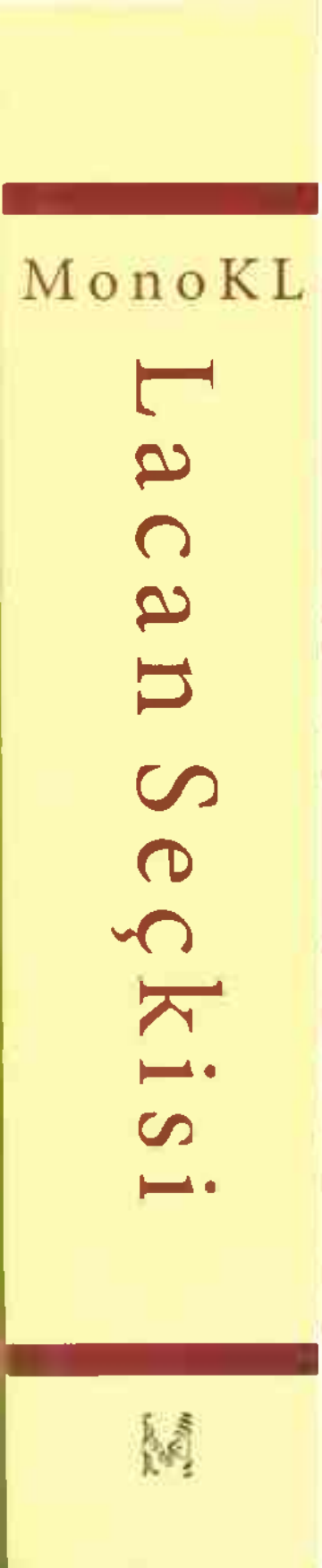
MonoKL

Lacan Seçkisi



MonoKL

Lacan Seçkisi

MONOKL

Monokl
Lacan Seçkisi

2009 Yaz
Sayı: 6-7

Monokl Yayınları

Genel Yayın Yönetmeni: Volkan Çelebi

Sayı Editörü: Yeşim Keskin

Tasarım:
İzzet Mamati

Cet ouvrage , publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut français d'Istanbul.

Çeviriye ve yayma katkı programı çerçevesinde yayınlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

MonoKL'da yayımlanan tüm yazıların sorumluğu yazarına aittir. Hangi yazıların yayımlanacağına Yayın Kurulu karar verir. Yazılar her zaman yazarlarına aittir ve yayımlanmayan yazılar istendiği takdirde iade edilir. Kaynak göstermek koşuluyla, yayımlanan yazılardan alıntı yapılabilir.

İnternet Adresi ve Eposta:
www.monokl.net / blogasiri.monokl.net
editor@monokl.net / oneri@monokl.net

Yönetim Adresi/Yazışma Adresi:
Monokl Yayınları
Uğur Mumcu Mah. Serçe Sk.
No:33 D:3 Kartal

ISBN: 978-605-5159-81-8

Baskı:
Karist Baskı Çözümleri Ltd. Şti.
Yeşilköy Mah. Atatürk Havalimanı Cad. EGS Business Part Blokları,
B Blok, No: 8/20 Bakırköy, İstanbul
Tel: (212) 465 92 48 Sertifika No: 22827

Editör'den

Bilinç-dışından Konuşmanın Sanatı: "Jacques Lacan" ve Dışın Yakınlarında

Neden Jacques Lacan? Yüzlerce nedenden "bir" tanesi: Çünkü felsefeden bilime, edebiyattan cinselliğe, arkeolojiden psikolojiye, mitolojiden matematiğe, dinler tarihinden eleştirel teoriye, sinemadan dilbilime, pratikten teoriye uzanan geniş bir alanda derinlikli bir bakışı sunmuş bir düşünür: psikanalizin filozofu, felsefenin psikanalisti. Psikanaliz pratiğinde klasik Ortodoks pratiklerini reddeden bir anlam araştırmacısı ve tüm edindiklerini kendine özgü sistemi doğrultusunda analiz ederek kabul eden bir düşünür. Temel tutkusunun insanı anlamak olduğunu her satırında, her satır arasında gördüğümüz, göremediğimizde sezdiğimiz bir Mutlak Efendi. Bilinçdışı gibi yapılanmış söz ve yazı dili ile kuru bir teoriden ziyade bilinçakışına, okuyanın ne okuduğuna değil ne anladığına, nasıl alıntıladığına değil neyi nasıl yorumladığına söz bırakan bir sanatçı, bilinçdışından konuşmanın sanatçısı.

Lacan, "Ben, hakikat, konuşuyorum" dediğinde ya da "Ben hep hakikati söylerim: hepsini değil, çünkü hepsini söylemek için, ki başaramayız, sözcükler eksik kalacaktır" ve sonra "Bu imkansızlıktan dolayıdır ki hakikat gerçeğe dokunur" diye eklediğinde bizi bilgi ile hakikatin, bir dış-yakınlığın, ben'in ve Başka'nın daha en başından (ta ayna evresinde aynadaki imgesini kendi zanneden bebek'in ilk tanınma diyalektiğinden itibaren) zorunlu ilişkisinin kıyılarına atar. Bu ilişkide kalma ve eşzamanlı olarak bir bölünme her seferinde vuku bulur, öznenin olayıdır bu. Çıkışı olmayan bu olay kökensel kuruculuktan itibaren bir sahteliğin, kurmacanın üzerine inşa edilmiştir: bebek, aynaya bakar, kendisini görür, parçalanmış beden'i ilk kez bütün ve onun hakimiyeti olarak karşısındadır, fakat tam da bu bütünlük, kendisi zannettiği bir sahtelikle, imgeyle büyük Başka'nın bir parçası olmaya doğru gidişi getirir. Dile doğar doğmaz, dilin içine alınır alınmaz insan yarığın göbeğinde yeniden ayarlanır; artık eksikle yaşamaya ve kendini tamamen parçalanmadan uzakta tutmaya adayacağı uzun bir yaşam onu beklemektedir: ne söyleyeceği, neyin neyi ifade edeceği, söyleminin nereye ulaşacağı ve onu nerede bırakacağı Simgelin yasası tarafından çoktan belirlenmiştir.

Hakikat tam-söylenemeyen, hepsi-olmayan niteliğiyle Simgesel (bilinen şekliyle gerçeklik diye yorumlanabilir) alanın bir çocuğu olarak Gerçeğe dokunur ve tam da bu ifade edilemeyene dokunma nedeniyle tamamlanmışlık hayali bilincin elinden alınır. Ben ile Başka'nın ilişkisinde kurulan hakikatin tamamlanmamış olduğu açığa çıkar böylece çünkü bu tamamlanmamışlık onun özüdür, kurucu bölünmenin sonucudur. İnsan bu tamamlanmamışlık ve buna karşı gösterilen direncin bitmek tükenmek bilmeyen varlığı olmaksızın insan olamazdı. İnsan düşüncesinin dışında, ulaşamadığı, bilincin ve kurulduğu düzenin dışında da bir Gerçeğin varolması, onu her zaman kaçan şeylerle karşı karşıya bırakır: tam bu bilinç-dışı değme ve buna ait sezgiyle insan "hep yaşar" kalır. Çünkü yaşaması için kendisinin olmayan, onu arzusunun dışında kalabilen, sürekli kendisini insana çekebilecek fakat ondan saklanacak bir şeyin varlığına ihtiyaç duyar: insan eksikliğini çektiğini hep arar ve onu hiçbir zaman bulamaz. Kendi dış-yakınlığında hareket ederken, eksikliğini sezdiğine doğru bir çaba, onu tanımaya çalışma mücadelesi içerisindedir fakat bu mesafe, bu uçurum hiçbir zaman aşılmaz ve bu Gerçeğin hiçliği dış-yakınlığın sisli sınırlarındaki belirsiz bir ışık gibi kalır: yaklaştıkça uzağa giden ve ancak uzaktayken insanı kendisiyle tutan. İşte, Lacan'dan öğrendiğimiz temelde bu: insan, kendisiyle, Başka'sı arasındaki bir ara-uzamda, hiçbir zaman arzusunu tam olarak elde edemeyen bir imgesel ile her zaman ona tabi olduğu simgeselin (diğer bir şekilde söylersek dil üzerinden kurulmuş, kayıt altına alınmış

mevcut düzenin) ona dayattığı anlam ilişkilerinde varolur, tam da Gerçeğin dibinde, ama yakın olmak anlamında değil, olumsuz anlamıyla dibinde: bir bataklıkta. Lacan'ın kendi ifadesiyle bu bataklığın yasası şudur:

"Başka türlü söyleyecek olursak, dil bizi Başkasında temellendirdiği gibi aynı zamanda bizim başkasını anlamamızı kökünden önler."

Kuşkusuz bir açmaz, bir dış-yakınlık düşüncesi içerisinde salt bir karamsarlığın sularına gömülmemek gerekir. Lacan, bilinç-dışını konuşturdukça, öznenin kendi gerçekliğini kavrayışında da kendini izlemeye doğru geçtiğini ifade edecek ve bu geçişle analizanın içinde olduğu sorunların nedeninin bir şeye ulaşmakla tüketilemeyeceğini, sorunu çözme arzusunun hiçbir zaman tam olarak doyurulamayacağını anladığını açıklayacaktır. Büyük Başka'nın, o aradığımız ve ulaşabileceğimizi sandığımızın (o koşulsuzun, mutlağın bilgisiymiş gibi görünen yok-gücün) tam da içimizde olan, bu yüzden de onun altında olduğumuz bir imkansız mesafenin kurucusu olduğunu Lacan'dan öğrendik: burada iç ile dış karışmış ve dış-yakınlık karşımıza gelmiştir. Artık dış-yakınlık ve gerçek vardır elimizde. Lacan bütün bunları Freud'a dönüş tasarısından güç alarak psikanalitik bir perspektifte inceleyecektir. Buna aşağıda değineceğiz.

Onun söyleminin birçok felsefi sonucu olmasını unutmadan, temel olarak hatırlanması gereken bütün bu düşünce evreninin psikanaliz adına kuruluyor olduğu ve bu evrendeki bütün düğümlerin psikanalitik tedavi çerçevesinde yorumlanıyor olduğudur.

Lacan ben'in içindeki kurucu Başka'nın (toplumsal düzenin, içindeki ilişkiler ve imleyenler ağının benin şekillenişindeki temel çekirdeği olarak) temel ve indirgenemez rolünü ortaya koyarken, onun toplumsal alanda, cinsellik ve ideoloji alanında da çıkardığı sonuçları izlemek bizi çok şaşırtıcı ve etkili analizlerin eşiğine getirir. İdeoloji teorisinde, feminist teoride ve sosyal bilimlerin birçok alanında Lacancı analiz yöntemi ve kavramsal mimarinin derin etkileri görülmektedir. Felsefe açısından bu etkiyi Jameson'dan Derrida, Badiou ve Nancy'ye kadar bir ağda görebilirken, Lacan'dan büyük oranda etkilenen ideoloji teorisyenleri olarak da Zizek, Laclau ve Mouffe isimlerini anabiliriz. Feminist teoride Joan Copjec, Alenka Zupancic ve hatta Judith Butler'ın yazıları Lacan ile iletişimi hiç kesmez. Aynı zamanda iletişim teorisi ile sinemada da Lacan'ın kimi etkileri olmuştur. Daha ilginci tüketim toplumunun eleştirel analizinde, jouissance, haz, acı ve eksik gibi kavramlardan esinlenerek oluşturulan yapıların yürürlükte olması Lacan'ın etkisinin gücünü bize hissettirir.

Temel bir paragrafın Lacan'ın kendi alanına, psikanalize çevrilmesi şarttır. Özellikle Fransa'da psikanaliz alanında Lacancı miras, çeşitli ekollere bölünmüş bir şekilde de olsa etkileri sürmekte ve tedavi yöntemleri içerisinde hala temel bir çerçeve işlevi görmektedir. Lacan'ın ruhuna en sadık yolun, Lacancı çekincelerin ve düşünümsel sorgulamaların da bilincinde olan bir psikanaliz pratiği olduğundan kuşku duyulamaz. Türkiye'de biz bu klinik perspektifin etkilerini çok sınırlı görüyoruz ve bu sayının uzun dönemde bile olsa bu sınırlılığı sarsacağını umut ediyoruz. Lacan'ın düşünümsel ve sosyal etkileri önemli olmakla birlikte, onları ana yurdun kendileri olarak görmekten de sakınmak gerekir. Ana yurt psikanalizdir ve Lacan'ın sürekli geri dönen hayaletleri oradadır. Türkiye'deki çevrelerin kurumsal bir donukluğun içinde kalarak ve Lacan'ın hayatında boyunca yalnız başına sürdürdüğü varolan kurumlara karşıt eylemlerine de çekinerek bakarak oldukları yerde saymaları ve Lacan'ı dışta-tutmaları kabul edilebilir bir tutum değildir. Lacansız bir psikanaliz artık düşünülemez, elbette bu Lacan ile birlikte olmak demek değildir, ama onun farkında olmak demektir.

Bu kısımda son olarak, Türkiye'de her diğer düşünür ya da yazar konumunda olduğu gibi Lacan açısından oluşturulmaya çalışılan tanıma ve tanınma dairelerine, söylem biçimlerine

şüpheyle yaklaşmak gerektiğinin altını çiziyoruz. Türkiye'de söylemin ruhundan çok, prestij ve bilmediğini-elde tutmanın yanılsamalı gücüne yaslanan çok bilmiş aylaklık cemaatleri vardır, herkesin bildiği ama söylemediği cemaatler. Bu cemaatlerin gecesinde uyuyakalmak, hiçbir zaman ışığa çıkamayacak bir çıkmazın karanlığına girmek demek olabilir: bu olabilirlik, kesin bir yargıyı dışlayarak, dış-yakınlığın çeperlerinde yankılanıp duruyor, paylaşalım istedik.

Biz, Lacan'daki gecenin hışırtısını ve sürekli ayık tutan uyarılarını dinleyelim ve bir sahte cemaat olmanın ardından gitmeyelim; samimiyetle hakkını verenlerin ve emeği, eleştirel bilinçle birleştirenlerin izini arayalım: bu hakikatin eksik b-izini, kendimize ve olanaklarımıza, daha temelde özgür söylemin etkinliğine yaklaştıracaktır, onu hiçbir zaman elde edemeyecek olsak da.

*

Kuramsal olarak yukarda ifade etmeye çalıştığımız gibi, Lacan, her şeyden önce bir bakış açısı, dünyayı yorumlayış penceresi ve nihayetinde ihtiyacımız olan yegane şeyin sunuşu: kendi üzerinde düşünebilen düşüncedir. Basit ve basit olduğu kadar karmaşıktır.

Psikanalize yeniden dönersek, Lacan, Freud'dan sonra en fazla etkisi olan psikanalisttir. Bu durumun oluşmasında kuşkusuz yaşadığı dönem içerisinde Lacan'ın kendisini kendi içinde kabaca ikiye ayrılan ve dünyanın entelektüel sahnesinden çekilmeye başlayan psikanaliz "çevreleri"nde konumlamayarak, diğer alanlarla ilişki içerisine girmesinin büyük etkisi vardır. Zira Lacan kendisini ne tıbbi tedaviyi ön plana alan, "kısa süreli psikanaliz" gibi teknikler üreten "modern psikanaliz" kolunda, ne de kendisini odalara, cemiyetlere kapatan, Freud'u yorum olmaksızın sadece tekrarlayarak ve tekrarlatarak, kendini statükoculuğun havasızlığında ölmeye mahkum eden "klasik Ortodoks psikanalizi" kolunda konumlamıştır. Teorisinin sağlamlığını da kuşkusuz bu sınır ortamının içerisinde nefes almadan yaşamaya çalışmak gibi insan-lık-dışı çabalarla "oyalanma" pratikleri yerine okumasına, anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmasına, yorumlamasına, konuşmasına, yoruma açmasına, analiz etmesine ve sentezlemesine borçludur. Kendisini daima histeriğin söylemi içerisinde konumlamıştır: Asla otoriteyi kabul etmeyen ve sürekli Başka'da kendi varlığını sorgulayan bir histerik.

Psikanalize karşı kurumsal ve ideolojik açılardan farklı bir duruş sergilediği için, dönemin Efendi-İmleyenleri ile açıkça zıtlaştığı için, özellikle klasik seans süresi gibi "çerçeve"leri sözde-ihlal ettiği için, Uluslararası Psikanaliz Enstitüsü (IPA) başta olmak üzere pek çok "çevre" ile çatışmaya girmiştir. Elbette bu çatışmada Lacan'ın kendine özgü marjinal kişiliğinin, kullandığı "tuhaf" jargonun, şey'leri karmaşık ve -bilerek- karanlık şekilde ele alarak anlaşılmamayı amaçlıyor görünmesinin çokça etkisi vardır. Buna rağmen, dergide yer alan metinler de gösteriyor ki Lacan'ın örtük teorisine dünyanın her yerinden ve entelektüel çevrelerin her alanından derin ve samimi bir merak vardır. Bu merakın nedeni üzerine uzun zamandır tartışılmaktadır, özellikle neden ciddi siyasi rejim değişiklikleri yaşayan, yaşamış ülkelerde ilginin (özellikle Kapitalizmin düşüşe geçtiği günümüzde) her geçen gün arttığı sorusu Lacan'a ve günümüz yaşam pratiğine dair söylendiği üzere ciddi kuramsal ve yaşamsal ipuçları sunmaktadır.

*

Lacan'a göre psişenin çözümlenmesi, öznenin nedeninin anlaşılması için öncelikle nasıl'a cevap bulmak gerekir ve cevap başka olan Başka'da değil öznenin kendi içindeki Başka'dadır. Başka olan Başka'da bulunan sadece Boş Sözdür ve analitik Gerçek'e ulaşmanın yolu sadece Dolu Sözden geçer. Bu bağlamda pek çoklarına göre Lacan'ın yaptığı özneyi "dilbilimsel özne" olarak ele almak ve özellikle Anna Freud önderliğinde girişilen psikanalizi "psikolojikleştirme" hareketine karşın, onu düşünselleştirmektir.

Teori öncelikle Dönemin Ruhu ile de ilintili olarak özneyi "Konuşan Özne" olarak ele alır.

Zira divanda uzanan "analizan" olarak da, ihtiyacı talep etmek zorunda olan "bebek" olarak da özneyi özne yapan konuşuyor olmasıdır. Analiz odasını analizanın mekanına, özneliğine çeviren de zaten analistin susuyor olmasıdır. Buradan hareketle, Lacan özellikle Saussure'ün "im" mantığından hareketle bir imleyenler/anlamlayanlar ve imlenenler/anlamlananlar zinciri geliştirir. Özne bu zincirin içerisinde yapısal bir anlam olarak var olur. Bu sistemde Claude Lévi-Strauss, Roman Jakobson, G.W.F. Hegel, Rene Descartes, Immanuel Kant, Martin Heidegger, Maurice Marleau-Ponty, Marquis de Sade, Jean Paul Sartre, Melanie Klein, Donald Winnicott, Wilfried Bion'un adını özellikle anmak gerekir. Her birinden "ödünç" aldığı kavramları, bambaşka bir hale büründürmüş, kendi bitimsiz teorisine sökülemez biçimde dikmiş ve nihayetinde yeni bir yorumlama biçimi olarak Başka'ya sunmuştur. Fakat tüm bu ödünç alma işlemi, Lacan'a göre, sadece Freud'u yorumlamak içindir. Kendisini "iflah olmaz bir Freud yorumcusu" olarak tanımlar ve Freud'un ruhunu taşıdığını ileri sürer. "Benim yaptığımı yap, beni taklit etme" der Lacan. Metinlerinin kendisinin diğer metinlere yaptığı gibi, yeniden yeni bakışlarla yorumlanmasını, zıtlıkların bir potada eritilmesi ve Mobius Şeridine dönüştürülmesini arzuladığını belirtir sıklıkla. Hedefi, ileride analist olacak, karşısındaki özneyi, kendi aynılığı ve başkalığında yorumlayacak öğrencileridir.

Buradan, bu bilinç-dışının karanlık dış-sarmalı gibi dağılan ve tekrar toplanan yoğun ve seyrek düşüncelerden, gidiş ve geriye dönüşlerden ve yinelemelerden içeriğe geçiyoruz...

*

Daha önce Lacan'ın yalnızca klinik alanda değil, bir dünyaya bakış açısı sunması dolayısıyla pek çok kültürel alanda etkili olduğunu belirtmiştik. Zira psikanaliz, özellikle Lacancı psikanaliz, öznesi öznenin kendisi olduğu için özneye dair her konuda, hatta özne dendiği anda var olacaktır. Bu geniş kapsamlı Lacan sayısı içeriğini Giriş, Edebiyat, Topoloji, Felsefe, Klinik, Toplum ve Politika, Cinsellik ve Sinema olarak sekiz ana başlıkta grupladık. Bir MonoKL geleneği olan Zamansız Uzam, Söyleşiler ve Lacan'ın kendi metinlerinden oluşan bölümler de yer almakta.

İlk bölüm olan *Lacan'a Giriş*'te Karl Edward Jirgens'in kapsamlı bir Lacan biyografisi, Türkiye'de çevrilen ilk Lacan kitaplarının yazarı olan J.-D. Nasio'nun temel Lacan kavramlarından bahsettiği yazı-söyleşisi,"gelmiş geçmiş tek psikanaliz tarihçisi" olarak bilinen Elisabeth Roudinesco'nun Lacan'ın kayıp eşyalarına dair yazdığı ilginç bir metni ve Oidipus miti üzerinden Freud ve Lacan arasındaki bakış farkını ortaya koyan, çağımızın en önemli Lacan yorumcularından biri olan Shoshana Felman metni bulunmakta.

İkinci bölüm olan *Lacan ve Edebiyat*'ta Ortaçağ Edebiyatı uzmanı olan Erin Felicia Labbie'nin "Haçın Rüyası" isimli eserin prosopopoeia kavramı üzerinden Lacancı okuması, Antigone'nin farklı bir okumasını sunan Kiarina Kordela metni, Hivren Demir Atay'ın Lacancı psikanalitik okumayı aktarım ve jouissance ışığında ele aldığı yazısı, Ertan Arslansoy'un Lacan'ın teoirisindeki Tanrı ve jouissance ilişkisini ele aldığı metni, Ufuk Üsterman'ın Konuşan Özne-Ben üzerine kaleme aldığı yazı ve Lacan'ın Freud ile ilintisini de sergileyen Dora vakasından Duras'a uzanan Jean-Michel Rabaté metni mevcut.

Üçüncü bölüm Lacan'ın neredeyse hayatını vakfettiği Topoloji üzerine. *Lacan ve Topoloji* isimli bölümde Sophie Mendelsohn'un Topolojiye giriş niteliğindeki yazısı ve Freud'un Ruhsal Aygıtı ve Lacan'ın topolojik şemaları arasındaki ilişkiyi (ya da ilişkisizliği) ele alan Pierre-Henri Castel metni bulunuyor.

Lacan ve Felsefe isimli dördüncü bölümde, Ahmet Soysal'ın felsefede Lacan'ın alımlanışına dair kaleme aldığı Lacan metni, Miran Bozovic'in Spinoza ve Lacan okuması, Lacancı psikana-

liz ve Hegelci felsefenin kesişim noktalarına işaret eden Raoul Moati metni, Volkan Çelebi'nin Lacan'ın Levinas ile olan ilişkisini Başka kavramı üzerinden ele aldığı yazısı, arzu kavramı bağlamında Lacan'daki köle-efendi diyalektiğini ele alan Mladen Dolar metni, René Major'ün psikanalitik tedavi (*cure*) kavramının Lacan'dan sonraki değişimine işaret eden yazısı, Lacan'daki "Bir" kavramını ele alan Yücel Dursun metni, Nami Başer'in Lacan'ın Freud'a "Dönüş"ünü felsefik bağlamda sorgulayan yazısı yer alıyor.

Beşinci bölüm her şeyden önce bir "psikanalist" olan Lacan'ın psikanaliz pratiğine dair görüşlerinin bulunduğu *Lacan ve Klinik*. Bu bölümde Bruce Fink'in "Temel Fantazi" kavramının Lacan'daki alımlanışının konu edinildiği bir giriş metninin yanısıra, Thomas Svolos'un Lacan'ın teorisinde açık bir şekilde yer almayan fakat daha sonra Jacques-Alain Miller sayesinde gün yüzüne çıkarılan "Olağan Psikoz" kavramını ele aldığı yazısı, semptomun ve semptomun uzantısının kapsamlı bir şekilde ele alındığı Geneviève Morel metni bulunuyor. Aynı zamanda, Kompleks Psikoz bağlamında ele alınan, psikozun olası tedavilerine dair örnekler sunan Wilfried ver Eecke yazısı, Meltem Kütahneci tarafından kaleme alınan Lacan'ın teorisindeki ölüm kavramının klinik bağlamda ele alındığı yazı, Lacan'daki öznenin kuruluşunda beden ve abject'nin içiçeliğinin, *Ichspaltung'un* irdelendiği Yeşim Keskin yazısı ve Lacancı klinik pratiğin sapmalarının eleştirel bakışla yorumlandığı Roberto Harari metni bulunmakta.

Lacan'ın söylem analizinin belki de en yaygın biçimde kullanıldığı alan olan toplum ve politika. *Lacan ve Toplum/Politika* başlığı altıncı bölümü oluşturuyor. Bu bölümde, Slovenya okulundan Renata Salecl "Seçim Toplumu"nu, Yannis Stavrakakis "Örgütlü Başka" kavramı üzerinden simgesel Başka'yı, Franz Kaltenbeck modern toplumdaki "Gözetim" mekanizmalarını, Robert Pfaller "Kültürel Narsisizm"i, Lorenzo Chiesa hakikatin Marksist yorumlanışını ele alıyor.

Lacan'ın cinselliğe yönelik devrim niteliğindeki görüşleri de yedinci bölüm olan *Lacan ve Cinsellik* bölümünde yer almakta. Susanne Lummerding'in cinsiyeti "cins ve Gerçek" bağlamında ele alışının yanısıra, Joan Copjec tarafından cinsiyetin montaj mı serap mı olduğu bağlamında incelenişinin, Alenka Zupancic tarafından cinselin ontolojisinin sorgulandığı bu bölümde, Fiona Faraci'nin cinselliği kadın ve erkek bağlamında ele alışı ve Özge Soysal'ın Zevk (*jouissance*) bağlamında kadını konu edinişi de bulunmakta.

Derginin sekizinci bölümü olan *Lacan ve Sinema*'da Kirsten Hyldgaard'ın Lacan'ın travma ve ölüm temaları bağlamlarında bir sinema eserine uyarlanışına dair kaleme aldığı metin yer alıyor.

Zamansız Uzam isimli dokuzuncu bölümde ustaların yazılarından bir seçki yer almakta: Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Jacques Alain Miller, Alain Badiou, Fredric Jameson ve Slavoj Zizek kuşkusuz, çağımızın en etkili düşünürleri. Dünya düşüncesini olduğu kadar Lacan'ı anlama ve yorumlamada da birer mihenk taşı olarak bize yol göstereceklerinden şüphemiz yoktur.

Onuncu bölümde Monokl katılımcıları ile yaptığımız *Söyleşiler* bulunmakta. Guy-Felix Duportail, Alenka Zupancic, Pierre-Henri Castel, Jean-Michel Rabate, Yannis Stavrakakis, Geneviéve Morel, Bruce Fink ve Shoshana Felman ile Lacan ile olan kişisel bağları, ilgilendikleri temalar ve eserleri hakkında konuştuk. Umarız keyif alırsınız.

Onbirinci bölümde Lacan'ın kendi yazılarından oluşan bir seçkinin çevirisini *Lacan* başlığı altında bulacaksınız. Türkçe'ye ilk kez çevrilen bu metinlerin, yapılacak Lacan çevirileri açısından güçlü bir başlangıç niteliği taşımasını umuyoruz. Bu bölümde altı ayrı makale var: Televizyon'dan bir bölümün yanı sıra, Bastırmanın Çekirdeği, Düğümler ve Bilinçdışı, Sembol ve Onun Dinsel İşlevi Konusunda, Başkasından Başkasına, Sade ile Kant ...

*

Her ne kadar kapsamlı bir Lacan sözlüğü derginin sonunda yer alıyorsa da, kimi kavramsal tercihlerimizle ilgili hatırlatma yapmak yerinde görünüyor. Genel olarak "*autre/Autre*" kavramının karşılığı olarak "başka/Başka" tercih edildi. Bunun nedenleriyle ilgili bazı açıklamalar hem sözlükte hem de derginin editör notlarında yer alıyor. Yaygın olarak kullanılan öteki kavramını hem belirli bir uzamsal ilişkiye ve öte'ye zorunlu olarak gönderdiği, hem Fransızca ile Türkçe'nin kelime kökleri üzerinden gidildiğinde (örneğin bu durumda autrui, "başkası" olarak karşılanabilmektedir fakat "öteki" bu açıdan sorunludur) çeviri açısından güçlükler yarattığı, hem de özellikle ideolojik bağlamda kullanım açısından çok fazla içi boşaltıldığı için tercih etmedik. Lacancı söylem ve düşünce açısından da başka'nın daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Öteki, biriyle, bir şeyle bir mesafe, biriyle bir aralık kavramını kökensel olarak taşırken –kuşkusuz burada derin bir ontolojik tartışmanın izleri vardır- Başka "bizzat içinde yaşanan, onun altında ve onunla birlikte durulan" bir kavramsallaştırmayı taşıyabilmektedir. Büyük Başka'nın Lacan açısından Ecrits'deki tanımını hatırlarsak ("o öznenin üzerine konuşulduğu yerdir") bu tercihle ilgili bazı noktalar daha iyi aydınlanacaktır.

Aynı şekilde özellikle Zizek çevirilerinden gelerek yaygın olarak kullanılan göstergegösteren-gösterilen (*signe, signifiant, signifié*) üçlüsü yerine biz im-imleyen-imlenen ya da işaret-anlamlayan-anlamlanan üçlüsünü öneriyoruz. Burada yine bir şeyi gösteren ile bir şey tarafından gösterilen arasındaki Türkçe bağlantının etimolojik ve semantik olarak, bu ikisinin birlikte oluşturduğu "anlam"ın gücünün uzağına düştüğünü savunuyoruz. Dergide genel olarak im-imleyen-imlenen üçlüsünü kullanmakla birlikte, ikinci tercihimizin de dilin organik ve canlı yapısı içerisinde tartılması gerektiğini düşünüyoruz. Aynı mantıkla, *signification*'u "anlam", *chaîne signifiante*'yi ise "anlamlandırma zinciri" olarak karşıladık.

Lacan'ın ünlü üçlüsünü de İmgesel, Simgesel ve Gerçek olarak çevirdik. Simgeselin, sembolik olarak çevrilmesinde de herhangi bir sıkıntı görmüyoruz. Çevirilerimizde *pulsion*'un karşılığı olarak dürtüyü değil ama itki'yi tercih ettik. Lacan'ın aynen bırakılmasını tavsiye ettiği *jouissance* kavramını öylece koruduk, öylece koruduğumuz kavramlar arasında *sinthome* da bulunuyor. Ayrıca belirtmek gerekir ki, *plaisir* için haz, *fantasme* için fantazi, *fantasie* için ise fantezi karşılıklarını uygun bulduk. Fantazi ve fantezi ayrımı Lacan açısından yapılması gereken zorunlu bir ayrım. Bu konuda bu sayıda Bruce Fink'in ayrıntılı bir makalesi de bulunuyor.

Lacan için en çok zorlandığımız kavramlardan birisi de kuşkusuz "*forclusion*" kavramı oldu. Psikoz için Lacan'ın kullandığı bu kavramı en iyi anlatan ifadenin "*dışta-tutma*" olduğuna karar verdik ve bu sözcüğe önceden önerilen karşılıklardan daha iyi bir karşılık olduğunu düşünüyoruz.

Bütün bunlara ek olarak Lacan'ın ünlü neolojizmleri ile ilgili olarak da karşılık önerilerimiz oldu, bunların dilin canlı ve kavrayıcı doğası içerisinde değerlendirilmesini umut ediyoruz.

Sözlüğü temelde Ahmet Soysal, Volkan Çelebi ve Yeşim Keskin hazırladı. Elbette çevirmenlerimiz de düşüncelerini esirgemedi. Sözlükle birlikte Lacan'ın kavramlarına önemli bir ışık düşürülmüş oldu.

*

Öncelikle Uluslararası Lacan Özel Sayısı'na destek veren İstanbul Fransız Kültür Merkezi'ne ve Anne Potié'ye teşekkür ederiz.

Bu sayıda danışmanlığımızı yapan ve MonoKL'un oluşumundan bu yana desteği ve tavsiyelerini hiç eksik etmeyen sevgili Ahmet Soysal'a ne kadar teşekkür etsek azdır. Lacan sayısı

onsuz asla tamamlanamazdı, tamamlansa bile "hep eksik" kalırdı. Gelecekten seslenen yön göstericiliğiyle, bizleri alta almaya hiçbir zaman çalışmadan, yanımızda olmasını bir şans olarak görüyoruz.

Eren Rızvanoğlu her zaman olduğu gibi bu sayıda da özellikle bir kısım çevirilerin organizasyonunda büyük görevler üstlendi, imkansız isteklerimizi kırmadı ve neredeyse bir yılını bizimle yaşadı. Aynı şekilde yine Ankara'dan bir diğer arkadaşımız Sibel Kibar'ın derginin çeviri ve yazı içeriğinde büyük emeği var. Galatasaray Üniversitesi'nden Nami Başer, hem yazı hem çeviri bağlamında bize destek olarak, yoğun emeğini ve zamanını esirgemedi, sağolsun.

Atakan Karakış, İlksen Mavituna özellikle son aylarda gecelerini gündüzlerine katarak canla başla çeviri ve yazı okumasından, kontrollere kadar birçok sürece katıldılar. Özellikle son haftalarda sadece bizim için ve bizim içimizde yaşayan bu değerli dostları, Yayın Kurulunun bu yeni üyelerini şimdiden en içten duygularla selamlıyoruz.

Bu isimlerin yanı sıra Fransa'daki arkadaşlarımız Emre Şan, Emre Sünter ve İnanç Ayrıbaş'a özellikle Zamansız Uzam için verdikleri olağanüstü çaba nedeniyle özel teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Bu sayının çıkmasında o kadar çok insanın emeği ve özeni var ki, isimleri yazarak bitirmekten korkuyoruz. Vanina Kutelas Almanca metinler konusunda büyük çaba sarf etti ve sessiz ama derinden götürdüğü çalışmalarla bir kez daha güvenimizi kazandı.

Bütün bu isimlerin yanında Ali Bilgin, Nevra Aydoğan, Oylum Bülbül, Taşkıner Ketenci, Merve Kurt, Mert Bahadır Reisoğlu ve Ertan Arslansoy'a da yaptıkları katkılar nedeniyle minnettarız. Elbette ekibin parçası olan Kemal Şahin'i webdeki gayretleri ve dergi tasarımındaki sevimli huysuzluğuyla İzzet Mamati'yi de unutmuyoruz...

Son olarak, dünyanın en saygın Lacan uzmanları arasında yer alan, Fransa'dan Geneviéve Morel ve Amerika'dan Joan Copjec uluslararası bağlantılar kurmamızdan, içerik ve kolokyumla ilgili öneri ve görüşlere kadar her an yanımızda oldular. Onlara buradan evrensel inceliğin ve nezaketin en derin saygısını gönderiyoruz.

*

2010 İlkbaharı'nın sonunda sizlerin karşısında Uluslararası Emmanuel Levinas Özel Sayısı ile çıkmayı planlıyoruz. Bununla ilgili daha kapsamlı bir duyuru içeride yer alıyor.

Desteklerini hiç esirgemeyen aileme ve bitimsiz enerjisiyle bu sayı fikrinin gerçeğe dönüşmesinde yegane paya sahip olan Volkan Çelebi'ye ne kadar teşekkür etsem azdır.

Yeşim Keskin

2009, Haziran

MonoKL olarak kültürümüzün şiirin sonsuzluğuna tanıklık ettiği yüce'yi, yitirdiğimiz büyüklüğü, şiirimizin en büyüklerinden olan Fazıl Hüsnü Dağlarca'yı dünyanın yeniden titrediği bütün anların huzurunda, geleceğe emanet ediyoruz...

BİLİNÇDIŞININ BİR YAKINI: DAĞLARCA

Şiirin, insana ve insanda canlıya özgü olanı –ama buradan da doğaya ve dünyaya özgü olanı – sunmadaki ayrıcalığı apaçıktır. İnsanın yaşamını ve varoluşunu –kendi içinde oluşunu, kendi dışında oluşunu – temellendiren dil boyutunun yoğunluk ve yaratı doruğudur şiir.

Şiirdi Dağlarca, ve şiir kalacak, çünkü şiirinin bize söyleyeceği tükenecek gibi değil.

İnsanın düşünsel deneyiminin açıldığı eşsiz bir alan olarak psikanalitik alan, açılımı gereği, dikkatini dile ve dilin sözüne çevirdiği anlamda, öncelikle şiire, en üstün şiire, bakmıştır, bakacaktır. Böylece, Dağlarca'yı bulacaktır, çünkü Dağlarca'nın sözü, kendi yollarıyla, psikanalizin değdiğine değmiştir: bilinçdışım, beni, arzuyu, imgelemi, bedeni kendi sözcükleriyle dile getirmiş, araştırmış, sınamıştır. Psikanalitik düşüncenin bu yakınlıktan kazanacağı çoktur.

15 Ekim 2008 günü Dağlarca'yı yitirdik.

Onu şimdi anarken, ondan, yayımlanmamış iki dörtlük sunmak istedik.

(A. S.)

KAZI

Bir kazı eylemindeyim yazarken
Sözcükler kazma kürek
Kendimi deştikçe
Deşiyorum geleceği
(70'li 80'li yıllar)

GECE

Gözbebeğime
Ne der
Duyamıyorum
Karanlığın bebeği
(70'li 80'li yıllar)

Mevcut Kültüre Karşı Bir *Yazı-Dikişi* ya da Saf Geleceğin/ Başka'nın Aktarıcılarından Bir *Kültür-Olayı*: "MonoKL"

Volkan Çelebi

2005 yılının sonları ve 2006 yılının başlarında fikirsel temaları atılan, 2006 Haziran'ında da bir *"yazı-dikişi"* olarak gerçekliğe dokunan MonoKL (Mono Kurgusuz Labirent) 3 seneyi ve bu özel sayıyla birlikte 7 sayıyı geride bırakıyor: Artık dışarıya saçılan bir *"kültür-olayı"*, olmanın da yakınlarında dolanarak, sürekli kendi çekirdeğinde farklı bakışlar üreterek. Bu dolanma ile birlikte yaşamak, bizi şimdi ile geleceğin saf arasında mevcut kültüre karşı bir kültürel gerilla hareketi yaparken, geleceğin belirlenmemişliğiyle örtülü başkalığı açısından da dokunulmamış bir başkalık kültürünün aktarıcıları ve eyleyicileri haline getiriyor. Bu kültürel gerilla hareketi hiçbir şekilde şimdi ile salt yıkıcı bir yazgıyı paylaşmaz, onu kendisinde anlar ve dinler, onu simgesel düzlem içerisindeki yüzer-gezer gösterenlerin birbirine eklemlenmesinden oluşan üst-çatıya dikmenin hesaplarını yapar: Bu üst çatı insan imgeselliğinin ve onun ötesinde bilinemez gibi görünen gerçeğin simgeselliğe daha çok kaydedilmesi olarak işlev görür MonoKL açısından. İnsanın simgeseli yapılandırması ve özgürleşmesidir bu, ancak insan tarafından insanca kurulan bir simgesel düzen gerçek özgürlüğü temin eder. Bu da insan iradesinin, tarihsellik ve zamansallığın, başka'nın, ayrımın, nesnelerin, olayların, imgelerin, düşünümlerin, kişilerin adlandırılması ve kayıt altına alınarak anlamlandırılmasının düşünen-hayal kuran-yazan-yaşayan, olay-olan, varlığın en derin anlamı olan insani deneyim adına, en büyük deneyim olan kültür-olayı lehine işletilmesi demektir. Kurulacak deneyim bütün açısından, -ki hiçbir zaman bütün değildir ama her zaman bütünlenir- insanın, kültürel, sanatsal, edebi, özgür bir varlık olarak geçtiği bilinç-içi-dışı yolculuğudur.

Bu yolculukta kültürel göz ve çıplak göz rehberdir. Çıplak göz olayı yaşayandır, düşünümselleştirilmemiş olan bütün biçimlerin maddesidir, o yolculuğun ruh biçimindeki canlı gözüdür. Malzemesini, yaşantısını kültürel gözün tanınırlığına ve duygudaşlığına bırakır. Kültürel göz hiçbir şekilde kendisine başka olan çıplak göz ile –ki mevcut şimdi ile beslenir, onunla yolculuk eder- bağlantıyı, dönüşümlü etkinliği kesmez. Bu ikisinin sağlam ve farklı birlikteliği ancak gerçek bir kültürün dolaşımına imkan verir...

Şu ana kadar *Manifesto, Işık, Patafizik Koleji, Görsel Şiir, Unutuş, Maurice Blanchot, Hegel ve Lacan* Özel sayılarını geride bıraktık. Son iki sayıyla birlikte daha farklı bir açılıma giderek oluşumu Uluslararası kıldık. Bu da konunun uluslararası uzmanlarınca bize özel hazırlanan, dünyada ilk kez bizde yayımlanan ve yalnızca basılı olanı çevirme pasifliğinden kurtulan dinamik, aktif ve yeni bağlam inşa edici bir entelektüel yaklaşımın hayat bulmasını sağladı. Böylece akademik anlamda olsun, akademik-dışı alanda olsun eşanlı, yaşayan olayların ve tartışmaların canlı bağlamına eşsiz bir pencere araladık. Türkiye'de MonoKL'un açtığı bu uluslararası pencere birçok ilkleri barındırmaktadır. Gerçekliğe müdahale eden bu yazı-dikişini, Uluslararası Konferanslar planlayarak ve gerçekleştirerek konunun ilgilileri ve okuyucularımızla da etkin bir ilişkiler ağı içerisinde kültürel-olaylar uzamının yüreğinde yer aldık. Bu kültürel-gözü ve düşünen-uzaktan-bakmayı kapsayarak aşan mevcudiyetin canlı

yüreğinde atmak, çıplak gözün yaşaması, gözlemlemesi ve öğrenmesi demekti. Bu atım, düşüncenin yiter göründüğü ama olayın içinde öylece tezahür ettiği bir mevcudiyet, bir başkalık ve fark mekanında vuku buldu.

14-16 Kasım 2008'de, MonoKL'un Uluslararası Hegel Özel Sayısı'nın katılımcılarıyla Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılığının ana sponsorluğunda, Bahçeşehir Üniversitesi'nde 15 akademisyen ile Uluslararası Hegel Kongresi'ni gerçekleştirdik. Birbirinden zengin sunumlara eşlik eden canlı ve kapsayıcı tartışmalar ufkumuzu genişletti, bilincimizi allak bullak etti. Bu allak bullak olmaların, kültürümüzün alması gereken yolun uzunluğuna ve karanlığına ne kadar ışık tuttuğunu anlamak zorunludur. Düşünme ve yazı uzamına eklemlenen bu yaşamın-içi etkinlik, bize düşüncenin de yaşamdan öğreneceği sonsuz şey olduğu yasasını yeniden hatırlattı. Bu yasayı bütün etkinliklerimizde, yazı ve düşünce işlemlerinde aklımızda tutmayı sürdüreceğiz.

Elinizdeki sayının da 20-21 Haziran'da, İstanbul Fransız Kültür'ün desteğiyle bir organizasyonu var. Uluslararası Lacan Kolokyomu ile MonoKL olarak çığır açıcı etkiler yaratmış Jacques Lacan'ı ele alacağız. Türkiye'nin, mevcut entelektüel tartışmalarda adı giderek çok anılan ve *bilinçdışı, dil, jouissance, arzu, büyük Başkası, imgesel, simgesel ve gerçek, imleyen-imlenen* gibi kavramsal katmanlarla mevcut düzeni çözümleyen Jacques Lacan'dan öğrenebileceği çok fazla şey olduğundan şüphe duymuyoruz. Özellikle bizim gibi yarıklar, boşluklar ve yoğun yabancılaşmalar yaşayan, arzu ve konuşma yitimleri içerisinde uçuruma yuvarlanır gibi yuvarlanan bir kültürün ve bireylerinin analizinde Lacan farklı kanallar açacaktır...

MonoKL olarak başından beri çoklu metinler yazmayı, canlı bir manifestonun zorunlu şartı olarak gördüğümüz içindir ki yazının, yazarı öldüğünde bile kendini başka biçimlerde yazmayı sürdüreceği düşüncesinin izindeyiz. O yüzden genelde bir metni düzenlemek, geliştirmek yerine yeni bir tanesini yazma yanlısı olduk. İnanıyoruz ki her metin zamanla ve gerçekle özel bir karşılaşmadır ve bu karşılaşmalar hakikati besler, büyütür. Öte yandan gelecekten başka bir zaman ve gerçek içerisinde, yazının/yaşamın geçmişine yapılacak dışsal bir müdahale deneyimin biricikliği sarsacak ve bir yer/hafıza yitimi yaşatacaktır. Yine de gelinen noktanın özgünlüğü açısından, kayıt altına alınan birliği yıkmak yerine zenginleştirecek bir açılar çokluğuyla, yazarın müdahale riskini göze aldığı kimi özetlemeler yapmak yerinde olabilir. Kaldı ki, geride bırakılan yazı gibi yazar da yazdığı üzerinden yeni bir anlamlandırma denemesinden kendisini alıkoyamayacaktır. Bu geçmişe yapılan dışsal bir müdahaleden çok, yazının bilinçdışına erişmiş oyun alanının yeni kazanılmış bilinç perspektifleri ve başka ile saf karşılaşmanın sunduğu farklı deneyimler açısından yeniden bir değerlendirilmesidir. Geçmişteki parçaların şimdide yeni bir anlam kazanması tam da bu nedenledir ve geçmişteki o özel karşılaşmaların geleceği değiştirmesi kavrayışı çağımızın, Freud ve Lacan ile birlikte, önemli kazanımlarındandır. Kuşkusuz, bu yeniden-değerlendirmenin yaşanmış olayın tinsel bütünlüğünü zedeleyici olmaktan ve geçmişin mirasının reddedilmesinden çok yaşanan anın ve geleceğin daha da iyileştirmesine, kültür ortamının aygıtlarını ve insanlarını güçlendiriciliğe hizmet etmesi gerekir: kısacası, "çıplak göz ile kültürel göz arasındaki denge salt bir kuruculuk ya da salt bir yıkıcılık açısından değerlendirilemez." Lacan üzerinden gidecek olursak, gösterenler düzleminin düğüm noktalarına verilecek yıkıcı bir zarar, kurucu bir'in, Baba-nın Adı olarak yerleşmiş hakikatsi yapıların simgesel olarak yansıyan bütünlüğüne yöneltilen ve imleyenler-imlenenler mantığını yok sayan bir şiddet/hınç okuması, tümden bir alaşağı etme, kendisini üstte simgesele, altta da gerçeğe bağlayan imgeselin kendisinin tümden bir yadsınmasıyla sonuçlanacaktır: -sözde- özgürlük adına bile olsa, bireyin öldüğü yerde kültür de yaşayamaz.

Gerçeklik ne yeniden tümden kurulabilir, ne de gelecek bütün geçmişten öylesine ve öylece azad edilebilir. Dokunulamayan, tanınamayan, ifade edilemeyen de olsa Kant'ın kendinde-şeyini çağrıştıran Lacancı gerçek, bütün kayıt altına alma biçimlerine, başka ile arzu ile kapatılamayan bir karşılaşma, bitmeyen bir boşluk hissi çerçevesinde katkıda bulunur. Bilinçdışı toplamın bu yarığı yalnızca olumsuzluğu değil, karşılaşmanın olumlu sonsuzluğunu da garantiye alır ve bizi her zaman kendimizden başka'ya, imsegelimizde de simgeselimizde de yeterince çağrılmayan başka bir deneyim düzlemine iter: Bir anlamda insan özgürlüğünün temelini her zaman kendinden-başka'da bulacaktır demektir bu.

Başka ile karşılaşmanın, yaşamanın sunacağı saf belirlenmemişliğin ve kendimizde olan fakat keşfedemediğimiz bilinçdışı örüntülerin vereceklerinden başka bireysel bir farklılık, değişim, devrim heyecanı yoktur. Öte yandan çapraşık ve karışık bireyselliklerin, kültürün kendi içindeki dolambaçların sunduğu başka yaratımların da olanağı her zaman mevcut olmuştur, ve bunlar daha çok toplumun değişiminin anahtarını elinde tutar: Bunu belirli bir imleyenin, Lacan için bir, ya da simgesel düzlemin baskın anlamları haline gelmesi olarak düşünebiliriz. Yine de bu toplumsal örüntülerin değişimdeki rolü genelde düşünümselliği değil ama mücadelenin ansızın ortaya çıkardığı ansal betimlemeleri ve bir araya gelmeleri içerir: yüzer-gözer imleyenlerin bir anda imgesel bağlanımlarla birlikte, simgeselin bile önüne geçemediği bir fışkırma, gerçeğe de sahip olmuşçasına üzerine gelen bu saf anlam yapısıyla baş etmesi olanaksızlaşır. Burada düşünümselik, ertelenen geçmişin şimdide eyleme dökülmesiyle devreye girer, *aprés-coup* ancak yaşananın fışkırmasından, simgeselin belki de köklü bir yeni-anlamlar bulutuyla çevrilmesinden sonra devreye girer.

O yüzden düşünümselliğin, olaydan kopuk, geçmişe doğru giden tehlikeli gerilemesi, toplumsal düzlem açısından her zaman tehlikeli bir yol olmuştur çünkü toplumsal dönüşümlerde bireysel düşünümselliğin ya da daha ötesi saf düşüncenin rolü düşünüldüğü kadar güçlü olmamıştır: Tarihi alıp götüren daha çok bir anda meydana gelen –elbette ki kaynaklarında düşünümsel izler/kökler bulunabilir- bir araya toplanmalar, ard arda gelmeler ve bastırılmaların kuvvetli bir ansal/eylemsel fışkırmasıdır. Belirli imleyenlerin (tarihte Komünizm, Liberalizm vb.) baskınlaşması ve bir'in –ideolojinin çatısıdır- görünümlerine girmesi, yaşamın, saf olayın, gelecekten gelenin ve gelişi görülmeyenin mevcut gerçekliği delip geçtiği bir farklar toplamının yeni gerçeklik biçimi almasına kadar gider. Elbette bu farklar toplamının aslında gelecekten gelen olmadığı, başka'ya saygı görünümünde bir şiddet rejimi ortaya çıkarması da olasıdır. Bu durumda olan bittikten sonra birden saf gelecek imkanının ve başka'ya, özgürlüğe saygının gerisin geriye bilinemez ve yaşamaz görünenin alanın yani gerçeğe doğru çekildiği ve bütün iyileştirici gösteren yapılarının, imlenenlerle arasındaki bağları keserek yaşanacak olandaki köklerini geri çektiği görülür, o durumlarda (İran Devrimi örneğin) başat gösteren yapısının kendisi yeni bir dönüşümün emeğine doğru gidemeyecektir ve tahakküm ile şiddet aracılığıyla simgesel düzen korunacak ve kalıcı kılınacaktır.

Türkiye örneğinde, mevcut paradigmayı gölge olarak kullanan ve başka'ya, ayrıma, olumsuzluğa saygı gibi iyileştirici imleyenlerin arkasına gizlenen bireysel kültürel gözün bütün geçmişi, tarihselliği ve zamansallığı reddedici, küçük düşürücü, aşağılayıcı –ki, zamanımızın moda eğilimidir- tavrı bizatihi kendisinin bir yerinden edilişine, alt üst oluşuna neden olur çünkü çıplak gözün dolaysız dünya-kurucu doğası, geçmişin şimdiyi kuranın kendisi olması ve birçok eklemleme barındıran yapı içerisinde kültürel gözün önceki durumları zincirden koparması, kendi varoluşunun hastalanmasına yol açacaktır. Bu hastalanma; kurucunun, bir'in, Baba'nın Adı'nın görüşü, bakışı, düşünmeyi, her türlü tarafsız kültürel et-

kinliği tehlikeye atarak, yıkıcı bir yüzer-gezer imleyenler (ki bunlar çoğunlukla olumsaldır ve çoğunlukla şiddetle, tahakkümle ve örgütlenmeyle kurulacak söylemlere eğilimlidirler çünkü simgesel her zaman içinde kopmanın, başkaldırmanın rejimini barındırır) saldırısıyla, kurucunun çatısı altında onu tümden-yadsıyışın bir rejimi içerisinde yapılır. Elbette bu saldırının tarafları –başat bir söylemin figürleri olarak- sanal düğüm noktaları ve anlamlandırma denemelerine girişirler, tarihin parçalarını köklü okumalara tabi tutarak ve örgütlenme biçimlerini başkaldırının sinsi kurban etme ve başkasızlığı güdümleme yönünde cesaretlendirirler. Nesnelerin, olayların, kişilerin, duyguların, tarihin, temsillerin, bağlanımların inşa edildiği simgeselin bu olumsuz saldırı karşısında kendi içinde bir yitişle karşı karşıya kalması kaçınılmazdır: iletişim kesilecek, anlamlar bulanıklaşacak, başka'ya saygının simgeseldeki bütün tarafları anlama, duyma, hissetme aleyhine yanlış bir şekilde işletilecektir. Oysaki simgeseli geliştirmenin yolu, kendisinde-olmayanla ona saldıran bir söylemler karmaşasını, böylesi bir yıkıcı kopmayı üstlenmek değildir. Kültürün gerçek önemini kavrama ve bireysel söylemlerin farklılaştırıcı çatısını, insanların temsil ettikleri değerlerinin imgesellerini ve daha da ötesinde tarihle, hafızayla yüklü fakat bizim dışımızda görünmezcesine hareket eden gerçeğe saygı, simgeseli bireysel güç üzerinden imgeselleştirmenin yegane yoludur. Ansal bir araya gelmeler, Aydınlanma'nın akılcılığı abartışı yüzünden bütün ilerleme, gelişim, kültürel toplum ideallerini çöpe atan bir cemaatleşme, liberal sol aymazlığı ile düşünümsel bir –kapitalist- örgütlülük içerisinde gerçekleştirilmeye çalışıldığında; tarihsel kendiliğindenlik, kurucunun iletişim ortamını sağlayıcı ve doğal olarak başka'ya saygıya evrilme pozisyonu, toplumların bütün bireylerinin etkisinin olduğu simgesel düzenin çoğul ve değişken ortamı, bir araya gelmelerin, saf gelecekten şimdiye düşmelerin mevcut olmayan fakat gerçek olan biçimleri yok sayılmış olacaktır. Böylece simgeselin, imgeselleştirilmesinin, insansılaştırılmasının, kültüre açılmasının yolu da kapanır çünkü devrimler, düzen değiştirme denemeleri başka'nın, saf geleceğin ekonomisinin şimdi'nin imleyenler ağına dahil olmasıyla, bilinçdışı yön göstericilerin işin içine girmesiyle, simgesel düzenin içinde fışkırmaya hazır siyah altın benzeri bir alt-yapılanma, kopma eğilimi hazır olduğunda vuku bulur. Bütün bunlar bireysel söylemin de gücünü aşar, düşünümselliğin planlarını da. Böylesi söylem alanlarının varlığı kültürü yalnızca geriye götürecektir.

Bu kültürel-gözlük, bireysel üzerinden simgeseli/gerçekiği tahakküme altına almaya çalışan tek gözden bakma hali, gelecek açısından da çıplak göz (düşünümsellik olmayan bütün biçimler) açısından da yalnızdır. Yabancılaşma, karmaşa, nesnelliği yitirme ve geçmişten bir hınç, intikam kültürü doğması, bireyleşme yerine dinsel cemaatleşmenin ülkeyi sarması Türkiye'nin bütün alanlarında son dönemlerde yaşanan bir hastalık ve yalnızlaşma durumu değil midir? Kültürel-gözün bu tip temsilcileri yalnızca çokluk içerisinde birey olabilir ve ancak iktidarın desteğiyle yaşama hazzını sürdürebilir, oysa yalnız başlarına onlar yoktur, hep bir gürültüye, sese ve yabancılaşmaya ihtiyaç duyarlar. Kendisi için-de varolamayanın, toplum içinde varolmaya çalışması güce arzunun dayanılmaz işaretidir ve güç her zaman için bireyselliğin elde tutamadığı, kontrol edemediği mecralara savrulan bir hortumu andırır.

Gerçek-te olmayan bireysellik üzerinden topluma akan bu söyleme biçimleri, bu çok ile yalnızca var olabilen kuru düşünümsellik ve çıplak gözsüzlük (ki düşünümsellik-olmayanlar yaşamın saf özü olduğu oranda yaşamsızlığı temsil eder) üzerinden toplumsalın alanında sergilenen sınır tanımazlık, hukuksuzluk, mevcut ve baskın kültürel analizin, boyunu aşan yerlerde ayaklarının yere değdiğini iddia edercesine yüzmesi değil midir? Olayın temsilleri üzerinden bir yargılayıcı konumuna geçen böylesi bir düşünümselliğin, kültürel gözün bireysel ve zenginleştirici düşünümün alanını terk ederek, bir yapı, toplumsal bir tahakküm,

herkes için bir hakikat biçimi olma sevdasıdır sözkonusu edilen. Esasında yararlı olan minör düşünümsellik, tarihin unutulmuşlarını, ayrıntılarını ifşa etme ve bunları genel bir söyleme ve tartışma içeriğine ve onun yapılandırılmasına evrilir göründüğünde çatlamalar başlar. Gelecekten gelen, yaşanmakta olanı sürekli besleyen olay ve onun artçı uzantıları bu geçmişe karşı -daha doğrusu onun temsillerine karşı- yürütülen hayaletimsi savaş içerisinde görünmez olur. Kültürün olanağının yok olmaya başladığı andır bu. Temsiller, geçmişin kendisi değilken, düşüncenin temsillerini yaşamın biricik okunuşu olarak bir hesaplaşma ve o hesapta ideolojik bir yoğunlaşma haline döndürmek sığlığın, kültürel sığlığın da belirtisidir ve tam da bu nedenle geçmişin eleştirel bir sürece tabi tutulması gerekir. Fakat bu süreç eleştiriyi ana madde haline getirmez, kendisini sonsuza kadar bölen bir kendiliğin tekrar eden yabancılaşmasını üstlenmez. Simgeselin imleyenlerine karşı gireceği külliyen bir mücadelenin kendisinin ve toplumun benliğine karşı doğrultulacağım bilir. Onu yapısal bir araç olarak kullanır ve minör durumları bir zenginlik olarak görerek, çıplak gözle bu minörlüğü besleyerek, varolana farklı bir şekilde bakmaya doğru yöneltir: ama bu bakış, şiddetin uzamına doğru görünmez bir ihlali doğurmaz. Medyadan, kamu kurum ve kuruluşlarına birçok önemli alanda iktidarın çeşitli müdahaleleriyle de desteklenen geçmişi düşünsel görünen söylemler üzerinden bir yeni-kayıt altına alma (olmayan bir geçmişin dokusunu canlandırma), geçmişin tekil karşılaşmalarını bulandırma, minörü baskın kılma ve farklı bir dinsel kumar içerisinde gelecek için tahakküm altyapısı kurma değil midir yaşanan? Bu yaşanan kültür-olayı; bir olaysızlık, çıplak-gözsüzlük ve yok sayan -geleceği, başka'yı- olduğu için geriye doğru giden bir travmatik çıkışsızlıktır: hem bir *aporia* hem de bir *impasse*'dır. Özellikle son zamanlarda yargının da bu geriye-gidişli, şimdiye yansımayı beceremeyen tahakküm alanlarının çekimine sokulmaya çalışılması işin en umutsuzluk verici yanıdır... Peki, kültürel gözün bu düşünümsellikte kalan (ki bize göre bu sahte bir düşünümselliktir esasında) bu tür bir geçmiş-okumasına neden karşı çıkıyoruz?

Kültürel göz doğası gereği bir sonradan-okumayı kayıt altına alabilir ancak, Hegel'in çok haklı bir biçimde belirttiği üzere düşünce ancak *olanın üzerine bir düşünmedir*: fakat karşısında olanın üzerine bir düşünme olduğunda ancak yaşamı ilerleten olay olabilir bu düşünme. Ancak eylemle, bakışla, duymayla, hissetmeyle ilişkili olduğunda bu düşünme, yaşamı sarsabilir, ona başka bir renk verebilir. Geleceğin saf belirlenmemişliğine bir kapı aralayarak insan olan bizlerin geleceğini özgür bırakabilir. Karşısında olmayanın üzerine şimdinin değer yargıları üzerinden bir düşünme, bu durumda geçmiş üzerine düşünüm ruhundan, başka'ya saygısından ve olayın capcanlı muhteşemliğinden yoksundur. Geleceğe açılacak kapı yerine, geçmişin kapılarını baltayla kırmaya varacak kadar şiddet dolu bir geçmiş kültürü karşımıza getirildiğinde, bu soyutluk bir hayalet görünümünde zihinlerimizi işgal ettiğinde, giderek kültürel gözün "başka", "kendisine bir yabancı" olarak gördüğü bir doğum çukuruyla yüzleşmek zorunda kalırız. Doğmuş olan bizizdir ve doğduğumuz mekan ve ona ait biricik olay şartları yok edilmek istenmektedir. Bu yüzleşmede, yüzleşilen ortada değildir, olay yoktur, yaşam çekip gitmiştir. Yüzleşme bittiğinde bize dair bir şey de kalmaz içimizde çünkü çukur bizi doğuran çukurdur, onunla tam bir kopuş gerçek bir travmanın başlangıcıdır.

Ölümlerin olduğu yerde ölçümü yapmak için kültürel gözün sığınacağı tek mağara vardır: "geçmişin temsillerinin kayıt altına alındığı, somutluktan yoksun düşünce soyutlamaları." Bu soyutlamalar bir roman içerisinde edebi bir zenginliğin konusu olabilirler elbette, bu soyutlamalar kimi köşe yazarlarının yazmak zorunda olduğu karakter sayısına erişilmesinde başarılı bir şekilde aracı da olabilirler, ya da insanların düşündüklerini söyleme özgürlükleri olarak tekil tezahürlerde karşılık da buluyor olabilirler, bulmalıdırlar da. Fakat iş tikelliğin

ve tekilliğin prangalarını atarak, şimdiyi geçmişin kanlı bir üretimine boyamak olduğunda, *düşünmek taraf olmaktır* diyerek söyleme özgürlüğü başka yaşam biçimlerinin aleyhine eyleme özgürlüğüne doğru dönüşmeye başladığında, geçmişin mirasını daha fazla üstlenenler ve geleceğe iyimserlikle bakmak isteyenler bu kanlı-şiddet dolu nefret karşısında, bu sözde-özgürleştirici gerçekte hasta edici baskılama başkaldırısında, yok olmaya ve korkmaya başladığında; başka'nın hakkı için ben'lerin mağarası tümden istila edildiğinde; kurucu simgeselliğin alanı salt bir imgeler ve özlemler hayaline feda edildiğinde; işte o zaman özgürlük, kültür, gelecek tehlike altına girmiş demektir.

Burada kadar kültürel gözün bu işi hakkıyla (olumsuz anlamda) yapması durumunda gelebileceğimiz noktaları açıklamaya çalıştık. Fakat farklı bir noktayı da vurgulamaktan çekinmememiz gerekiyor. Bazı durumlarda geçmişin yeniden okunması, ezilenler adına, kapitalizm karşıtlığında vuku bulduğunda ve kültürel göze çıplak gözün kitleselliği ve kendiliğindenliği, örgütlülüğü eklemlendiğinde tarihte devrim olarak anılan birçok olay meydana gelmiştir. Kısacası, kültürel göz tam bir yıkım ile tam bir devrim arasındaki ince noktalarda salmabilir, buna yeteneklidir fakat devrimin olanağı en azından tarihsel olarak çıplak gözle, Lacancı dilde simgeselle, dilin kendisiyle yapıcı bir ilişkinin de tarafı olmayı getirecektir: bahsettiğim üzere bu ilişkinin kendisi aynı zamanda gelecek ile, başka ile saf bir ilişkidir ve mevcut imleyen-düşünümler ile ölçülemez konumdadır: Ansallık, birden yoğunlaşma ve bastırmanın birden hafızaya çıkışı gibi özellikler sergiler bu konum. Burada bahsedilen konumdaki metafiziksel şiddet görünür bir şiddettir ve tarihsel kayıt altına alma biçimleri ve temsiller aracılığıyla unutulmamaya yazgılanır.

Öte yandan yeniden konuya dönecek olursak, Türkiye'deki kültürel gözün -burada yazı boyunca bahsedilen geçerli/baskın paradigma anlamında kültürel göz- liberal sol ya da muhafakazar demokratlık adına giriştiği denemeler bastırma, unutturma ve kendi cılız hakikatini egemen tahakküm yapma biçiminde cereyan etmektedir. Devrimin geldiği anda görünürlüğe bürünen şiddetinden daha üst boyutlarda bir ele geçirme bu cereyan etmede başroldedir. Zira buradaki tahakküm biçimleri kapitalist iletişim araçlarının da desteğiyle görünmez şiddet çeperleri ve bu çeperlerin yayılım alanlarını üretmektedir. Geçmişin bastırma, unutturma ve hakikat yok etme örnekleriyle dolu olduğunu söyleyen bu tarz bir gözün, en çok da kendi ruhunun inceliklerine, insan varoluşunun dengelerine, kültürün ve eğitimin önemine, yazı-olayının muhteşemliğine eğilmesi beklenirdi: oysaki akademisyenlerinden, gazetecilerine ve politikacılarına kadar büyük bir çoğunluk bireyleşme yerine cemaatleştirici, çatılaştırıcı ve başka'yı yoksayıcı, yazıyı, kültürel üretimi değersizleştirici hayatlar sürdürmektedir. İçlerinde kimileri böyle bir yaşam sürmese de, anlayamadığı, konumlayamadığı simgesel hayatın, gerçeklik düzeninin içinde bu hayat biçimlerin güçlenmesine izin vermektedir. Tutarlı bir şekilde minörlüğü ve saf bireyselleşmeyi savundukça, uzamı küçülen fakat düşüncesi farklı çeperlere ulaştıkça tahakküm dolu bütünselliğin içinde büyüyen -gerçekte yiten- bir boşluğun içindedir. Bu boşluk, onun minörlüğünün boşluğudur. Bu nedenle burada şimdiye kadar kültürel göz olarak anılanın gerçekte bir kültürel göz olmadığını, geleceğe ve yaşama bir kültür olayını, bir yazı olayını bahşedemeyeceğini anlamalıyız. Mevcut aydın, entelektüel tipinin Türkiye'de neden gerçek bir kültür ortamı yaratamadığını ve bu ortamın varolan gerçeklik düzeni üzerinde ciddi anlamda dönüştürücü bir emeği neden doğuramadığını hep birlikte bu açılardan da sorgulamamız yerinde olacaktır...

Çıplak göz -ki, çıplak göz, yaşamın olmuşluğuna, insanın arzularına, gelecekte olanla yapılacak karşılaşmalara, hakikatin zamansallığına, dünya-içindeki varlığımıza, yaşama istencimize doğrudan bağlıdır ve bize düşünümsel-olmayan bütün gelecek ufuklarını sunar- geç-

mişin tıpkı bir gelecek gibi değerlendirilmesi açısından yalnızca yaşanmakta olan biricikliğe bağlı hisseder kendisini: yazılmış, yayılmış, soyut temsiller yerine yaşamsal tezahürlere gözünü diker. Geçmişin yeni bir biçimiyle karşılaşacaksa, olayı duyar, hisseder, düşmanlık hislerini ondan uzaklaştırır, anlamaya, saf bir anlamanın eşiğine gelmeye çabalar: bunu bize kadar taşınan gizliliğin üstünü açarak yapar ve onu farklı bir geleceğin zengin olay malzemesi içine karıştırır. Bilir ki, geçmişin olaylarına karşı, orada şimdi açısından haksızlıkmış gibi görünen birçok olaya karşı alacağı düşman, hınç taşıyan ve intikam alıcı bir tavırlar silsilesi geleceğini yaralayacak ve yaşanmamış olanı/geleceği bu duygular ekonomisinin melankolisine teslim edecektir. Bu teslim olma, gelecek için yas tutma, düşüncenin ve duymanın saf geleceğe biçtiği özgürlük, dostluk, arkadaşlık ve hayal kurma işlevlerinin önüne geçip, bütün ben'leri kurban ettiğinde, kültür ölümün kucağına atılmış demektir ve ölümün kucağında olanlardan ne bir özgün kitap, ne bir özgün düşünce biçimi, ne dünyanın ışığının buradan yayılmasını sağlayacak özgün bir yaşam deneyimi, toplamında gerçek bir kültür olayı, ne de zamansızlaşacak bir yazı olayı beklenebilecektir: daha tam bir deyişle, onlardan alınan ve onların bize verdikleri çıplak göz için hatırlaması ve unutmaması gereken bir yas biçiminden başka bir şey olmamıştır, olmuyor ve olmayacaktır. Yas tutmak, yaşam içerisinde, olay anında ya da olayın kısa bir süre sonrasında gerçekleştiğinde anlamlıdır, değerlidir: bütün yaşam boyunca tutulan yas ise, ölene de ölüme de insana da saygısızlıktır. En önemlisi sürekli yas ve bu yastan doğan ele geçirici söylemsel şiddet hali duyulmak için bekleyen yaşama, olaya, başkasına ihanettir. Olayla karşılaşmayı, yaşamla biricik gerçek teması, başka ile olan ölümcül değiş tokuşu ve ondan doğacak hakiki saygı ekonomisini biz doğrudan çıplak göze borçluyuz. Bu çıplak gözün, Batı Metafiziği'nin kimi zaman pek de katılmadığımız bir okunuşu bağlamında -ışıkta olmayanın, düşünsel olmayanın ve yaşamsal olanın hakkının teslim edilişini ve yoğun bir çözümlemesini- Blanchot, Levinas, Deleuze ve Derrida'da sıklıkla görüyoruz, duyuyoruz...

Burada not edilmesi gereken, fakat üzerinde çok fazla durmayacağımız bir başka nokta da, diğer kutbun da –rejimin sadık, donuk, kültürel-göz yoksunu destekçileri diyelim onlarabizim açımızdan desteklenemez bir düşünümsüzlükte olduğu ve saf tarihselliğin kuruculuğu ile aktarılan temsillerin gölgesinde, sorgulamaksızın, dünyayı, değişimi, kültürel etkinliğin özünü anlamaksızın öylece yaşamaya devam ettiğidir. Çıplak gözün önemi de ancak düşünümselliğin, olan üzerine düşünmenin, yazı-olayının ve bireyselleşmenin kültürel-göz etrafındaki perspektifleriyle olanaklıdır. Kurucuyu, bir'i, mevcut düzeni, iyileştirici gimleyenlerin uzağında bir donukluğa teslim etmek de kültürün, gelişimin, eğitimin önündeki temel engellerden birisidir. Simgesele yapılan bütünsel bir saldırı –ki yalnızca daha düşük bir simgesel doğuracaktır- karşısında simgeselin saf bir korunuşunun yanında da yer almıyoruz. Onu özgürleştiren, kültüre, insana ve saf başka ile geleceğe açan bir bütünsel bakış, hakikat –zamanla beslenen hakikat- gözü, kültürel göz olmadan Türkiye olduğu yerde, sorunlarını çözemeden, dünya medeniyetlerinin ardından nal toplayarak saymaya devam edecektir. Böylesi bir statükoculuk da, devletin saf korunuşu karşısında bireyi, geleceği kurban etmektedir. Bu kurban etme, simgeselin daha da çok simgeselleştirilmesi demek olacaktır ki, kültürün ölüm seviyelerinde direndiği bir noktada, biz insani imgeselliğin taraftarları olarak bunun da karşısındayız. Liberal sola ateş püskürürken, donuk ve halktan, kültürden kopuk bir geçmiş-sola da destek vermediğimiz kendiliğinden açıktır...

MonoKL, bu Kurgusuz Gelecek Okulu, çıplak göz ile gerçek bir kültürel gözün sentezinden doğacak bütün olaylara, bütün yazılara ve sonsuz ayrımı içerisindeki birleştirici bir kültür çatısına adanmıştır. Hem kendi içindeki gelişiminde hem de okuyucuları ile olan ilişkisindeki hareketinde giderek düşünce ve yazı kültürüne etki etmeye başlayan bir yük-

seklik deneyiminin ardına düşmüştür. Bu amacı giderek ete kemiğe bürümekten de memnuniyet duymaktadır. Bu yükseklik deneyimi, gerçekliği olduğu haliyle anlamaya çalışan, onun mevcutluğunu oluşun masumiyeti ve insanın ona eklemlenmesi üzerinden okuyan, başka'ya ve geçmişe saf saygının bir biçimi olan çıplak gözün/yaşam gözünün ve ona başka gelecekler yakıştıran, ona özgürlüğün, adaletin ve bütün açmazları içerisinde insan olma onurunun renklerini değer gören üstün ve devrimci bir düşünümselliğin tarafı mercekli gözün/kültürel gözün aralarındaki mücadeleden doğmaktadır. İkisi de özgün MonoKL deneyimi açısından vazgeçilmezdir, daha da vazgeçilmez olan ikisinin canlılığı, yazısı, teoriyle beslenen eylemi içindeki bu mücadelesidir. Bu bitimsiz mücadele yeni olayları ve karşılaşmaları zamanın hakikatsi deliklerinden içeri sızdırır ve zaman bu deliklerden nefes almayı sıklaştırdığında yeni kültürün doğumu hızlanır. Ancak bu mücadelenin doğru bir okuması, bu tanınma savaşının kışkırtıcı olaylarını insan bilincinin gelişime sunabilir. Ancak bu okumayla, kültürün ve insan olmanın sırları mevcut kayıt altına alma biçimlerinin en korkulanı olan kapitalist tahakkümün insanı köleleştiren, tektipleştiren ve demokrasi, özgürlük, liberalizm söylemleri altında birey olmaktan çok bir bağımlı hasta olmaya iten mekanizmalar aleyhine ifşa edilebilir:

MonoKL, kapitalist yaşam biçiminin karşısındadır; kültürün, yaşama ve düşünme, karşılaşma ve kimseye karışmama (ne benlik içerisinde erime ne de kişiliğin başka'ya kurban edilişi anlamında) özgürlüğünün yanındadır.

MonoKL kapitalist ekonomi uzantıları içerisinde çalışanların yalnızca işlerini yapmaya daha çok yarayacak bir özgürlük etiği içerisinde konumlandırılmasına karşıdır. Geleceğin saf belirlenme mantığını taşıyan bir teknoloji hükümranlığı yerine, başka'ya olduğu kadar geleceğe de saygı duyulmasını sağlayacak araçsal bir teknoloji çatısının kurulmasını istemektedir. Bu çatının insanı robotlaştırmak yerine onun kendisini daha çok fark etmesini, kendisinin birey olarak bizatihi bir mucize-olay olduğunu kavramasını, biricik kültürel gelişimin imkanını sağlayacak şekilde yapılandırılmasını talep etmektedir.

MonoKL yapıların aktarımı dediği şey açısından nesiller arasındaki iletişimin, geçmişin temsilleri ve düşünce soyutlamaları denen şey üzerinden yapılmasının yanındadır: fakat bu temsillerin kültüre, geleceğe ve özgürlüğe hizmet etmesi dışında atacağı bütün nefret, hınç, bulandırma ve salt minörleştirme, yabancılaştırma eylemlerinin karşısındadır.

MonoKL, çıplak gözün statüko yanlısı tekliğinin de tam karşısındadır. Kültürün, salt geçmişin donuk temsilleri üzerinden bir yazgıya terk edilemez. Çalışmak, emek vermek, dünyayı ve gidişatı anlamak, mevcut ve yaygın analiz biçimlerini uygulamak ve onların daha da ötesine geçecek bir üretim, sanayi ve yazı kültürünü kurmak özseldir. Saf devletçi tarafın, köhne ve donmuş kalıp içerisinde hareketi, gelişimi yasaklayan bu tavrı kabul edilemez.

İnancımız geçmişin sabitlikleri olmadan hiçbir geleceğin, hiçbir kültürün korunamayacağı ve sağlam bir insan medeniyeti inşa edilemeyeceği yönündedir. Ama bu sabitliklerin kendisi zamansal/tarihsel oldukları anlamında hiçbir şekilde değişmez değildir. Sadece bütün yapılar arasında tanınırlığı ve iletimi sağlayacak kadar bilinir olmaları anlamında sabittirler: zincirin geride bırakılan halkası ile şimdideki ve ilerdeki halkaları arasındaki teması mümkün kılmaları bağlamında bir mevcudiyet biçimi olarak. Bu değişmeyecek hiçbir şey yok demektir, bir şartla: çöpe atılacak, hakikate eklemlenmeyecek de hiçbir şey yoktur. Ve bu eklemlemenin kendisi bütünde ve bütünün anlamına değişirken, parçaların canlı özleri orada öylece iletim ve aktarım açısından işlev görürler ve zamanın bir anı için sabittirler. Düğüm atıldıktan sonra özgür kalırlar.

Kant'ın transandantal dedüksiyon'da ben'in bir arada tutucu ve deneyimden gelmeyen birleştirici tamalgıya/apersepsiyona vurgusu –ki özgürlüğün en yüksek çözümlemelerinden birini sunar; Hegel'in kapsayarak aşma mantığına eklemlenen zamansal bir hakikat çatısı; Freud'un içimizdeki başkaların biçimi ve tasviri olarak bilinçdışı devrimi; Marx'ın varolanla yetinmeyen gelecekçi, özgürlükçü, kardeşlik yanlısı değişim yanlışı duruşu ve tarihsel okumada büyük açılımlar getiren sınıfsal okuması; Lacan'ın bireyin kuruluşunu simgesel, imgesel ve gerçek ve imleyen-imlenen ekonomisi üzerinden açıklama biçimleri; Blanchot'nun yazı ekonomisi içerisinde farkları, fark etmeleri, saçılmaları ve yaşam olarak dışarı düşüncesini dile getirmesi; Bataille'ın ihlali gelişimin olanağı ve gelecekteki düşünümsüz düşünümselliğin yegane biçimi olarak kavraması; Heidegger'in bir imkanlar ve duygusal kaygıların/endişelerin yansıması olarak insan varoluşu ve hakikatinin açılması olayı; Deleuze'ün olay olarak yaşam ve öngörülemeze açılmış felsefesi; Levinas ve Derrida'da gördüğümüz başka'nın algısına, isteğine, yargı olarak etik'e ve başka'nın duyuluşuna saf bir saygı,,, Dostoyevski'nin yaşam-içre saf dünyası, Kafka'dan modern dünyanın gerçek etiği vb...,,, işte MonoKL'un şu ana kadar beslendiği ve okulunda ele aldığı temel kaynaklar bunlardır. Ama daha önemli, daha temel bir kaynak vardır: o da bizlerin, okuyucuların, MonoKL'un yaşamlarıdır, yaşam olaylarıdır, yazının içindeki devinimimizdir: bu minik toplumdaki, bu yazı serüvenindeki birikimdir, eşsiz deneyimdir. O yüzden amacımız bu isimlerin tarafları olarak, genelde Türkiye'de yapıldığı üzere onların *Türkiye-şubeleri!!* olarak sahte bir söylem, etkinlik, eylem gücü yaratmak değildir. Arzumuz, düşüncenin bu en güçlü, en zengin isimlerinin bir izleyicisi olmak değil, onların düşünüm ufuklarından faydalanarak Türkiye'yi dünya üzerinden, kültürün bütün yükseklikleri üzerinden anlayan, onun kültür ortamına evrensel bir katkının ışığını düşürecek bir bağlam inşası yaratmaktır: bu kendimizi yaratmak ve üretmek demektir. Bu bağlam inşası içerisinde en büyük başarımız kendi tekil yaşamlarımızın yettiği ölçülerde kazandığımız deneyimleri bir araya getirmek ve paylaşmaktır. Bu bir araya getirme, geleceğe inanç olmaksızın, bu ortak çalışma ve niyetsellik olmaksızın MonoKL varolamazdı, olmayacaktır da.

Bu yüzden bir okuldur MonoKL, kendisini geliştirmeyi bir taklit, bir düşünce izleyiciliği olmaktan çıkarmak ve yazı ile eylem yaratmak, olmayanı gerçekliğin kalbine hakikati salmak olarak görür. Elbette ki beslenme kaynaklarına hakkını vermek ister MonoKL. Türkiye toplumunun potansiyel kültürel imleyenlerinden ve imlenenlerinden güç alarak, yaşamın buradaki olaylarıyla beslenerek, imkansızın içinden geçerek, kültürün içinde bizatihi ölerek ve yeniden dirilerek yapar bütün bunları.

MonoKL olacak bir devrimin ne gerillaları ne de planlayıcılarıdır zira yukarda söylendiği üzere böylesi radikal ola-gelmeler bireysel çeperleri ve toplum içerisinde az kalan bireylerin birleştiği bir çatıdan çıkmaz. Bunların çok ötesindedir. Ansallık, kendiliğindenlik, toplumsal bir uyanış ve yenilik için dinmek bilmeyen bir tutku, arzunun bedenleşmiş gerçeği, yaygın hakikat biçimlerinin mevcut gerçekliğe sığmayan mücadeleleri –kültürel ve toplumsal- devrimi önceler. Tam da bu devrim için ve devrimde olamayıştan ötürü, MonoKL şimdilik *kültürün gerillaları/olay dikişçileri* unvanını hak eder. Örgütlenmeyi yasaklamaz MonoKL, ama örgütlenmenin en tekil ikiliklerinde bile birey olmayı, farklı bir geleceğin taşıyıcısı olmayı, özgürlüğün saf başkalığını ve yazı ekonomisini arar: Her yerde kültürün silahlarıyla kuşanmıştır MonoKL. Ve bu düşünsel-yazısal silahları geliştirmekten, düşüncesini bilinçdışının karanlık sularına gömmek pahasına bile olsa beslemekten, kimi zaman bireysel yaşamın içindeki ezilmişlikten, suyun yüzüne çıkamayan derinlerin kabarcıklarıyla yetinmekten yılmayacaktır. Bu kabarcıklarla çevrili minik yaşam alanlarımızda, en içten, özgür, başkalıklarla ve en önemlisi hala gerçekliğin içine yeterince yerleşememiş arzularımızla deviniriz.

Şu ana kadar yaptığımız özel sayılar ve özel etkinlikleri yukarıdaki özlemler ve amaçlar doğrultusunda sürdürmeye devam edeceğiz. Bütün okuyucularımızı, okuyucularımız-olmayanları bu kültürel harekete destek vermeye çağırıyoruz. Türkiye'nin gerçek bir kültür ülkesi olduğu, hak ve özgürlüklere tahakkümün aracı olarak değil ama gerçek amaçlar olarak değer verildiği, dinsel cemaatleşmeler ve örgütlenme halleri yerine (ki üniversiteleri, gençliği saran bu yapı tehlikeli bir güç haline gelmiştir ve asıl niyetini saklamakta en az kapitalizm kadar ustalaşmıştır) bireysel ve bütünleştirici örgütlenmelerin geçtiği bir medeniyet diyarı olduğu saf geleceğe çok uzaklardayız,,, farkındayız bunun,,, fakat onun çok uzaklardan çağrılması için gereken güçlü sesin hepimizde var olduğunu bilmek bizi ayık, farkında ve acıya dayanıklı kılıyor. İnsan olmanın değeri, yazmanın okumanın ve yaşamı olduğu haliyle anlamanın yetileri için *kültür dikişçileri hareketi*, şehri abluka altına almış trafiğin gürültüsü içinde, bilinçleri ve dışarı denen bütün ortamları tahakkümüne almış kapitalist ışık/mağaza/tüketim gösterileri altında her şeye rağmen sürecek...

Önümüzdeki sayıda başka'ya saygının en özel filozofunu, **Emmanuel Levinas**'ı konu alacağız. Başka'nın yolculuğuna doğru eşsiz bir deneyim bizleri bekliyor...

Mevcut Kültüre Karşı Bir Gerilla/Kültür Dikişçileri Hareketi ya da Saf Geleceğin/ Başka'nın Aktarıcılarından Bir Kültür-Olayı: "MonoKL"... vardı, var ve var olacak... diyenler... diyecekler!

Başka ve Saflık Dolu Bir Gelecek Hayaliyle Hepinizi/Hepimizi Selamlarız

İçindekiler

Bilinç-dışından Konuşmanın Sanatı: "Jacques Lacan" ve Dışın Yakınlarında	**Yeşim Keskin**	2
Bilinçdışının Bir Yakını: Dağlarca	**MonoKL**	9
Mevcut Kültüre Karşı Bir Yazı-Dikişi ya da Saf Geleceğin/Başka'nın Aktarıcılarından Bir Kültür-Olayı: "MonoKL"	**Volkan Çelebi**	11
Lacan'a Giriş		
Jacques Lacan Bibliyografyası	**MonoKL**	24
Jacques (Marie Emile) Lacan Biyografisi (1901-1981)	**Karl Edward Jirgens**	26
Jacques Lacan Kuramının Genel Kavramları	**J.- D. Nasio**	48
Shoshana Felman, Lacan ile ilk karşılaşmam	**Shoshana Felman**	54
Lacan'in Listesi. Kayıp Eşyalar Listesi	**Elisabeth Roudinesco**	57
Lacan ve Edebiyat		
Konuşan Şey: Prosopopoeia, Ölüm İtkisi ve Dönüş	**Erin Felicia Labbie**	75
Jacques Lacan ve İçgörü'nün Serüveni, Çağdaş Kültürde Psikanaliz	**Shoshana Felman**	89
Arzu ve Ötelenmiş Travma (Lacan, Antigone ve Demokrasi)	**Kiarina Kordela**	101
Bir Okuma Deneyimi Olarak Jouissance: Lacan, Aktarım ve Edebiyat	**Hivren Demir-Atay**	113
Ses Vecd Ve Cezbe	**Ertan Arslansoy**	120
Lacan'da Konuşan Özne-Ben'in Konuşmayan Nesnesi	**Ufuk Üsterman**	125
Lacan'ın Dora Üzerinden Duras'a Saygı Duruşu	**Jean-Michel Rabaté**	127
Lacan ve Topoloji		
Psikanalizin Topolojik Ufku –ya da Lacan'la Birlikte Yapı Nasıl Tekrar Düşünülür?	**Sophie Mendelsohn**	145
Freud'un "Ruhsal Aygıt"ından Lacan'ın İlk Topolojik Şemalarına: Kopuş mu, Süreklilik mi?	**Pierre-Henri Castel**	157
Lacan ve Felsefe		
Lacan	**Ahmet Soysal**	217
İlk Bakıştan Önce: Lacan Ve Spinoza	**Miran Bozovic**	223
Dış-Yakınlığın Çıkmazı ile Dışarının Sorumluluğu Arasında: "Lacan ve Levinas'ta Başka"	**Volkan Çelebi**	234
Divandaki Efendi ile Köle	**Mladen Dolar**	250
Lacan'dan Beri, Bir Başka "Tedavi" Kavramı	**René Major**	266
Düşüncenin semptoma dönüşmesi (Tinin Semptomatolojisi): Lacan Hegel'e karşı mı Yoksa Onunla Birlikte mi?	**Raoul Moati**	303
Lacan'ın Düşüncesindeki Bir Eksik Üzerine	**Yücel Dursun**	365
Lacan'dan Kal-An Kan-T	**Nami Başer**	381

İçindekiler

Lacan ve Klinik

Lacan'ın Temel Fantazi Kavramına Bir Giriş — **Bruce Fink** — 388

Öznenin Serüveni, Bedenin Trajedisi: Ichspaltung — **Yeşim Keskin** — 399

Olağan Psikoz — **Thomas Svolos** — 410

Lacan'ın Kompleks Psikoz Kuramına Dair Kuramsal ve Terapötik Çıkarımlar — **Wilfried ver Eecke** — 416

Semptomun Uzantıları — **Geneviève Morel** — 431

Lacancı Klinik Pratiğin Çeşitlemeleri ve Sapmaları Nelerdir? — **Roberto Harari** — 458

Lacan ve Ölüm — **Meltem Kütahneci** — 465

Lacan ve Toplum/Politika

Psikanaliz ve Seçim Toplumu — **Renata Salecl** — 479

Öznellik ve Örgütlü Başka: Simgesel Otorite ve Fantazmatik Jouissance Arasında — **Yannis Stavrakakis** — 496

Gözetim ve Kötü Niyet — **Franz Kaltenbeck** — 516

Ben-lik - Başka Olmadan! — **Robert Pfaller** — 536

Lacancı Hakikatin Marksist Maddecilik Olarak Olası Ele Alınış Biçimini Önceleyen Düşünceler — **Lorenzo Chiesa** — 551

Lacan ve Cinsellik

Gerçek (Reel). Cins (Queer) Cinsiyet ve Politik Olana Yeni Tanımlar — **Susanne Lummerding** — 563

Cinsiyet, Serap mı Kurgu mu? — **Joan Copjec** — 575

Cinsellik ve Ontoloji — **Alenka Zupančič** — 589

Cinsel ilişki-sizlik — **Fiona Faraci** — 599

Başlangıçta Zevk Vardı... — **Özge Soysal** — 606

Lacan ve Sinema

Ölümle İlgili Yapacak Bir Şey. — **Kirsten Hyldgaard** — 611

Zamansız Uzam

Lacan'ın Aşkı İçin — **Jacques Derrida** — 623

Jacques Lacan'ın Kaygı Semineri'ne Giriş — **Jacques-Alain Miller** — 640

Lacan ve Diyalektik: Bir Fragman — **Fredric Jameson** — 661

Strateji — **Jean-Luc Nancy Philippe Lacoue-Labarthe** — 685

Hakikat: Zorlama ve Adlandırılamayan — **Alain Badiou** — 695

Günümüzde Tahakkümün Yapısı: Lacancı Bir Bakış — **Slavoj Zizek** — 707

Söyleşiler

Guy-Félix Duportail ile Söyleşi — **MonoKL** — 719

Alenka Zupancic ile Söyleşi — **MonoKL** — 727

Pierre-Henri Castel ile Söyleşi — **MonoKL** — 732

Jean-Michael Rabaté ile Söyleşi — **MonoKL** — 737

İçindekiler

Bruce Fink ile Söyleşi **MonoKL** 740

Yannis Stavrakakis ile Söyleşi **MonoKL** 742

Geneviève Morel ile Söyleşi **MonoKL** 749

Lacan'ın Kendi Yazıları

Televizyon **Jacques Lacan** 760

Bastırmanın Çekirdeği **Jacques Lacan** 764

Jacques Lacan'dan Cevap Düğümler ve Bilinçdışı **Jacques Lacan** 770

Sembol ve Onun Dinsel İşlevi Konusunda **Jacques Lacan** 772

Başkasından Başkasına **Jacques Lacan** 781

Sade ile Kant **Jacques Lacan** 790

Diğerleri

Lacan Sözlük 812

Uluslararası Lacan Kolokyumu 827

Gelecek Sayı Duyurusu 829

Abonelik 830

Kitap Haberi 831

Yazarlar Hakında 832

Lacan Sergisi 841

Jacques Lacan Bibliyografyası

-*Le séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud,* Paris: Seuil, 1975;

The Seminar, Book I. Freud's Papers on Technique, 1953-1954, ed. Jacques-Alain Miller, çev. J. Forrester, W. W. Norton & Co., New York, 1988.

-*Le séminaire, Livre II: Le moi dans la téorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse,* Paris: Seuil, 1978;

The Seminar, Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955, ed. Jacques-Alain Miller, çev. Sylvana Tomaselli, W. W. Norton & Co., New York, 1988.

-*Le séminaire, Livre III: Les psychoses,* Paris: Seuil, 1981;

The Seminar, Book III. The Psychoses, ed. Jacques-Alain Miller, çev. Russell Grigg, W. W. Norton & Co., New York, 1993.

-*Le séminaire, Livre IV: La relation d'objet et les structures freudiennes,* Paris: Seuil, 1994.

-*Le séminaire, Livre V: Les formations de l'inconscient,* Paris: Seuil, 1998.

-*Le séminaire, Livre VI: Le désir et son interpretation,* yayımlanmamış.

-*Le séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse,* Paris: Seuil, 1986.

The Seminar, Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960, ed. Jacques-Alain Miller, çev. Dennis Porter, W. W. Norton & Co., New York, 1992.

-*Le séminaire, Livre VIII: Le transfert,* Paris: Seuil, 1991.

-*Le séminaire, Livre IX: L'identification,* yayımlanmamış.

-*Le séminaire, Livre X: L'angoisse,* Paris: Seuil, 2004.

-*Le séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Paris: Seuil, 1973.

The Seminar XI, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, ed. Jacques-Alain Miller, çev. Alan Sheridan, W. W. Norton & Co., New York, 1977.

-*Le séminaire, Livre XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse,* yayımlanmamış.

-*Écrits,* Paris: Seuil, 1966.

Écrits: A Selection, çev. Alan Sheridan, New York: W. W. Norton & Co., 1977.

Écrits: The First Complete Edition in English, çev. Bruce Fink, New York: W. W. Norton &

Co., 2006

-*Le séminaire, Livre XIII: L'objet de la psychanalyse*, yayımlanmamış.

-*Le séminaire, Livre XIV: La logique du fantasme*, yayımlanmamış.

-*Le séminaire, Livre XV: L'acte psychanalytique*, yayımlanmamış.

-*Le séminaire, Livre XVI: D'un Autre à l'autre*, yayımlanmamış.

-*Le séminaire, Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, Paris: Seuil, 1991.

The Seminar XVII, The Other Side of Psychoanalysis, ed. Jacques-Alain Miller, çev. Russell Grigg, W. W. Norton & Co., New York, 2007.

-*Le séminaire, Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*, yayımlanmamış.

-"L'étourdit" *Scilicet* 4.

-*Le séminaire, Livre XIX: ... ou pire*, yayımlanmamış.

-*Le séminaire, Livre XX: Encore*, Paris: Seuil, 1975.

The Seminar XX, Encore: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge, ed. Jacques-Alain Miller, çev. Bruce Fink, W. W. Norton & Co., New York, 1998.

-*Le séminaire, Livre XXI: Les non-dupes errent*, yayımlanmamış.

-*Le séminaire, Livre XXII: R.S.I. Ornicar?* 2, içinde.

-*Le séminaire, Livre XXIII: Le sinthome, Ornicar?* 6, içinde.

-*Le séminaire, Livre XXIV: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre, Ornicar?* 12/13, içinde.

-*Le séminaire, Livre XXV: Le moment de conclure.* Yalnızca bir bölümü basılmıştır: "Une pratique de bavardage," *Ornicar?* 19, içinde.

-*Le séminaire, Livre XXVII: Dissolution, Ornicar?* 20/21, içinde.

-*Le séminaire, Livre XXVI: La topologie et le temps*, yayımlanmamış.

-*Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, ed. Joan Copjec, trans. Jeffrey Mehlman, W. W. Norton & Co., New York, 1990.

-*The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1968.

Jacques (Marie Emile) Lacan Biyografisi (1901-1981)

Karl Edward Jirgens
İngilizce Çeviri: Mert Kireçci

Ek Okuma

❑Lacancı psikanalizin yandaşı ve karşıtı çok sayıda Fransızca yorum ve tarihçeye ulaşılabilir. Lacan'ın İngilizce çevirilerinden bazıları: *Ecrits* (1977), *Four Fundamentals of Psychoanalysis* (1973) ve iki ciltlik *The Seminar of Jacques Lacan.* (1988) Bunlar genel okuyucu kitlesi için büyük ölçüde anlaşılmaz kitaplardır. Lacan-yanlısı yorumlar arasında Stuart Schneiderman'm yazdığı *Jacques Lacan. The Death of an Intellectual Hero* (1983), Anika Lemaire'nin yazdığı *Jacques Lacan* (1977), Catherine Clément'in yazdığı *The Lives and Legends of Jacques Lacan* (1983) ve Sherry Turkle'ın yazdığı *Psychoanalytic Politics* (1978) sayılabilir. Lacan'ın Fransız entelektüel hayatına olan etkisi ve bağları konusunda en dengeli ve bilgilendirici kitap ise David Macey'in yazdığı *Lacan in Context* (1988)'dir.

❑Bowie, Malcolm, *Lacan,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

❑Clement, Catherine, *The lives and legends of Jacques Lacan,* New York: Columbia University Press, 1983.

Jacques Lacan, Fransız psikanaliz kuramında önemli bir yer tutar. Lacan'ın Ferdinand de Saussure'ün yapısal dilbiliminden etkilenerek Freudcu psikanaliz kuramını yeniden yorumlayışı çağdaş eleştiri kuramını derinden etkilemiştir. Karanlık tarzı birçokları için bir engel oluşturmaktadır ve dinleyici kitlesini psikanalitik öz-incelemeye benzer biçimde anlamı kurmaya teşvik eder. Lacan'a olan tepkiler tartışmalı olduğu kadar geniştir ve psikanaliz çevrelerinin dışına uzanarak Marxist, feminist, sinema, sosyal, mimari, medya ve edebi kuramlar konularındaki uzmanlardan gelen tepkileri de içermektedir.

Elisabeth Roudinesco, *'Jacques Lacan: Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée'* (1993; İngilizce'ye *'Jacques Lacan: Outline of a Life, History of a System of Thought'* olarak çevrildi) [*'Jacques Lacan: Bir Yaşamın Anahatları, Bir Düşünce Sisteminin Tarihi'* (1983)] ve *'La bataille de cent ans: Histoire de la psychanalyse en France'* (1986; İngilizce'ye 1990'da *'Jacques Lacan & Co.: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985'* olarak çevrildi) [*'Jacques Lacan ve Beraberindekiler: Fransa'da Psikanalizin Tarihi, 1925-1985'* (1986)] adlı kitaplarında Lacan'm yaşamını belgeler. Jacques-Marie Emile Lacan 13 Nisan 1901'de Paris'te doğdu. Orta sınıf bir ailenin en büyük oğluydu. Babası tüccar Alfred Charles Marie Lacan ve annesi ise Emilie Philippine Marie (kızlık soyadı Baudry) idi. Kızkardeşi Magdeleine-Marie Emmanuelle 25 Aralık 1903'te doğdu. En küçük kardeşi Marc-Marie (daha sonra Marc-François oldu) ise 25 Aralık 1908'de doğdu. Lacan'ın çocukluğu baskıcı bir Hristiyan ortamında ve Paris'te aynı mahallede yaşayan büyükbabası ve büyükannesi ile kayınlarının da karıştığı düzenli aile kavgalarının ortasında geçti. Mahallenin çoğunluğu orta sınıftı ve yemek işinde iyi bilinirlerdi. Sirke, salamura yiyecekler, hardal, ithal konyak, rom ve kahve

satarlardı. Lacan'ın baba tarafından büyükbabası Emile Lacan zorba biriydi. Lacan'ın babası Alfred Lacan ise sevecen ve hoşgörülü bir adamdı. Lacan'a büyükbabasının adı verilmişti. Büyük Emile'in genç Jacques-Emile'e psikanaliz kuramının ve edebiyat yorumlarının temelini oluşturacak "Baba-nın-Adı" kavramını esinlemiş olması muhtemeldir.

Lacan 1931'de adli tıp diploması alarak adli psikiyatr olmaya hak kazandı ve 1932'de doktor ünvanı aldı. Meslek yaşamının başlarında modern sanattan etkilendi ve özellikle sürrealist okuldan birçok sanatçıya da ilham kaynağı oldu. Bir klinik psikolog olarak gelenekdışı yöntemler kullanmakla suçlandı. 1953'te başlayan ve genellikle Sainte-Anne hastanesinde verilen seminerleri birçok Fransız ve yabancı entelektüeli çekerek Lacan'ın ününü artırdı. Her "seminer" neredeyse bir yıl süren bir dizi halka açık konferanstan oluşuyordu. Lacan, Jean-Bertrand Pontalis'ye yayımlanmamış konferanslarının özetlerini *'Bulletin de Psychologie'*de yayımlanmak üzere yazmasına izin vermiştir. Lacan, damadı Jacques-Alain Miller'e da seminerlerinin düzenlenmiş transkriptlerini yayımlama izni vermiştir ve bunların neredeyse yarısı kitap biçiminde ya da Miller'm dergisi *'Ornicar?'*da yayımlanmıştır. Lacan'm kültür eleştirisine ve özellikle edebiyat eserlerini analiz etmeye başlaması ona uluslararası ün kazandırmıştır. Gelenekdışı görüşleri, arkasında kuramı ve pratiğine ilişkin birçok çözülmemiş soru bıraktı. Lacan'm kadın cinselliğine olan tavrı, meşhur kibri ve entelektüel kabiliyeti onu çevreleyen tartışmaları besledi. *'Jacques Lacan: The Death of an Intellectual Hero'* (1983) [*'Jacques Lacan: Entelektüel Bir Kahramanın Ölümü'*] (1983) adlı kitabında Stuart Schneiderman (Lacan'ın tek Amerikan psikanalizanı) Lacan'ın kasıtlı olarak sürdürdüğü duygusuz tarzının bir Zen ustasınınkine benzediği yorumunda bulunur. Sigmund Freud gibi Lacan da hümanist özgür irade kavramına karşı çıktı ancak Freud'un aksine bütünsel benlik görüşünü reddetti. Freud'un sözü (*speech*) biyolojik bir gereksinimin görünüşü olarak gördüğü yerde Lacan sözün bilinçdışı kaygılar ve arzuları açığa çıkardığını iddia etti.

Lacan, insan psişesinin (ruhunun) erken yıllarda bir aynayla (veya yansıtıcı bir yüzeyle) karşılaşma sonucu şekillendiğini ileri sürer. Aynayla karşılaşma iki tanımayı (*recognition*) içerir. Birincisi; özne aynada, çocuk olarak kendi fiziksel bütünlüğünün ilk defa farkına varır. Öznenin, idealleştirilmiş kendi-imgesiyle (*self-image*) ilk karşılaşması temelde narsisistçedir. Aynayla karşılaşma egonun gelişiminin ve öz farkındalığı (*self-awareness*) başlamasında katalizör görevi görür. İkincisi; bir yansıtma edimi yoluyla özne aynadaki hayali (*spectral*) başkayı yanlış biçimde arzu nesnesi olarak tanımlar. Aynadaki imgeye ilişkin bu *méconnaissance* ya da yanlış tanıma öznenin psişesindeki *spaltung*'u (boşluk ya da yarılmayı) artırır.

Özne, ayna evresine eşzamanlı olarak dili edinir. Lacan öznenin kimliğini söylem düzeyinde tanımladığını savunur. Dil bir yapı olarak; aynayla olan karşılaşmada aynasal imgenin öznenin temsili olması ama kendisi olmamasına benzer şekilde düz değişmeceli (metonomik) bir işlev sunar. Bunun gibi, sözcükler şeyleri karşılar ama şeylerin kendileri değildir. Bu formülasyonun içinde; imlenen bir şey değil, dilin bir yönüdür. Lacan'ın imlenenin imleyenin altına kaymasına yaptığı gönderme dilin genellikle sözel olandan (*literal*) başka şeyleri gösterdiğini ima etmektedir. Arzu düz değişmeceyi (metonimi) harekete geçirir. Özne (bilinçdışı olarak) bir türlü yakalanamayan arzu nesnesini, söylemin (dilsel ifadenin) sonu gelmez düz değişmeceleri veya anlamlandırma zincirleri yoluyla kovalayıp durur. Böylelikle, bir öznenin rüyalarını ve söz örüntülerini (*speech patterns*) (tekrarlayan söz figürleri, dil sürçmeleri, espriler) incelemek yoluyla öznenin "imgeselindeki" yarığı veya boşluğu belirleyen bilinçdışı arzu örüntüleri ve kaygılar aydınlatılabilir.

Freud gibi Lacan da bireylerin üçlü Oidipal kompleks yoluyla sosyalleştiğini iddia eder: "baştan çıkarma" evresinde özne arzu nesnesinden yani anneden etkilenir, "birincil sahnede" (*primal stage*) özne annesinin babayla olan cinsel birlikteliğinin farkındadır ve "hadım" evresinde babanın "Hayır!"ına yani anneye cinsel erişimi engelleyen yasaya iğdiş edilme tehdidi eşlik eder. Babanın "yasası" ya da "Baba-nın-Adı", arzuyu "anneden" Lacan'nın *büyük Başka* (*grand Autre*) dediği şeye doğru yönlendirir. Böylelikle "Başka" her zaman bir boşluğu ya da eksikliği imler. Lacan terimi iki parçaya ayırır: alışılagelmiş anlamıyla farklı olma durumunun yanısıra, *küçük başka* (*petit autre*) egonun bilinçdışının (başka bir sözcükle: imgeselinin) uzantısıdır ve yanlış biçimde kişinin aynadaki imgesi olarak tanınır. *küçük başka* arzunun yansıtılabileceği yerdir. *büyük Başka*'nın kökleri ise simgeseldedir (dilin bilinçli alanında) ve söz ile arzunun yeri (*locus*) olarak düşünülebilir. Bu Başka, öznenin imgeselinde yer alan ve kendini simgesel alanda imleyen fiziksel bir kendilikten ziyade saf bir imleyenin varsayımsal (*hypothetical*) yeri veya boşluğudur. Lacan bilinçdışının Başka'nın söylemi olduğunu iddia eder. Bu Başka asla yakalanamaz çünkü arzunun doğası öyledir ki arzu nesnesine hiçbir zaman erişilemez. Doyurulmamış arzular öznenin psişesinde *Spaltung*'a yol açar. Buna karşın Lacan Freud'un Oidipal kompleks kuramını biyolojik olarak okumaz. Daha ziyade Oidipal kompleksi dil ile ilişkisinde ele alır. Örneğin; "Baba-nın-Adı"ndaki "yasa" özneyi toplumsallaştıran dilsel bir fenomendir.

Lacan için üç Oidipal evre dolaysız olarak üç psişik düzey ya da "kayıt" (*register*) ile ilişkilidir. "İmgesel"; ayna aşaması sonucunda egonun biçimlenmesiyle başlayan bilinçdışındaki (örneğin; bellek, rüyalar ve sanrılar) çeşitlemelere karşılık gelir. İmgesel, bir dil gibi yapılanmıştır. (İmgesel, *imgelem* anlamına karşılık gelmemektedir) Eğer biri bilinçdışının bulmacaya benzer örüntüsünü okursa öznenin ya da analizanın arzularını, kaygılarını ve travmalarını tanımlamak olanaklıdır. Simgesel düzey; bilinçli söylemin (dile getirilmiş veya düşünülmüş) alanıdır ve bilinçli zihin ile dilsel düzeninin düz değişmeceli değişimlerine karşılık gelir (Simgesel, yaygın olarak anlaşıldığı gibi *simgecilik*teki anlama karşılık gelmemektedir). Böylece öznenin söz yoluyla topluma girişine izin verir. Ve son düzey, gerçek; bir sabitlik işlevi sunar ve dilin ötesindedir; dile getirilemeyen ve bazı durumlarda sanrısal olandır. Gerçek, yanlış bir diyalektik türüdür: bir Mobius topolojisiyle; maddesel ile psişik olanı, bilinemezle açıklanabileni, *Innenwelt* (içdünya) ile *Umwelt*'i (dışdünya) birleştirir. Nesnelerin ve deneyimlerin dile getirilemez dünyası olarak düşünülebileceği gibi simgesel düzende eksik olan olarak da düşünülebilir. Bu nedenle, gerçeğe yaklaşılabilir ancak asla ele geçirilemez. (Bu terimin "*gerçeklik*" sözcüğünün alışılagelmiş anlamıyla pek ilgisi yoktur).

Lacan'a göre tüm diller fallusa yapılan göndermeyle belirlenmiştir. Böylece fallus evrensel imleyen haline gelir. Freud'un aksine, Lacan *fallus* ile erkek cinsel organını kastetmez. Daha ziyade dilbilimsel ve düz değişmeceli bir mevcudiyet (*presence*) olarak anlaşılır ve bu da ancak (asla ulaşılamayan) arzu nesnesi yoluyla giderilebilen, varlığın çekirdeğindeki yokluğa (*absence*) (*manque à être*) işaret eder. Bu eksik erkeksi deneyim için de kadınsı deneyim için de geçerlidir. Dil aracılığıyladır ki özne, arzunun eksik nesnesinin mevcudiyetini harekete geçirmeye çalışır. "Başka" olarak dil, arzu nesnesini harekete geçiren bir fetiş olarak işlev görür. Lacan, Başka'nın dilbilimsel yerinin (*locus*), psikanaliz sırasında öznenin varoluşuna ilişkin sorunun farkedilebileceği bölge olduğunu söyler.

Lacan'ın edebiyat eleştirisine olan katkıları sınırlıdır ancak önemlidir. Önemli edebi metinlerin çözümlemelerini yapmıştır: Sophokles'in yazılarını (*'Kral Oidipus'*, *'Antigone'*) bilmeceler ve etiğe gönderme yaparak değerlendirmiş; William Shakespeare'in *'Hamlet'*ini (1600-1601) Başka veya arzu nesnesi olarak anne ile olan bağı içerisinde incelemiş; James

Joyce'un *'Finnegans Wake'ini* (1939) ise babanın "yasası" veya "Baba-nın-Adı"na tepki olarak dilden *zevk alma (jouissance, enjoyment)* çerçevesinde yorumlamıştır. Lacan 1955'te Edgar Allan Poe'nun *'Çalınan Mektup'u* (*'The Purloined Letter'*) (1845) üzerine verdiği *"Çalınan Mektup' Üzerine Seminer" ("Le séminaire sur 'La lettre volée,'")* başlıklı seminerinde, kurgunun kendi kurallarını yarattığını ve dili anlaşılabilir bir düzen içinde sistemleştirmeye çalışan "simgesel"in veya insan bilincinin işleyini örneklendirdiğini ileri sürer. Lacan; Samuel Beckett, Roland Barthes, Jacques Derrida ve Michel Foucault da dahil olmak üzere birçok yazar üzerine yorumda bulunmuştur.

Lacan'ın düşüncesini etkileyen Freud dışındaki kişilere birkaç örnek vermek gerekirse, bunlar; Sophokles, Quintilian (retorik biçim), Benedict de Spinoza (etik), Immanuel Kant (doğruluk ve akıl), Marquis de Sade (arzu), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (diyalektik), Ferdinand de Saussure (imleyen ile imlenen arasındaki ilişki), André Breton (sürrealizm), Roman Osipovic Jakobson (dilbilim), Martin Heidegger (*Dasein*/Orada-Varlık), Kurt Gödel (matematik ve topoloji) ve Claude Lévi-Strauss'dur (yapısalcı antropoloji). Lacan birçok postyapısalcı edebiyat eleştirmeninin kuramlarını da etkilemiştir. Derrida, Paul De Man, Geoffrey Hartman ve Gayatri Chakravorty Spivak gibi yapısökümcü düşünürlerin Lacancı kurama tepkileri karışık olmuştur. Derrida da (*'Of Grammatology'nin (1976') 'The End of the Book and the Beginning of Writing'* kısmında) (*'Gramatoloji Üzerine'*nin (1976) *'Kitabın Sonu ve Yazmanın Başlangıcı'* kısmında) Lacan da (*'Ecrits'*deki (1966) *'The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis'* yazısında) (*'Ecrits'*deki (1966) *'Psikanalizde Söz ve Dilin İşlevi ve Alanı'* başlıklı yazısında) [*'Ecrits'* 1977'de *'Ecrits: A Selection'* (Yazılar: Seçmeler) olarak İngilizce'ye çevrildi] öznellik ve bilince ilişkin sorulara farklı yollardan, dili, anlamı ve metnin üstünlüğünü temel alan yorumlarla yanıt verirler. Marxist eleştirmen Louis Althusser, *'İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları: Bir Araştırmaya Doğru Notlar'* (*'Lenin and Philosophy'*de [*"Lenin ve Felsefe"*de], 1971'de bir araya getirilmiştir) başlıklı denemesinde Lacancı kuramı dil ve toplumdaki güç arasındaki ilişkiye uygular. Lacan'ın Başka kavramı ise sömürgecilik sonrası dönemle ilgili tartışmalarla ilintilendirilmiştir. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, Lacan'ın kuramlarına kısmi bir yanıt olarak yazdıkları kitapları *'L'Anti-Oedipe'* (1972; İngilizce çevirisi *'Anti-Oedipus'*, 1977) [*'Karşı-Oidipus'ta* (1972)] psikanaliz-karşıtı bir konum alırlar. Philippe Sollers'in editörlüğünü yaptığı *Tel Quel* dergisinin Parisli yazarlarının birçoğu Lacan, Barthes, Derrida ve Julia Kristeva'dan esinlenmiştir.

Lacan, gençliğinde Adrienne Monnier'nin meşhur kitap dükkanı Shakespeare & Co.'yu sık sık ziyaret ederdi. Kitaplar ve Monnier'nin okuma serileri aracılığıyla André Gide, Jules Romains ve Paul Claudel gibi yazarları keşfetti. Dadaizm ve sürrealizmden etkilenen Lacan, edebiyat eleştiri dergisi *Littérature*'ü keşfetti ve Breton ve Philippe Soupault gibi radikal yazarlarla tanıştı. Lacan, Joyce'un *'Ulysses*'ini (1922) ilk defa Shakespeare & Co.'daki okumalarda duydu. Giderek asileşmeye başladı ve Hristiyan değerlerini reddetti. 1923 dolaylarında Freudcu kuramı keşfetti ve sağcı grup *Action Française*'in kurucusu Charles Maurras'nın fikirlerinden derinden etkilendi. 1925 dolaylarında yaptığı Friedrich Nietzsche okumaları dini reddetme kararını güçlendirdi. Küçük kardeşi Marc-Marie'nin Benediktin keşiş olmak istemesine öfkelendi ve ona yol göstermede başarısız olduğunu hissetti.

Bu sıralarda Freudcu psikanalize olan tıbbi ve entelektüel bakış açıları çatışma halindeydi. Tıbbi psikanaliz; dinamik psikiyatri (Zürih okulu), Pierre Janet'nin modelleri (Freudcu okulun rakiplerinden) ve Henri Bergson'un (Freud'un kuramlarının bir çeşitlemesi olan) yaklaşımından oluşuyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Fransa, Almanların bakış açılarına direnç gösterdi. Freud'un cinsellik üzerine olan öğretisi evrensel değil, Alman bir

psişe tasarımı olarak değerlendirildi. Lacan önce nöroloji, sonra psikiyatri eğitimi gördü ve 1927'den 1931'e kadar Paris'teki psikiyatri kliniklerinde kefalik (baş ile ilgili) ve zihinsel (*mental*) hastalıkların klinik tedavisi üzerine çalıştı. Kendilerini seçkinci olarak gören bir grup genç doktorun arasına katıldı. Bu entelektüel topluluk organikçi (Tüm hastalıkların ve hastalık belirtilerinin, zihni ve psişik bozuklular da dahil somatik kaynaklı olduğunu ileri süren görüş) psikoloji görüşlerini beğenmiyor ve devrimsel politik modeller tasarlıyorlardı. Bu topluluğun üyeleri kendilerini diğer öğrencilerden ayıran yüksek bir konuşma tarzını benimsiyorlardı. Lacan'ın öğretmenleriyle ilişkileri gergindi. Eğitmeni Gaëtan Gatian de Clérambault delilik ve hakikat, akıl ve akıldışı/mantıksızlık, tutarlılık (coherence) ve hezeyan (*delirium*) arasındaki bağlantılar üzerinde Freud ve sürrealistlerle hemfikirdi. Clérambault'nun Lacan'ın Temmuz 1931'de *'Semaine des hôpitaux de Paris'de ('Paris Hastanesi Haftalık Bülteni')* yayımlanan, ilk kuramsal metni *'Structures des psychoses paranoïaques' ('Paranoid Psikozun Yapısı')* üzerinde büyük etkisi vardır. Makalenin yayımlanışının ardından Clérambault, Lacan'ı eser hırsızlığıyla suçladı ancak Lacan bu iddiayı çürüttüğü gibi asıl Clérembault'nun kendisinden çaldığını iddia etti.

1930'lu yıllarda Lacan; sürrealizmi, Salvador Dali'nin paranoya üzerine olan kuramlarını ve Breton'un manifestosunu takip etti. 1931'e gelindiğinde klinik psikiyatriyi, Freudculuğu ve sürrealizmi sentezlemişti. Georges Politzer'in *'Critique des fondements de la psychologie'sinden (1928)* [*'Psikolojinin Temellerinin Eleştirisi'*nden (1928)] etkilenen Lacan, psişenin bilinç ve bilinçdışının, sosyal çevre ile girdiği diyalektik oyun yoluyla şekillendiği yollu Freudcu görüşü izleyerek bir paranoya kuramı oluşturdu. Psikiyatride yazdığı başarılı doktora tezi *'De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité' ('Paranoid Psikoz ve Kişilikle İlişkisi')*, Librarie E. Le François tarafından 1932'de basıldı. Bu tezde "Aimée" vakasını analiz eder ve psikotik süperego nedeniyle kendini-cezalandırmaya götüren bir paranoya olduğu sonucuna varır. Lacan burada Spinoza'nın *'Ethica'*sından (1677) esinlenerek fenomenolojik bir yöntem uygulamıştır. Lacan'ın fiziksel fenomen ve psişik olaylar arasında kurduğu bağlantılar onu "Başka" kavramına götürdü. Lacan'm tezi geleneksel değerlere olan saldırısını olumlayan entelektüeller ve psikologlar tarafından övgüyle karşılandı. Patafizikçiler, Marxistler ve sürrealistler de dahil olmak üzere Parisli muhaliflerin gözbebeği haline geldi. Dali, sürrealist dergi *'Le Minotaure'*un (1933) ilk sayısında Lacan'ın mekanist-karşıtı duruşundan övgüyle söz etti. 1933'te Alexandre Kojéve'in Hegel üzerine olan seminerlerine katıldı. Lacan, Georges Bataille ve Raymond Queneau gibi Parislilerle birlikte katıldığı Kojeve'in konferanslarında Hegel'in fenomenolojisinden oldukça etkilendi. Tezinin başarısının keyfini süren Lacan evlenmeyi uygun gördü. Hristiyanlık-karşıtı görüşlerine rağmen Marie-Louise (Malou) ile kilise töreniyle evlenmeyi kabul etti ve Blondin'de 29 Ocak 1934'te evlendiler.

1934'te Lacan Societé Psychanalytique de Paris'deki (Paris Psikanaliz Çevresi ya da SPP'deki) Freudcu eğitimci analistlerden Rudolph Loewenstein'ın yönetiminde sarsıntılı bir analize başladı. Lacan SPP'nin etkin bir üyesi oldu ve özel ofisini açtı. 1936'da, Marienbad-Çekoslovakya'da, Uluslararası Psikanaliz Birliği'nin (International Psychoanalytic Association, IPA) 14. toplantısında *'Le stade de miroir' ('Ayna Evresi')* başlıklı yazısını okudu. 10 dakika sonra süresi bitti ve konuşması kural gereği, IPA başkanı Ernest Jones tarafından durduruldu. Konuşmasının ardından pek fazla tartışma olmadı ve Lacan düş kırıklığına uğradı. Bu yazının yazıldığı sıralarda Lacan ve karısı ilk çocuklarını yaptılar. Caroline Marie Image 8 Ocak 1937'de doğdu. Image'ın adı *imago*'ya, Lacan'ın bildirisindeki temel ögeye yapılan bir göndermeydi. *'Le stade de miroir'* Lacan'ın *'Ecrits'*sinin ilk cildinde yayımlandı (*'Yazılar'*, 1966).

1930'ların ortalarında Nazizm çoğu Yahudi olan psikanaliz dünyasını tehdit etmeye başladı. Katolik olarak yetiştirilen, Cizvitler tarafından eğitilen Lacan'ın kuramları bir Hristiyan ethos'unu ortaya çıkardı. Böylelikle Lacan hareketin hem içinde ve hem de dışındaydı. Aykırılığı sürrealistler ve diğer sanatçılardan esinlenen redçi duruşuna uyuyordu. Şeylerin hem içinde hem de dışında olma durumu hayatı boyunca yinelendi ve kendini Lacan'ın muhalif, "aforoz edilmiş" konumunda ortaya koydu. Nazizm yükseldikçe, psikanalitik kurum geriledi. Freud 3 Haziran 1938'de Viyana'dan firar etti ve IPA'nın yönetimini tek başına Jones'a bıraktı. 1938'de, yaklaşmakta olan savaşın baskısıyla ve analizin gelenekdışı yöntemi üzerine olan tartışmalara rağmen Lacan SPP'de eğitimci analist ünvanı aldı.

İkinci Dünya Savaşı SPP'yi alt üst etti. Albert Camus, Jean-Paul Sartre ve Simone de Beauvoir'ın aralarında yer aldığı bir grup yeraltı entelektüel *Café de Flore*'da toplanmaya başladı. Kısa süre sonra aralarında Lacan, Sollers, Bataille, Pablo Picasso, Henri Ey, Alberto Giacometti, André Malreaux, Maurice Merleau-Ponty ve Maurice Blanchot'nun da bulunduğu diğer Parisliler de toplantılara katılmaya başladı. Entelektüel maya, artan askeri saldırganlıkla karşılaştı. Freud'un yazıları sansürleniyordu. Lacan savaş sırasında hiçbir şey yayımlamadı. SPP üyelerinin çoğu Almanlar gelmeden Fransa'dan firar ettiler. Yalnızca Françoise Dolto ve John Leuba Paris'te kaldılar. Lacan, Val-de-Grâce Hastanesi'ndeki askeri psikiyatri koğuşunda çalışmaya başladı. Daha sonraları savaş sırasında Fransa'daki retorik tartışmaların nevrotiklerin gerçekliğe karşı bir savunma olarak kullandıkları dile benzediğini iddia etti. Lacan'ın ikinci çocuğu Thibaut, 27 Ağustos 1939'da doğdu ve bundan kısa süre sonra, 23 Eylül'de Freud Londra'da öldü. Lacan'ın Marie-Louise'den olan üçüncü çocuğu Sibylle 26 Kasım 1940'ta doğdu. 1941'de bir süredir eşi Georges Bataille'dan ayrı yaşayan Slyvia Bataille, Lacan'ın dördüncü çocuğu Judith'i doğurdu. Marie-Louise Lacan boşanma talebinde bulundu.

1948 ile 1960 arasındaki dönem Lacan'ın çalışmalarının ikinci dönemi olarak bilinir. Lacan dilbilime odaklanmaya başlamıştır. 1948'de Melanie Klein ve Anna Freud arasındaki çekişmeden faydalanmaya çalışır. Klein'ın yenilikçi yöntemleri Lacan'a hitap etmektedir. Freud'un kızı Anna Freud ise sözde meşru Freudculuğun koruyucusudur ve Kleincı psikolojiyi sapma olarak görür. Lacan, psikanaliz kurumunu hedef alan "psikanalizin ilerleyişi üzerine" olan konuşmasına destek bulmak için Klein'la görüştü. Böylece Anna Freud'u atlatarak ayna evresi, egonun paranoyak yapısı ve baba ile olan Oidipal özdeşliğe ilişkin kuramlarını açıkladığı 'L'Agressivité en psychanalyse' ('Psikanalizde Saldırganlık') adlı konuşmasını, Mayıs 1948'de Brüksel'deki 11. Fransızca Konuşan Psikanalistler Kongresi'nde (Congrès des Psychanalystes de Langue Française) sundu. Lacan 1949'da Zürih'te yapılan IPA konferansında 'Le stade de miroir comme formateur de la fonction du Je' ('The Mirror Stage as Formative of the Function of the I') (Ben'in İşlevinin Biçimlendiricisi olarak Ayna Evresi) ile ayna evresine ilişkin tartışmalarına geri döndü. Egonun id üzerindeki önceliği savı da dahil olmak üzere "Anna Freudcuların" ego-psikolojisine saldırdı. Diplomatik olarak Anna Freud'un ego-temelli savunma mekanizmaları görüşünü destekledi. Ne Freud ne de Klein Lacan'ın görüşlerini benimsedi ancak Klein potansiyel bir ittifakı sezmişti. Ancak Lacan'ın kendine hizmet eden tavırları ona karşı döndü. Klein'ın *'Die Psychoanalyse des Kindes'* ['Çocukların Psikanalizi' (1932)] adlı kitabını Almanca'dan Fransızca'ya çevirmeyi önerdi ancak analizanlarından René Diatkine'e ilk yarısını çevirtti. Klein, Françoise Boulanger ve Jean-Baptiste Boulanger'den ikinci yarı üzerinde çalışmalarını istedi ancak Boulanger'ler kendi çevirilerini Lacan'ınkiyle karşılaştırmak isteyince yetiştiremedi. Çeviriyi kaybetmişti. Klein bunu öğrendiğinde Lacan güvenilirliğini kaybetti ve olası bir ittifak da çökmüş oldu.

1951'de Lacan SPP'nin başkan yardımcısı oldu ve Slyvia Bataille'ın Paris'teki apartmanında haftalık seminerler vermeye başladı. Klinik çalışmaları SPP ve IPA'da giderek tartışmaya yol açmaya başladı. Değişken ve kısa süreli çalışmaları SPP'nin uygulamalarını düzene koyması konusundaki ısrarıyla sonuçlandı. Bunu yapmaya söz verdiyse de talimatları görmezden geldi. 1953'te Lacan'ın yaşamında önemli değişiklikler oldu. Boşanmasının ardından Bataille ile evlendi. SPP başkanı Sacha Nacht'ın kovuşturulmasının ardından Lacan geçici başkan oldu. Aynı yıl SPP'deki tartışmalar ve politik kavgalar öğrenciler arasında huzursuzluğa neden oldu ve Lacan eleştirilerin hedefi haline geldi. Lacan'ın başkanlığına olan güvensizliğin ifade edildiği tartışmaların ortasında, içlerinde Daniel Lagache, Juliette Favez-Boutonier ve Dolto'nun da bulunduğu birkaç destekçisi Fransız Psikanaliz Topluluğu'nu (Société Française de Psychanalyse, SFP) kurmak üzere SPP'den istifa etti. Kısa süre sonra Lacan'da SPP'den ayrıldı ve SFP'ye katıldı. Burada önemli bir konferans verdi: *'Le symbolique, l'imaginaire et le réel'* [*'Simgesel, İmgesel ve Gerçek'* (1953)]. Bu üç kavram psişeyi betimleyişinin temelini oluşturdu.

Lacan'ın gelenekdışılığı psikanaliz çevrelerinde dikkat çekmişti ve 1953'te SPP'den istifasından dolayı IPA üyeliğinin geçersiz olduğu haberini aldı. Öfkeli Lacan, Eylül 1953'te 16. Fransız Psikanaliz Topluluğu Kongresinde *'Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse: Discours du congres de Rome et Reponse aux interventions'* (*'The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis: Discourse at the Congress in Rome and Answer to the Interventions'*) (*'Psikanalizde Konuşma ve Dilin İşlevi ve Alanı: Roma Kongresi Konuşması ve Müdahalelere Yanıt'*) başlıklı bildirisini sundu. Bildiri eleştirmenlerine çıkışıyor ve müttefiklere çağrı yapıyordu. Ancak sesli olarak okunamayacak kadar uzun olduğu için katılımcılara basılı olarak dağıtılmıştı. *'Roma Konuşması'* ya da *'Roma Raporu'* uzunluğu değişebilen ya da "noktalamalı" analitik seansları över ve psikoloji ile dilbilim, matematik ve yapısalcı antropoloji arasında bağ kurar. Deneme 1956'da *La Psychanalyse* dergisinde yayımlandı ve 1968'de Anthony Wilden tarafından *'The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis'* adıyla İngilizce'ye çevrildi. (Kendiliğin Dili: Psikanalizde Dilin İşlevi). Rapor analistler ve hastalar arasındaki ilişkileri de yeniden değerlendirir ve analistin (dinleyen) sessizliğinin, hastanın analisti bir dinleyici konumuna sokmaya çalıştığı bir "aktarım" edimine yol açtığını ileri sürer. Lacan'ın görüşleri dilbilim, imleme dizgeleri ve bilinçdışının işlevini vurguluyordu ve daha genç akademisyenlerin ilgisini çekti.

Kasım 1953'te Lacan, 27 yıl devam edecek olan halka açık seminerlerinin ilkini düzenledi. Bu seminerler bir dinleyici kitlesi toplamasına ve ününü yaymasına yardımcı oldu. İlki, *'Les écrits techniques de Freud, 1953-1954'*ün (kitap olarak 1975'te basıldı ve 1988'de *'Freud's Papers on Technique, 1953-1954'* olarak İngilizce'ye çevrildi) [Freud'un Teknik Üzerine Makaleleri]'nin nükteli bir dili vardır ve Freud'un vaka çalışmaları ile direnç, aktarım, analitik teknik üzerine sorular ve dilbilim, felsefe, teoloji ve mistisizm bağlamlarında ayna evresi üzerinde odaklanır. Lacan, Freudcu psikolojinin yıkıcılığı üzerine olan görüşlerini sürrealistler ve Georges Bataille'ın esinlediği fikirler ve Friedrich Nietzsche üzerine olan okumalarından hareketle doğrulamaya çalışıyordu. 1954'te Freud'un öğrencisi Carl Gustav Jung'u ziyaret etti. Dönüşünde Lacan ziyareti hakkında konuşmadı. 1954-1955 yıllarında Lacan ikinci semineri; *'Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-1955'* (1978' de basıldı; 1988'de *'The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis'* olarak İngilizce'ye çevrildi [Freud'un Kuramında ve Psikanaliz Tekniğinde Ego]'yu verdi. Bu konferansın odağı Freud'un *'Jenseits des Lustprinzips' (1920;* 'Haz İlkesinin Ötesinde'), *'Massenpsychologoie und Ich-Analyse'* (1921, *'Grup Psikolojisi ve Ben Analizi'*) ve *'Das Ich und das Es'* (1923, *'Ego ve İd'*) olacaktı ancak bunun yerine Platon, İncil, Molière, Poe,

Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, Lévi-Strauss ve sibernetiği kaynak olarak kullanan (daha sonra *"Le séminaire sur 'La lettre volée'"*de geliştireceği) "L Şeması"nı sundu.

L şeması Freud'un ego, id ve süperego üçlemesini değiştirmeyi hedefliyordu. Bu üçlemeden hareket eden şema sonunda Z şekline dönüşür ve adını Yunan harfi *lambda*'dan alır. Şema özneyi (S, subject) egoya (o), küçük başkaya (*o'*) ve büyük Başka'ya (*O*) bağlar. Özneyi (ya da analizanı) merkezsiz olarak tanımlar. (Yani özne yalnızca S noktasında değil, şemanın tamamındadır.) Bu şemada analizan daima ego ve aynasal imge arasındaki imgesel eksen tarafından bölünmüştür. S simgesi Almanca Es (Freudcu terminolojide Id) için kasıtlı olarak kullanılan bir sözcük oyunudur. Lacan id'in itkilerinin özneyi tanımladığı ve kendilerini rüyalar, espriler ve dil sürçmeleri gibi dilin bilinçdışı kullanımlarında ortaya koyduklarını hatırlatır. İmgesel "dil duvarı"ndan geçmek zorunda olduğu için Başka'nın söylemi özneye kesintili ve çarpıtılmış biçimde ulaşır. L Şeması, Lacan'ın kuramındaki bir köşetaşını, imgesel ve simgesel arasındaki karşıtlığı gösterir. Bu şema aynı zamanda analistin terapi sırasındaki konumunu büyük Başka ya da (O)'nun yeri (*locus*) içinde gösterir. Lacan başlangıçta Başka'nın yerinde (*locus*) anne figürünün bulunduğunu çünkü çocukla ilk ilişki kuranın o olduğunu söyler. Ancak Oidipal kompleks ve iğdiş edilme evresi sırasında çocuk anne figüründe penis olmadığını keşfeder ve bu Lacan'ın Başka'daki eksikliğin (hadım edilmiş veya eksik Başka'nın sembolü üzeri çizgili büyük O'dur) farkındalığı olarak tanımladığı şeyi başlatır. L Şeması Lacan'ın kuramı için vazgeçilmez bir temel oluşturdu. Kuramları iyi karşılandıysa da Lacan IPA standartlarına uymayan, değişken uzunluktaki analiz seansları nedeniyle eleştirilere maruz kaldı.

1955'te II. Seminer'in bir parçası olarak SFP'ye *'Psikanaliz ve sibernetik ya da Dilin Doğası Üzerine'*yi sundu. (*'Psychanalyse et cybernétique, ou, De la nature du langage'*) (*'Psychoanalysis and Cybernetics, or, On the Nature of Language'*) Sibernetik ve soyutlama süreci üzerine olan bu makale kökensel [primordial] dilin (mevcudiyete *–presence-* ve yokluğa *–absence-* karşılık gelen 0 ve 1 birimlerini kullanan) sibernetik dile benzediğini öne sürer. Richard Coyne [*'Technoromanticism: Digital Narrative, Holism, and the Romance of the Real' (1999)*] [Teknoromantizm: Dijital Anlatı, Bütüncülük [Holizm] ve Gerçeğin Romansı (1999)] gibi dijital medya kuramcıları Lacancı kuramı dikkate almışlardır.

Lacan'ın *'Ecrits'*de *'The Freudian Thing, or The Meaning of the Return to Freud in Psychoanalysis'* olarak çevrilen *'La Chose Freudienne, ou Sens du retour à Freud en psychanalyse'* [*"Freudcu Şey ya da Psikanalizde Freud'a Dönüşün Anlamı"*] başlıklı yazısı 1956 yılında *'Evolution Psychiatrique'de* yayımlandı. Bu yazı Freudcu kuramı Saussurecü dilbilimle birleştirir ve Jung ve Freud'un 1909'daki New York yolculuğuna ilişkin anekdotu içerir. Özgürlük Anıtı'nı gördüklerinde Freud Jung'a "Onlara vebayı getirdiğimizin farkında değiller" der. Freud uzmanları bu anekdotu ne doğrulabiliyor ne de yalanlayabiliyor. Gerçek veya değil, bu olay Lacan'ın yıkıcı tavrını ortaya koyar ve üstü kapalı olarak seans sırasında sessizliğini koruyarak konumunu kadavralaştıran/cesetleştiren ["cadaverize"] ve böylece ölümün mevcudiyetini imleyen analistin işlevine imada bulunur. Bu ima hem Oidipal komplekste "ölü Baba"ya hem de psikanalizin "ölü Baba"sı Freud'adır. Lacan'ın psikolojiye nedensiz yere veba olarak göndermede bulunması, psikanalitik kurumun muhafazakar, mekanik işleyişine karşı kendi patafizik ve sürrealist tavrını açığa vurmaktadır.

Aydınların dikkatini çekmiş olan Lacan, en çok ilgilendiği ve bilgi sahibi olduğu konuya yöneldi: paranoya. 1955-1956 yıllarında üçüncü seminerini verdi: *'Les Psychoses, 1955-1956'* [*'Psikozlar, 1955-1956'*] (1981'de yayımlandı; *'The Psychoses'* olarak 1993'de İngilizce'ye çevrildi). Burada psikodinamiğin temel imleyeni olarak *"Nom-du-Père"*'i

(*"Baba-nın-Adı"*nı) ele alıyordu. 1950'lerdeki erken dönem yazılarında, "babanın adı" (tiresiz ve küçük harfli) ifadesi Oidipal kompleks sırasında ensesti yasaklayan babaya gönderme yapıyordu. Bu kavram Freud'un *'Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden under der Neurotiker'* (1913; İngilizce'ye 1918 yılında *'Totem and Taboo: Resemblances between the Lives of Savages and Neurotic'* olarak çevrildi) *['Totem ve Tabu: İlkel ve Nevrotiğin Yaşamlarındaki Benzerlikler'* (1913)] adlı kitabındaki mitik [efsanevi] babadan türemektedir. 1956'ya gelindiğinde *'Les Psychoses'*de Lacan kavramı kullanırken büyük harf kullanır ve araya tire koyar. Bu *"Nom-du-Père"*in temel imleyen olarak anlaşılması gerektiğini ve sonrasında gelen tüm başka anlamları [signification] olanaklı kıldığına işaret etmektedir. "Baba-nın-Adı" özneye (onu adlandırarak ve dilin simgesel ve toplumsal düzeni içine yerleştirerek) kimlik verir ve babanın Oidipal "Hayır"ını gösterir. Lacan; Freud'un, Baba imleyenini (Yasanın koyucusu olarak) ölümle ilişkilendirdiğini iddia eder. Babanın katli aynı zamanda öznenin kendini yaşam boyu Yasa'ya bağlayarak edindiği yükümlülüğün verimli bir anıdır. Böylece simgesel Baba, Yasa'yı gösterdiği sürece aynı zamanda "ölü baba"dır. Lacan psikozun (ya da paranoyanın) varolabilmesi için öznenin "Baba-nın-Adı" ile sembolik bir karşıtlık içinde olduğu psikotik bir yapıya sahip olması gerektiğini belirtir. Lacan analizini Dresden'deki yargıtayda hakim olan ve paranoid sanrılarının bir günlüğünü tutan Daniel Paul Schreber'a dayanarak temellendirir. Freud'un bu günlük üzerine olan analizini Lacan incelemiş ve Shreber'in psikozunu tetikleyenin çocuğunun olmaması olduğunu ve yüksek mahkemeye seçilmesinin bu etkiyi artırdığı sonucuna varmıştır. Öznenin babalık eksikliği ve "Baba-nın-Adı"'ndaki yetke simgesel karşıtlığa girmiştir.

Daha sonraları, onikinci semineri, *'Problèmes cruciaux pour la psychanalyse'*de ('Crucial Problems for Psychoanalysis', 1964-1965 [*'Psikanalizin Önemli Problemleri'*]'nde Lacan üçlü Borromean düğümüne gönderme yaparak psikotik yapıda artık gerçeğin, simgeselin ve imgeselin bağlantılı olmadığını anlatır. Psikotik ya da paranoid öznelerde, imleyen ve imlenenin sanrısal metaforda sabitlendiği noktaya varılana kadar imlenen imleyenin altından kaymaya devam eder. İmlemdeki/anlamdaki [signification] bu kayma Derrida'nın *'Tel Quel'*in 1968 Kış-Bahar sayısında yayımlanan *'La Pharmacie de Platon'*undaki (*'Platon'un Eczanesi'*) *mythos* ve *logos* tartışmalarında karşılığını bulur. Lacan nevrotiğin dil içinde yaşadığı ancak psikotiğin dil tarafından ele geçirildiği sonucuna varır. Psikotik hastalar için "konuşma tedavisi" konusunda uyarır; çünkü serbest çağrışım üzeri örtülü psikozu tetikler. Tüm sağaltımlar psikoz olasılığını belirlemek için hasta ile yüz yüze görüşülmesiyle başlamalıdır. Freud gibi Lacan da paranoya ve şizofreni arasında ayrım yapar ancak Lacan'ın dilbilime olan eğilimi paranoid öznelere olan büyük merakında ortaya çıkar.

Lacan'm imlem/anlam ve dil üzerine yaptığını vurgu, ilk defa 1957'de *'La Psychanalyse'*de yayımlanan *"Le séminaire sur 'La lettre volée'"*de ["'Çalınan Mektup' Üzerine Seminer"de] ortaya çıkar. Poe'nun kısa öyküsünde "Baba-nın-Adı"'ndaki yetkenin çökmesini analiz eden bu seminer, dilin kendisi tarafından harekete geçirildiği şekliyle deneyime postyapısal bir edebiyat eleştirisi sunar. Bu seminer bakışın [gaze] rolünü ve imleyen olarak mektubun yer değiştirmesini inceler. Lacan'ın imleme/anlamlandırma sistemi [signifying system] özerkliği üzerindeki ısrarı onu "mektubu" (*lettre*) yalnızca bir ileti olarak değil aynı zamanda alfabetik bir karakter (*lettre*), gizli bir anlaşma, fallus ve kadın bedeni olarak yorumlamaya götürür. Lacan, Mısır resimyazılarının [hiyerogliflerinin] yüzyıllarca anlaşılmadan kalması gibi yer değiştiren mektupların kendi içlerinde anlamsız olduğunu söyler. Böylelikle, her imleyen, özne/analizan tarafından deşifre edilinceye kadar anlamsız bir "mektup" olarak kalır. Lacan bir mektubun her zaman varması gereken yere ulaştığını çünkü mesajların çarpıtılmış biçimde de olsa (L Şeması'nda tanımlanan koşullardan geçtikten sonra) kaçınılmaz

olarak gönderene geri gönderildiği sonucuna varır. Lacan'ın psikolingüistik Poe okuması psikanalizin kendisinin bir alegorisi haline gelir. Gönderme çerçevesi ve cinselliğe olan bakışı Derrida'nın 1975'te *'Poetique'* dergisinde yayımlanan *'Le facteur de la vérité' ('The Purveyor of Truth')* (*'Hakikat İmalatçısı'*) yazısında yapısökümcü bir saldırıya maruz kalmıştır. Derrida fallusun evrensel ve transandantal imleyen olarak değerlendirilmesine karşı çıkar ve Lacan'ın okumasının söz yoluyla hakikatin ortaya çıkmasına [revelation of truth through speech] öncelik verdiğini öne sürer. Derrida, Lacan'ı narsisizm ve "imgesel"in ayrıntılarının önemine vurgu yapmadığı için de eleştirir. Lacan'ın semineri, John P. Muller ve William J. Richardson'ın *'The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading'* (1988) [*'Çalınan Poe: Lacan, Derrida ve Psikanalitik Okuma'* (1988)] adlı kitaplarının konusunu oluşturur. Bu kitap seminerin İngilizce çevirisini de içermektedir. *"Le séminaire sur 'La lettre volée'"* Lacan'ın psikanaliz çevrelerinin dışındaki dinleyici kitlesini arttırmıştır.

1950'ler ve 60'larda Lacan; Kojève, Heidegger, Lévi-Strauss, Jean Hyppolite, Paul Ricoeur, Althusser, Foucault, Deleuze, Derrida ve Roman Jakobson gibi Parisli ve Paris'e yakın entelektüellerle ilişkilerini geliştirdi. Dilin bilinçdışının bir ürünü olduğu görüşü dilbilimciler ve yapısalcılar arasında yaygın bir görüştü. Jakobson'un psikoloji-karşıtı [antipsikolojik] bilinçdışı görüşü Freudcu değildi ancak yine de Edmund Husserl'in eşikaltını [subliminal] bilinçdışı bilginin deposu olarak gören görüşünü izliyordu. Jakobson'a yanıt olarak Lacan imleyen ile "Baba-nın-Adı" arasında bağ kuran bir kuram oluşturdu. Bu bağ, babanın yetkesini ve bir vakadaki Freud'u bile şaşırtan evlat tepkisini açıklıyordu. Lacan bu bulgularını *'La Psychanalyse'*in 1959 sayısında *"D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose"* [*'Psikozun Olası Bir Tedavisinden Önce Yanıtlanması Gereken Bir Soru Üzerine'*] başlığıyla yayımladı. Bu yazı *'Ecrits II'*de (1975) yer almaktadır ve *'Ecrits: A Selection'*da (*'Yazılar: Seçmeler'*] *'On a Question Preliminary to Any Possible Treatment of Psychosis'* başlığıyla İngilizce'ye çevrilmiştir.

Öyle görünüyor ki Lacan'ın "Baba-nın-Adı"na olan ilgisinin kökleri zorba büyükbabası Emile Lacan'a ilişkin anılarına dayanmaktadır. Lacan'ın özneyi keşfi, SPP'nin nesne ilişkilerine olan odağına saldıran ve Freud'un nesne ile değil eksikliğiyle ilgilendiğini iddia ettiği dördüncü semineri *'La relation d'objet et les structures Freudiennes' ('Object Relations and Freudian Structures, 1956-1957') ['Nesne İlişkileri ve Freudcu Yapılar'da (1956-1957)]* devam eder. Lacan, eksikliği ya da boşluğu; hadım, Yasa ("Baba-nın-Adı"nda) ve Anne figürünün simgeselden (dil alanından) (dile getirilemez olan) gerçeğe olan geçişiyle de ilişkilendirdiği, imleyen olarak fallus ile ilişkisinde tartışır. Eşcinsel ilişkileri baba figürünün "eksiği"ne bağlar ancak kadınların nesne ilişkilerini nasıl deneyimlediği konusunda spekülasyonla yetinir.

1957-1958'de Lacan beşinci semineri olan *'Les formations de l'inconscient' ('The Formations of the Unconscious')* (*'Bilinçdışının Yapılarını)* sunar. Bu seminer yayımlanmamıştır ancak Freud'un esprileri sözel açığa vurmalar/sözcelemeler [enunciations] olarak yorumlayan espri kuramına yanıt olarak getirdiği *graphe du désir* (*arzu grafiği*) kavramı için bir giriş oluşturması bakımından önemlidir. Örneğin; Lacan Freud'un *'Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten'* (1905; İngilizce çevirisi *'Wit and Its Relation to the Unconscious'* - 1916) [*'Nükte ve Bilinçdışıyla Bağlantısı'*]nda (1905) *famillionär* (benzer) sözcüklerle oynama üzerine söylediklerini iki terimin (*familiar* –benzer- ve *millionaire* –milyoner-) birleşimi olarak ele alır. Aşırıbelirli, eliptik, veya çokanlanlamlı anlam gibi konular arzu grafiğinde ortaya çıkar. Grafiğin temel hücresi artzamanlı imleme zincirini belirten bir eğri ile öznenin yönelimselliğini belirten nal şeklinde bir çizginin kesişmesinden oluşur. İki çizginin kesişmesi "Baba-nm-Adı"nda birleşen iki yasağın Oidipal biçimlenişini göstermektedir. İlki, çocuğun

fallik nesne olarak anne ile yeniden bütünleşmesini [reintegration] yasaklar. İkincisi ise (erkek) çocuğun anne ile (cinsel) ilişkilerini yasaklar. Oidipal komplekste hadım tehdidinden alternatif çıkış yolu çocuğun androsantrik (insanmerkezci) toplumsal yasa ve düzeni kabul ederek babanın egosu idealini benimsemesidir. Dil bu düzen için temeldir ve grafik bölünmüş özneyi (arzu nesnesi olarak anneyi değiştirmeye zorlanan özne) göstermektedir. 19-23 Eylül 1960'da Royaumont'daki *"Les colloques philosophique internationaux" (The International Philosophical Colloquium)* [Uluslararası Felsefi Kolokyum]'da sunduğu, *'Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'insconscient freudien' ('Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious') ['Öznenin Yıkımı ve Freudcu Bilinçdışında Arzunun Diyalektiği']* başlıklı konuşmasında arzu grafiğine geri döner. Bu konuşma yazı olarak *'Ecrits II'*de yayımlanmıştır. Bu kolokyumda Lacan, Hegel-karşıtı bir duruş benimser ve psikanalizde bir senteze varmanın nihai olarak olanaksız olduğunu ileri sürer. İmleyenin ortaya çıkışında (ki bu; imleyen ile imlenen arasında ya da arzu nesnesine karşıt olarak arzunun açığa vurulması/sözcelenmesi [enunciation] arasında bir yarık olduğunu imlemektedir) öznenin "Baba-nın-Adı"nda ebediyen bölündüğünü ekleyerek arzu grafiğini geliştirir.

Lacan'ın çalışmalarının üçüncü ve son dönemi kabaca 1960 ile 1980 arası olarak tarihlenebilir. Bu dönemi ıralayan, Lacan'ın odağının arzu grafiğinden çıkıp imgesel, simgesel ve gerçek kavramlarına geri dönüşüdür. Lacan daha sonraki düşünmelerinde arzu grafiğini bir kenara bırakma eğilimindeyse de *'Les formations de l'inconscient'* (*'Bilinçdışının Yapıları'*)nda ortaya konan Freudcu temel, düşüncesinin büyük ölçüde şekillendirmeye devam eder. Örneğin; Lacan seanslarının bir kısmı 1981 ile 1983 arasında *'Ornicar?'*da yayımlanan altıncı semineri *'Le Desir et son interpretation' ('Desire and Its Interpretation') ['Arzu ve Yorumu']* nda, *'Hamlet'*in bir arzu trajedisi olduğunu öne sürer. Hamlet'in ölü babasının imkansız bir kurtuluş arayışında olduğunu savunur. Başka olarak ölü baba (dilin bölgesi (*site*) ve hakikatin yeri (*locus*)) gerçeği adlandıran ve hakikati güvence altına alan imleyenden yoksundur. Lacan Gertrude'un annesine duyduğu arzuyu açgözlülük olarak ve Ophelia'nın eril bir arzu ağı içinde hapsoluşunu *a nesnesinin* (ya da küçük başka; arzu nesnesi ve fallik imleyen) semptomu olarak okur. Hamlet ve Ophelia ölümle birlikte gelen bir *aphanisis* (arzu kaybı) yaşarlar. Burada, Lacan eril/dişil arzunun fallus-merkezli ve bu yüzden asimetrik bir haritasını çıkarır.

*'Hamlet'*te ortaya atılan etik davranış sorunundan esinlenen Lacan, yedinci semineri *'L'Ethique de la Psychanalyse: 1959-1960'* (1992'de *'The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960'* adıyla İngilizce'ye çevrildi) [*'Psikanaliz Etiği'nde* (1959-1960)] psikanaliz ve çağdaş toplum için etik temeller kurmayı dener. *'L'Ethique de la psychanalyse'* Editions du Seuil tarafından 1986'da yayımlanır. Burada Lacan arzuyu hata (hem suç hem de boşluk –*gap*-) üzerinden işler ve günahın her zaman her yerde hazır ve nazırlığını vurgular (*ubiquitous*: her yerdelik). Analizin görevi analizanın arzusunun hakikatini (*truth*) keşfetmek üzere kendi id'iyle yüzyüze gelmesini sağlamaktır. Bu seminerde Lacan Şey'i [Thing] tanımlamak üzere Freud, Oidipus, Hamlet ve tektanrıcı Musevi-Hristiyan gelenekten yararlanır. Dilbilimsel bağlamda gerçeğe (real) yakın olan Şey, bilinemez *x*, simgeselleştirme ve imlemin/anlamın [signification] ötesinde olandır (Immanuel Kant'ın ding an sich [kendinde şey]i ile benzerlik gösterir). *Jouissance* (libidinal haz ilkesi) bağlamı içinde "Şey"; arzu nesnesi, kaybedilmiş ve bulunması gereken nesne, birincil Başka, ensest arzunun yasak nesnesi ve annenin bir bileşimidir. "Baba" simgesel olarak, inancın bedensiz [*disincarnate*/ölü] nesnesi olarak anlaşılmaktadır. Lacan, Kant ve Marquis de Sade'a ilişkin felsefi ve hedonist sorular sorar ve eşikaltının özellikle sanatçılar arasında Şey ile yaratıcı bir yüzleşme arayışını gösterdiğini ileri sürer. *'L'Ethique de la psychanalyse'* Tanrının ölümü, ölüm itkisini ve Antigone'nin durumu

gibi çok çeşitli konuları ele alır. Lacan etik üzerine olan bu seminerini geliştirmeye devam eder ve *'Critique'* dergisinin Nisan 1962 sayısında *"Kant avec Sade"* (*'Kant ile Sade'*) yazısı yayımlanır. Bu metin asıl olarak Sade'ın *'La Philosophie dans le boudoir'* ('The Philosophy of the Bedroom') [*'Yatak Odasında Felsefe'*sine (1795)] bir önsöz olarak yazılmıştır ve Sade'ın görüşleri ile Kant'ın *'Kritik der praktischen Vernunft'* (*'Critique of Practical Reason'*) [*'Pratik Aklın Eleştirisi'*nin (1788)] ortak bir okumasını önerir. Bu kışkırtıcı analizde, Sade'ın *jouissance'ı* emreden buyruğu ile Kant'ın arzunun bastırılması görüşü karşı karşıya getirilir ve Sade'ın "kötü" kavramı Kant'ın "iyi" kavramını eşdeğeri olarak okunur. Lacan'ın VII. Seminer'deki etik üzerine olan alışılmadık soruları ve *'Kant avec Sade'*daki "iyi" ve "kötü" tartışmaları; Nazizm ve Stalinizmin totaliter rejimlerinden uzaklaşmakta olan Avrupa'da karışık ve güçlü tepkiler bulmuştur.

VIII. Semineri, *'Le transfert dans sa disparite subjective' ('Transference in Its Subjective Disparity' - 1991;* Editions du Seuil tarafından *'Le transfert, 1960-1961'* olarak yayımlandı), *['Öznel Farklılığında Aktarım']*'da Lacan, Freud'dan esinlenir ve özdeşleşmenin üç halini tanımlar. İlki, Oidipal çekişme öncesi baba ile İlk-baba [*ur-father*. Ur almanca'da: ilk] olarak ilkel, ideal, ego-özdeşleşmesidir. İkincisi ise kendisini özneye vermeyi reddeden arzu nesnesi (olarak anne) ile gerileyici [regressive] özdeşleşmedir. Anne ile bir özdeşleşme oluşsa da Lacan küçük başka ve fallus ile olan eril ilişkilerin (öğretmen/öğrenci, baba/oğul) halen işlevsel olduğunu vurgular. Üçüncü özdeşleşme ise histeriktir: burada özne küçük başkada kendi durumunun farkına varır. VIII. seminer Platon'un *Symposium'unun* [*'Şölen'inin*] ve Sokrates, Alkibiades ve Agathon arasındaki ilişkilerin analizini içerir. *Symposium* analizinde Lacan cinsiyet farkı, eşcinsellik, *agalma* kavramı, fetiş (arzu nesnesi/fallus) gibi konulara ve Diotima'nın (Sokrates'in dişil yanını temsil eden kadın) ilettiği şekliyle dişil eksik ya da *manque à être [varlığın eksiği]* gibi konulara değinir. Platon'un metni üzerine olan seminer, fallusun imleyenlerin imleyeni olduğu sonucuna varan bir tartışmayla son bulur. Lacan'ın eşcinselliğe olan yanıtı görece liberaldi. Eşcinselliği sosyal bir sapkınlık biçimi olarak gören Freud'un ve psikanalitik kurumun aksine Lacan hoşgörülüydü ve diğer analistler ilke gereği onları reddederken eşcinsel hastaları kabul etti. Yine de tamamen yolunu değiştirip eşcinselliğin savunucusu olduğu söylenemez.

IX. Seminer *'L'identification' ('Identification') ['Özdeşleşme'de* (1961-1962)] Lacan, özne ve imleyen arasındaki doğrudan ilişkiye odaklanır. Lacan *im* [*sign*] terimini "biri için bir şeyi temsil eden" anlamında kullanır. *İmleyen* [*signifier*] terimini ise "bir başka imleyen için bir özneyi temsil eden" anlamında kullanmaktadır. Saussure imleyen ve imlenen arasında kırılmaz bir bağ olduğunu düşünürken Lacan ikisi arasında bir yırtılma ve kayma olduğu konusunda ısrar eder. Lacan için anlamlandırma [signification] metonimik bir süreçtir çünkü anlam; bir anlamlandırma zincirindeki (örneğin bir cümlede) imleyenlerin etkileşiminde yatmaktadır. Böylelikle bir imleyen her zaman bir başka imleyene gönderme yapar ve her hangi bir imleyenin anlamı metonimik düzendeki yerine bağlıdır. Lacan topolojik çizelgelerinde imleyeni *s* simgesiyle göstermiştir. Kısa süre sonra IX. Seminere, konuşma öncesi (*preverbal*) ve konuşma evreleri (*verbal*) arasındaki farklar üzerine olan tartışmayı dahil eder ve imleyenin özne üzerindeki etkilerinin bilinçdışını tanımladığı ya da oluşturduğunu savunur. Bilinçli (simgesel) kaydın (*register*) temel birimi olan imleyen, aynı zamanda tikel [particular] bir düzeni göstermektedir. Diğer bir deyişle; imleyen büyük Başka*dır* (ya da *Autre*). Burada Lacan bağıntılı [co-relative] kavramını; kuramlarına karşılık gelen matematiksel temelli topolojileri ortaya koyar. Meslek yaşamı boyunca Lacan torus, Klein şişesi, Mobius şeridi ve Borromean düğümü gibi topolojik figürleri düşünmesinin nesnesi yapmıştır. Uygun topolojik temsili arayışı ölümüne kadar sürmüştür.

Lacan X. Semineri *'L'angoisee' ('Anguish')* [*'Keder'*de (1962-1963)] kaygı üzerinde durur. Burada eski yazılarından yararlanarak, kaygıyı ayna aşamasına gönderme yaparak ele aldığı *corpse morcelé*'yle (parçalanmış beden) ilişkilendirir. Kaygıyı "gerçeğe" ya da tanımlanamayan veya kategorileştirilemeyene bağlar. "Gerçek", kaygının yüce nesnesidir. Lacan 1953-1955 yıllarındaki düşüncelerinden yararlanarak, "gerçeği" imgesel (bilinçdışı) ve simgesel (bilinçli) ile birlikte üçlü bir kaydın ögesi olarak yeniden formüle eder. İlk seminerinde gerçeği, simgeleştirmeye mutlak olarak direnen olarak tanımlamıştı (Başka deyişle; gerçek simgeleştirmenin dışında varolan ve varoluşunu sürdüren şeylerin tümünün oluşturduğu şeydi). XI. Seminer *'Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse'* (1964; 1973'de Editions de Seuil tarafından kitap haline getirildi ve 1977'de *'The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis* olarak İngilizce'ye çevrildi) *'Psikanalizin Dört Temel Kavramı'*na gelindiğinde Lacan daha önceki Şey tanımını gerçeğe uyarlar (cebirsel *x* ve Kantçı *ding an sich*'i de içermektedir) ve gerçeği olanaksız (başka deyişle imgelenmesi olanaksız, kavranması olanaksız ve simgeleştirmesi olanaksız) ile ilişkilendirerek yeniden tanımlar. Gerçek ve sanrı arasında bağlar vardır (Bazı fiziksel fenomenlerin simgeleştirilmesi olanaksızdır ve bu yüzden gerçeğe girerler). Gerçek, *Innenwelt* (içdünya) ve *Umwelt* (dışdünya) arasında karşılıklı bir bağı-mlılığı [interconnectedness] temsil etmektedir. Böylece psişik ve fiziksel gerçeklikler örülüdür [interwoven; içiçe geçmiştir/birbirine dokuludur]. Gerçeğin, arzu nesnesinin (nesnenin algısı/kavramı dahil olmak üzere) yeri (*locus*) olduğunu söyler. Lacan *gerçek* terimini dilin simgesel düzeninde eksik olanı (tüm dile getirmelerden artakalan, yaklaşılabilen ancak asla ele geçirilemeyen dışta kalan öge, simgeselin göbek bağı) belirten bir sıfat olarak kullanmaktadır. Üç kayıt; imgesel, simgesel ve gerçek son derece heterojendir. Ancak Lacan'ın üçü arasında kurduğu bağ bir ortaklık oluşturur.

Gerçeği, simgesel ve imgeselin üstüne yerleştirdiği XXII. Semineri *'R.S.I.' ('Real, Symbolique, Imaginaire'* [*'Gerçek, Simgesel, İmgesel'de* (1974-1975)] bu ortaklığı Borromean düğümü topolojisine gönderme yaparak inceler. Freud kaygıyı dolaylı olarak, boşluk durumu yoluyla tanımlamıştı ancak X. Seminer'de Lacan kaygının bir nesnesi olduğunu ancak bu nesnenin tanımlanamaz olduğunu ileri sürer. *a nesnesi* (küçük başka) kaygıyı arzuya bağlar. Tartışmalı olarak, küçük başka ayna evresini izleyen narsisist yansıtmanın *artığı* olduğu gibi arzunun nedenidir de: Bir tür psişik plasenta ya da Lacan'ın XIII. Semineri *'Le sinthome' ('The Symptom')* [*'Semptom'da* (1975-1976)] yaptığı sözcük oyunu ile *l'hommelette* (küçük adam ya da omlet). Lacan arzu ve kaygının, arzu nesnesinin yakınlığına bağlı olduğunu ileri sürer. Bu yakınlık, ölüm ve seks itkileri arasında kenetlenmiş heyecan [titreme] yoluyla, mevcudiyetin (*presence*) ve yokluğun (*absence*) değişen atışları arasında kaygıyı uyandırır.

1953 ve 1963 yılları arasındaki dönemde Lacan'ın seminerleri oldukça başarılı oldu. Ancak IPA, yeni kurulan SFP'nin üyelik isteğini reddettiğinde meslek yaşamı bundan olumsuz etkilendi. 1963'te birçok görüşme ve raporun ardından IPA, SFP'nin üyeliğini Lacan ve iki diğer analistin eğitimci analistler listesinden çıkarılması koşuluyla onayladı. Rapor Lacan'ın eğitim etkinliklerinden men edildiğini ve stajyer analistlerin Lacan'ın seminerlerine katılmasının yasaklandığını bildiriyordu. Bu karar daha sonraları Lacan'ın "aforoz"u olarak anıldı. Tartışmanın odağında değişken uzunluktaki psikanaliz seanslarında olan ısrarı vardı. 1963'te Lacan SFP'den istifa etti ve 1964'te seminerlerini kendi grubu *Ecole Freudienne de Paris*'i (EFP) [*Freudcu Paris Okulu*] kurduğu Ecole Normal Supérieure'e taşıdı. Bu değişimlerin sonucunda, SFP 1965'te dağıldı.

1964'te Lacan XI. Semineri *'Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse'* [*'Psikanalizin Dört Temel Kavramı'*nı] sundu. Lacan IPA tarafından sürgün edilmiş ve öğreti-

leri lanetlenmişti. "Baba-nın-Adı" olarak IPA konuşmuştu ve Lacan öfkeyle yanıt verdi: kendi durumunu 1656'da Spinoza'nın sinagogdan aforoz edilişine benzetti. Buna rağmen Lacan'a yeni bir destek ve onay geldi. Dinleyici kitlesi değişmişti. Daha az psikanaliste ve daha çok filozof, dilbilimci, yapısalcı ve antropologa sesleniyordu. *'Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse' ['Psikanalizin Dört Temel Kavramı']* Freudcu kuramı yeniden ele alır ve psikanaliz praxis'ini dört kavram temelinde değerlendirir: bilinçdışı, tekrar, aktarım ve itki (*drive*). Lacan ilk üçünü daha önceki konuşmalarında detaylandırmıştı. Burada Herakleitos'un "yaşam"sal bir değere sahip, "ölüm"cül bir işlevi olan, okçunun yayına ilişkin söylediğine[1] gönderme yaparak seks ve ölüm itkileri arasında bağ kurar. Kısa süre sonra XII. Seminer *'Problèmes cruciaux pour la psychanalyse'*de *('Psikanalizin Önemli Problemleri'*nde) psikanaliz pratiğini Klein şişesinin biçimlenişine benzeterek inceler. 1965-1966'da Lacan, *'L'objet de la Psychanalyse' ('The Object of Psychoanalysis') ['Psikanalizin Nesnesi']* başlıklı XIII. Seminer'inde, matematiksel topolojiler ve *matheme*'lere göndermeler yaparak Başka/başka hakkında yorumlar yapar. (*Matheme* Lacan'ın psikanaliz kuramını matematiksel olarak imleyen modellere verdiği addır.) Dinleyici kitlesi artar.

1960'larda Althusser, Lacan'ı potansiyel bir müttefik olarak görüyordu. Althusser, Lacancı görüşleri savundu ve Lacan onun aracılığıyla 1966'da Judith Bataille Lacan'la evlenecek olan Miller ile tanıştı. Miller Lacan'ın kuramlarını yapısalcı terimlerle ve anlaşılır biçimde açıklayan bir sözcü haline geldi. Miller'ın iyi düzenlenmiş yorumları Lacan'ın kuramlarını kendi içlerinde korumaya yardımcı oldu ve böylece anlaşılmaz noktaları azalttı. Lacan'm kuramına ilişkin mantıkaşırı [hyperlogical] yorumları Lacan'm aritmetik, matematik ve topolojiye olan ilgisi yoluyla düzeltiliyordu. Miller, Lacan'ın bilinci öznenin (analizanın) herhangi bir tanımının dışında tuttuğunu fark etti ve özne ile öznenin anlamlandırma zinciri arasındaki ilişkiye "dikiş" [suture] adını verdi. Lacan hemen Miller'ın "dikiş" kavramını uygulamak üzere, imleyen kuramını yeniden gözden geçirdi. Lacan ve Miller'ın birbirlerini ne kadar etkilediklerini söylemek zordur. Lacan'ın kuramı giderek René Descartes, George Boole, Bertrand Russell ve Gödel gibi düşünürlerden ödünç alınan matematik sistemlere dayanmaya başladı. Lacan, Ludwig Wittgenstein'ın *'Tractatus Logico-Philosophicus'*unu (1922) okuduktan sonra *"matheme"* kavramını geliştirdi. Psikolojinin salt bilimsel bir değerlendirmesinin, psikolojinin saf bir bilim *olmadığını* gösterdiği sonucuna vardı.

1966'da Lacan'm Baltimore'daki Johns Hopkins Üniversitesi'ni ziyareti, kuramının kişisel deneyimiyle ne kadar iç içe olduğunu ortaya çıkardı. Roudinesco *'La bataille de cent ans'* [*'Yüzyıl Savaşları'*] adlı kitabında buna ilişkin bir olayı anlatır. Lacan *'Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever'* (1970'de *'The Language of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy'* [*'Eleştiri Dili ve İnsan Bilimleri: Yapısalcı Tartışma'*] içinde yayımlandı) [Herhangi Bir Özne Olmanın Önkoşulu Olan Bir Başkalıkla Karışma Olarak Yapı Üzerine] gibi garip bir başlık taşıyan bir konuşma yapacaktı. Konuşmada bir beyhudelik [provisionality: gelip geçicilik] havası sezilmişti. Konuşmaya kısa bir zaman kala Anthony Wilden, Lacan'ın İngilizce çevirisini düzeltmekle görevlendirilmişti. Lacan'ın bu konuşması hem kendi yaşamında hem de Yirminci Yüzyıl kuramının gelişiminde bir dönüm noktası oldu. Kıta ve Kuzey Amerika düşüncelerinin nadir bir karşılaşması olan bu toplantıyı betimlemek için Amerikan basını "post-yapısalcılık" terimini kullandı. SPP ve IPA arasındaki çatışmalardan bıkmış olan ve yaşlandığını hisseden Lacan'ınsa bilinci kendine dönüktü. Aynı anda hem yakın olan ünü ve hem de kendi ölümlüğünü hissediyordu. Şafak vakti otelinin penceresinden dışarıdaki neon ışıklara ve Baltimore trafiğine

1 Eski Yunanca'da **biós**:yay, **bíos**:yaşam demektir. Buna ilişkin Herakleitos "Yay yaşamın adına sahiptir ancak işi ölümdür" der -(ç.n.).

bakarken *Dasein* üzerine bir düşe, bilinçli olmayan bir şekilde kendini düşünen düşünce haline daldı. Bu düşteki bir kavrayışını konuşmasına dahil etti: "Size verebileceğim bilinçdışının en sentetik imgesi, sabahın erken saatlerindeki Baltimore'dur." Lacan büyük bir atılımın eşiğinde olduğunu hissettiğini ancak kendi ölümlülüğünün bilincinde olduğunu ve devam etmekte oldukça zorlandığını söyledi. Konuşması coşkulu tartışmalara esin verdiyse de "Lacancılık" doğrudan Birleşik Devletler üzerinde etkili olmadı. Paris'e geçici olarak çökmüş biçimde döndü. Ancak yıllar sonra etkisi Kuzey Amerika'da derinden hissedildi.

Paris'e döndüğünde Miller, Lacan'ın kafa karıştırıcı seminerlerini daha geniş dinleyici kitleleri tarafından ulaşılabilir hale getirmişti. 1966'da Lacan'ın seminerlerinden bir seçme sunan ve 1936 ile 1966 yılları arasında yayımlanan 28 makalesini içeren *'Ecrits'* yayınlandı. Kitap çok satanlar arasına girdi. İlk baskının (5000 kopya) satıldı ve bir yıl içinde yeni baskısı yapıldı. Daha sonra Editions de Seuil iki ciltlik (*'Ecrits I'* ve *'Ecrits II'*) kısaltılmış bir baskı hazırladı. İlk cillte beş, ikinci ciltte yedi metin yer alıyordu. *'Ecrits'* otuz yıllık bir çalışmayı kapsar ve zamandizinsel olarak düzenlenmemiştir. Derleme, psikanalist olmayan akademisyenler (*scholar*) arasında etkili olmuş ve Lacan'ın temel kuramlarının tanımlanmasına yardımcı olmuştur. *'Ecrits'* ciltleri okuyucular için sorunsal olmaya devam etmiştir çünkü ifadelerde alışılagelen çizgisellik [linearity] eksiktir. Muller ve Richardson gibi çevirmenler *['Lacan and Language: A Reader's Guide to Ecrits' (1982)]* *['Lacan ve Dil: Ecrits Okuru İçin Bir Rehber'de (1982)]* Lacan'ın yazışının bir bilmece ya da dilbilimsel yapboz olduğunu öne sürerler. Kitabın başlığı *'Ecrits' ('Yazılar')* bile uygunsuzdur. Bölümler çoğunlukla Lacan tarafından yapılan konuşmaların transkriptleridir. *"Yazılar"* olmadıkları gibi iyi düzenlenmiş bir bütün de oluşturmazlar. Lacan konuşmalarının yapısını rüyalar ve bilinçdışındaki değişen örüntüleri taklit ederek kurduğunu iddia eder. Metinleri anlama ve okumadaki karmaşıklığın, analizanın psikanaliz sırasında bir anlamı bulmaya çalışmasına benzer bir yolculuğu esinlemesini amaçlamıştır. Lacan'ın dil oyunlarına, sözcük oyunlarına ve mantıkta çağrışımsal sıçramalara olan eğilimi bilinçdışının söylemini göstermektedir ve biraz çabayla eleştirel analize kendini bırakır.

'Ecrits' Lacan'ın bazı önemli konuşmalarını, seminerlerini ve bildirilerini dışarıda bırakır. Yine de derleme coşkun bir yandaş kitlesini çeker. Eleştirilerden de uzak değildir. Jean-François Lyotard, Lacan'ın rüyaları dilbilimsel olarak yorumlayışını fazla bulur. Luce Irigaray, *'Speculum, de'lautre femme' ('Speculum: Of the Other Woman')* *['Ayna, Başka Kadın Üzerine'* (1974)] adlı kitabında Lacan'ın dil görüşünü fazla fallologosantrik [fallus-logosmerkezci] olmakla suçlar. Lacan kadın (*female*) psişesi ve dişil (*feminine*) arzunun biçimlenişini tam olarak açıklamadan erkeklerin deneyimine odaklandığını kabul eder. Hélène Cixous ve Catherine Clément de *'La jeune née' ('The Newly Born Woman')* *['Yeni Doğmuş Kadın' (1975)]* adlı kitaplarında benzer bir eleştiride bulunurlar. Lacan, *'Feminine Sexuality: Lacan and the Ecole freudienne'* (1982) *['Kadın Cinselliği: Lacan ve Freudcu Okul'* da (1982)] bahsi geçen meselelerin gelişini önceden farketmiş ancak bunlara bir yanıt bulmakta pek başarılı olamamıştır.

Belki de bu son yıllarda Lacan'ın megalomanisinin giderek arttığını söylemek yanlış olmaz. 1967'de Roma Üniversitesi'nde *'De Rome 53 à Rome 67: La Psychanalyse. Raison d'un échec' ('From Rome 53 to Rome 67: Psychoanalysis, the Reason for Failure')* *["Roma 53'ten Roma 67'ye: Psikanaliz, Başarısızlığın Nedeni"]* başlıklı bir konuşma yapmıştır. (1968'de *Scilicet*'de yayımlanmıştır) Bu konuşmada Foucault'dan bahseder ve Derrida'ya bir anıştırma yapar. Lacan Derrida'nın *différance (ayrım)* kavramını Lacancı söylemin köpüklerinden yükselen Aphrodite olarak betimler. Yunan mitolojisinde Aphrodite; Kronos (Saturnus)

babasını (Ouranos'u) alaşağı edip hayalarını okyanusa attığında okyanusta oluşan köpüklerden doğar. Hadım, babanın ölümü ve aşk tanrıçası imgelerinin çağrışımı, Lacan'ın "Babanın-Adı"nın yetkesini ele aldığını ve ölüm ve seks itkilerini ima eden imgelerin birleşiminde düşüncelerinin taklitçisi olduğunu iddia ettiği kişileri yerdiğini göstermektedir.

XIV. Seminer *'La logique du fantasme' ('The Logic of Fantasy' 1966-1967)* [*Fantazi'nin Mantığı'nda* (1966-1967)] Lacan matematik formüller geliştirir ve Mobius şeridi ve Klein şişesi topolojileri ile uğraşır. Mantığın kendine de yeni ve esnek bir yaklaşım önerir. Bu seminer Descartes'ın *"Cogito ergo sum"* önermesinin çevrimleriyle [çeşitleme, version] oynar ve *"Cogito ergo es" ("I think therefore you are") ["Düşünüyorum o halde varsın"]* gibi savlara varır. *"Cogito ergo es"* Almanca *Es* (İd) sözcüğüyle ilgili bir sözcük oyunu da içerir: *"Düşünüyorum o halde id."* Bu seminerde ilk defa Marxist değer ve değişim kavramları kullanılır. Jakobson'un aksine Lacan bazı ögelerin simgeleştirmeden kaçtığına inanır. Bu seminer aynı zamanda Lacan'm simgesel düzeyde cinsel edimin olmadığı, yalnızca cinsellik olduğu şeklindeki önemli görüşünü içerir. Cinsel edim öznenin kendisini narsisist biçimde kendine gönderme yapan düz değişmeceli bir zincire yerleştirmesine izin veren ikili bir imlemi [signifying doubling] içerir. Lacan bu kavramı XV. Seminer *'L'acte psychanalytique' ('The Psychoanalytic Act')* [*'Psikanalitik Edim'*de (1967-1968)] ele alır. XIV., XV. ve XVI. seminerler toplu olarak *"D'un a l'Autre" ('From One to the Other')* [*'Birinden Başka'ya'* (1968-1969)] olarak adlandırılır. Bu seminerle kaotiktir ve Lacan'm ENS'daki eğitim izinlerinin askıya alınışının hemen öncesine denk gelir. *"D'un a l'Autre" ('Birinden Başka'ya')* psikanalizi üniversitede öğretilebilecek bir bilgi haline getirmenin öneminden söz eder.

Mayıs 1968 toplumsal bir çalkantı dönemiydi. Kadın hareketleri, öğrenci isyanları ve Paris'teki "Mayıs olayları" Fransa'yı yeniden şekillendirdi. 13 Mayıs'ta bir milyon işçi sokaklardaydı. 18 Mayıs'ta 10 milyon Fransız işçi greve gitti ve fabrikalar ele geçirildi. EFP'nin dergisi *Scilicet*'in başlangıcından da anlaşılabileceği gibi toplumsal kargaşa Lacan'ın ayrıksılığına uygun bir zemin hazırladı. *Scilicet'in* tuhaf bir yazı politikası vardı. Yalnızca Lacan'm yazdığı makalelerde ad yer alıyordu. Diğer tüm makaleler anonim olarak yayımlanıyordu. 1967'de EFP'deki Lacan'ın *"geçiş"* dediği prosedürden kaynaklanan huzursuzluk giderek arttı. Buna göre analiz çalışması yapan üyeler üstleri karşısında, kaydettikleri gelişme hakkında "ifade verecek" ve böylece analizlerini tamamlayarak analist statüsü kazanacaklardı. Lacan tartışma yaratan yöntemini savundu ve analist olmanın şair olmaya benzediğini ileri sürdü. EFP bu mesele konusunda ikiye bölündü. 1971'de *Littérature* dergisinde Lacan'ın *'Lituraterre'* başlıklı yazısı yayımlandı. Bu yazıda Beckett, Barthes ve Joyce gibi avangard yazarlar hakkında yorumlarda bulunuyordu. Aynı zamanda kışkırtıcı bir nükteyle psikanalizin Oidipus kompleksini temel aldığını ancak Sophokles'e ilişkin söyleyeceği hiçbir şey olmadığını söylüyordu. *'Finnegans Wake'*i okuduktan sonra Joyce'un bir "semptom" olduğu konusunda kayda değer sonuçlara varan aynı analistin böyle bir yorumda bulunması oldukça tuhaftı.

XVII. Seminer *"L'envers de la Psychanalyse: 1969-1970" ('The Inverse of Psychoanalysis, 1969-1970'*; 1991'de kitap olarak basıldı), [*'Psikanalizin Başka Yüzü'*nde (1969-1970)] Lacan dört temel söylem saptar (Efendinin, Histeriğin, Üniversitenin ve Analistin söylemi). Burada üniversitenin rolü, öğrencilerin üniversitedeki yeri ve analist olarak Lacan'ın kendi konumu tartışılır. Lacan bu seminerde efendi/köle ilişkisi, Marxizm ve proleterya, ölü baba ve Freud'un Dora vakası çalışması (ve bunu takip eden histeri tartışmaları) konularında yorumlarda bulunur. Lacan analistin söyleminin diğer üç söylemi onları ayrıştırmadan çevrelediğini ileri sürer. Böylece psikanalizin tersi, işlevi özneyi engellemek olan efendi söylemidir.

Ya da psikanalizin tersi, toplumsal "doğru" ve "yanlış"ı Mobius-benzeri bir biçimlenmede saran bilinçdışı söylem olabilir. Bruce Fink, *'The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance'* (1995) *['Lacancı Özne: Dil ve Jouissance Arasında'*da (1995)] bu seminerin aydınlatıcı bir eleştirisini sunar. XVII. Seminer, *'Ecrits'*nin Editions du Seuil tarafından basılması ve "Radyofon" (Lacan'ın Belçika'da ORTF'de Robert Georgin ile yaptığı radyo yayını) ile aynı zamana denk gelir. (Bu radyo konuşmaları aynı yıl *Scilicet'de* yayımlanmıştır). "Radyofon" Lacan'ın şöhretini artırmasını, söylem tarzlarına ilişkin tartışmayı geliştirmesini ve de Saussure ve Prag Çevresi ile Lacan arasındaki benzerlikleri ve ayrılıkların ortaya konmasını sağladı. Prague Dilbilim Çevresi 1926'da Vilém Mathesius ve meslektaşları Roman Jakobson, Bohuslav Havránek, Bohumil Trnka ve Jan Rypka tarafından oluşturulmuştu. Çevre, Jan Mukarovsky ve René Wellek gibi uluslararası bilginleri içerecek denli büyüdü. XVII. Seminerin yayımlanmış halinde dört ana söylem biçiminin matematiksel şemaları da yer alır.

Lacan, Borromean düğümü topolojisini XVIII. Seminer *"D'un discours qui ne serait pas du semblant" ('Of a Discourse That Would Not Be on Semblance')* *['Görünüş (semblance) Üzerine Olmayacak Bir Söylem Üzerine'*de (1970-1971)] geliştirir. Borromean düğümü üç halkadan oluşur. Lacan bu biçimlenmeyle başlar ancak başka halkalar eklediği gibi halkaları büker de. Halkanın içi ve dışıyla öznenin *Innenwelt (içdünya)* ve *Umwelt'*ini *(dışdünya)* temsil eden topolojisi Lacan'ın hoşuna gitmiştir.

İçerisi [*inside*] ve dışarısı [*outside*] kavramları halkalarla olan ilgisinde ele alınabileceği gibi psikoloji ile ilgisinde de ele alınabilir. Bir kez daha Lacan'ın kişisel yaşamı kuramına dokunur. Kendisini sürekli psikanalitik kurumun hem içinde hem dışında bulan Lacan, sorunlu profesyonel ilişkilerinin bir benzerini oluşturduğu gibi psişeyi de açıklayan bir kuram geliştirir. Lacan psişenin bir dizi zincir ya da düğüm gibi yapılandığı sonucuna varır. Üç halka, üç psişik "kayda"; *"imgesel"*, *"simgesel"* ve *"gerçek"*e karşılık gelmektedir. Halkalar sırayla psikanaliz kuramına, psikanaliz pratiğine ve psikanalistin kendisinin "gerçeğine" karşılık gelir. Böylece halkalar çokanlamlı ya da kaymakta olan imleyenler olarak düşünülebilir. Halkaların içbağı [interlinking] ya da karşıklı bağ-ım-lılıkları [mutual interdependence] üç kaydın insan deneyimiyle olan bağını göstermektedir. Psişik kayıtların bağlanması arzulanır bir durumdur ve psikanaliz yoluyla psişe çözülüp tekrar düğümlenerek ayarlanabilir. Şizofrenlerde düğümlerin fazlaca çözüldüğünü söyler ve bunun psişik bir çökmeyi gösterdiğini belirtir. Lacan ölümüne kadar kuramlarını düğümler ve düğüm çizimleriyle örneklendirmeye devam eder.

"D'un discours que ne serait pas du semblant" *['Görünüş (semblance) Üzerine Olmayacak Bir Söylem Üzerine']* (imleme/anlamlandırma düzeninin [signifying order] bir ögesi olan) görünüşü (*semblance*) dört söylemin örgütleniş noktası olarak tanımlar. Görünüş aynı zamanda hakikatin [truth] bağıntılısıdır [co-relative]. Lacan görünüşün bilinçdışından, analistin durumundan ya da analiz sürecinin kendisinden ortaya çıkabilen, dile gelmeyen söylemin bir biçimi olduğunu ileri sürer. Lacan bu söylemin sabit bir tanımlamaya direndiğini çünkü dile getirilemez olan gerçeğin alıcısı olduğunu [addresses] kabul eder. Lacan, *jouissance* ve cinsel farklılık için bir imleyen yokluğu üzerine yorum yapar. Lacan XIX. Semineri *"... ou pire" ('... or worse')* *['... ya da Beteri'*ni (1971-1972)] Sainte-Anne Hastanesi'ne eğitim vermek üzere döndüğünde verir. Bu seminer *Scilicet'nin* 1975 sayısı özetlenmiştir. Burada Lacan konuşan varlıklar arasında cinsel ilişki olmadığını yineler. Cinselliği ve bilinçdışını mantığa ve matematik formüllere dayanarak tartışır ve psikanaliz söyleminde imleyenin *jouissance* olduğu ve fallusun yalnızca imlenen olduğu sonucuna varır.

XX. Seminer, *'Encore'* *['Daha'* (1972-1973)] Lacan'ın en iyi bilinen semineridir. Miller

tarafından kısaltıldıktan ve yeniden düzenlendikten sonra 1975'te Editions de Seuil tarafından yayımlanır ve İngilizce'ye 1998'de *'On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge'* (1998) [*'Kadın Cinselliği Üzerine: Sevginin Sınırları ve Bilgisi'*] olarak çevrilmiştir. Bu seminer dişillik/kadınsılık [femininity] üzerine yorumlar içerir ve *Mouvement de Libération des Femmes (Women's Liberation Movement)* [*Kadınların Özgürleşme Hareketi*]'nin psikanalitik kuruma yönelik protestoları sırasında sunulmuştur. Topolojik ilişkileri göstermek için dil oyunları, mantıksal sistemler ve düğümlenmiş ipler kullanılan bu seminerde Lacan kuramlarını özetler ve kadınların cinsel ilişkiye yalnızca anne olarak, erkeklerinse yalnızca hadım tehdidi altında girdiklerini ileri sürer. Bu olanaksız koşullar altında gerçek cinsel ilişkiler sevgi ve söz [speech] ile yeniden tanımlanır ve yerleri değiştirilir. Böylece kadınlar "Baba-nın-Adı"yla bağlantılı olan Tanrı ile doğrudan bir ilişki içindedirler ve bu yüzden hakikatin tarafında ayrıcalıklı bir konumdadırlar. Lacan erkeklerin bu dişil [feminine] hakikate nasıl erişecekleri [adress] konusunda emin olamadıklarını savunur.

Lacan, meslek yaşamı boyunca zaman zaman kadın [feminine] cinselliği üzerine konuşmalar yaptı. Bu konuşmalar daha sonra Jacqueline Rose tarafından İngilizce'ye çevrildi ve *'Feminine Sexuality'* [*'Kadın Cinselliği'*] başlığıyla yayımlandı. Bu kitabın yayımlanışıyla, Lacan'ın XX. Semineri *'Kadın Cinselliği'*nin yayımlanışı aşağı yukarı aynı zamana denk gelir. XX. Seminer'de tanrı, aktarım, fallusun imlemi [significance/anlamı] iğdiş edilme kompleksi ve kadın [female] *jouissance'ını* ele alan bölümler vardır. Bazı bölümler, tarihleri 1952'ye kadar geri giden bazı konuşmaların ve seminerlerin yeniden basımlarıdır.

Bazı feminist eleştirmenler kadın cinselliğinin Lacancı yorumunun kaçınılmaz olarak fallus-merkezci olduğunu ve Lacan'ın kadın cinselliği konusundaki tartışmalarında, "erkek" ve "kadın" gibi kavramların yapılar veya dil içindeki kategoriler olarak ele alındığını iddia etmişlerdir. *"Feminine Sexuality" "Kadın Cinselliği"* 1958'de yazılan *"Guiding Remarks for a Congress on Feminine Sexuality"* [*'Kadın Cinselliği Üzerine bir Kongre için Rehberlik Edici Görüşler'i*] de içermektedir. Bu yazı *Société de Psychanalyse*'in [*Psikanaliz Topluluğu*]'nun Amsterdam'da düzenlediği kadın cinselliği kolokyumundan iki yıl önce yazılmıştır. Burada Lacan, kadınları cinsellikleri konusunda konuşmaya cesaretlendirir. David Macey *"Lacan in Contexts"* (1988) [*'Bağlamlar İçerisinde Lacan'*da] (1988) *'Feminine Sexuality'*deki (*"Kadın Cinselliği"ndeki)* sürrealist ikonografiye dikkat çeker ve bunun kaynağı olarak Lacan'ın Dali ve Breton gibi sürrealist sanatçılarla olan karşılaşmalarını gösterir. Macey, seminerin histerik özneye karşı sapkın bir nostalji içerdiği görüşündedir. Bu Lacan'ın "Aimée" üzerine olan doktora tezindeki temel konulardan biridir.

*'Feminine Sexuality'*e [*'Kadın Cinselliği'*ne] olan tepkiler oldukça çeşitliydi. Kimileri ateşli birer savunucusu olurken kimileri de saldırgan eleştiriler yöneltiyordu. Bazen kuramcı Lacan ile insan (erkek/man) Lacan'ı ayırmak oldukça zordur. Seçkinciliğiyle tanındığı kadar çapkınlığıyla da tanınıyordu. Tavırları Anna Freud ve Melanie Klein gibi kadın meslektaşlarının hakim olduğu psikanalitik kurumda pek az sempati görüyordu. Schneiderman, *'Jacques Lacan: The Death of an Intellectual Hero'*da [*'Jacques Lacan: Entelektüel Bir Kahramanın Ölümü'* adlı kitabında Lacan'ın metreslerinin neredeyse izleyicileri kadar çok olduğunu söyler. Lacan'ın kişisel yaşamı ve fallus-merkezcilikteki ısrarı kuramlarına karşı bir direnç ve karışık tepkiler doğurmuştur.

Başka kavramının evrensel olarak geçerli olduğu öne sürülen *manque à être*'in üzerine kurulu olduğu ve bu yüzden biyolojik olmadığı görüşü Lacancı kurama sert bir feminist yanıt olmuştur. Feminist eleştirmenler Lacan'ın psikanalizde ve dilde öznellik gibi önemli bir konuya değindiğini ancak bunu fallus-merkezci bir perspektiften yaptığını ileri sürerler.

Lacan'ın görüşlerini benimseyenler ise fallus kavramının yalnızca bir imleyen olduğunu ve hem eril hem de dişil deneyime uygulanabileceğini hatırlatırlar. Jane Flax ((*"Lacan in a Feminist's Gaze"* [*Bir Feministin Bakışından Lacan*] *Criticism and Lacan: Essays and Dialogue on Language, Structure, and the Unconscious*, 1990 [*'Eleştiri ve Lacan: Dil, Yapı ve Bilinçdışı Üzerine Denemeler ve Diyaloglar'* (1990)] içinde yer almaktadır) gibi eleştirmenler Lacan'ın dilbilimsel yöneliminin hala ataerkil, biyolojik aile ilişkilerindeki ensest tabusu üstünde temellendiği görüşündedirler. Erkek merkezi rolü oynarken kadınlar hem kendileri hem de erkekler için Başka rolünü oynarlar. Feministlerin kabul edilmez buldukları nokta budur.

Jane Gallop, Kristeva, Juliet Mitchell, Cixous ve Irigaray gibi düşünürler Lacan'a ve imleyen olarak fallus kavramına tepki olarak analitik yöntemler geliştirdiler. *'Reading Lacan'* [*'Lacan'ı Okumak'* (1985)] adlı kitabında Gallop, yorum olanaklarında çoğulluğa kapsamlı örnekler verir. Kristeva imçözümleme [semanalyses?] ve *le sémiotique*'de bilinçdışı dil örüntüleri ve edebiyattaki "thetic" öznenin istikrarının bozulması [destabilization] bakımından dilde heterojenliği yüceltir. Kristeva *'Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art'* (1980) [*'Dilde Arzu: Edebiyat ve Sanata İmbilimsel [Semiotic] Bir Yaklaşım' (1980)*] gibi kitaplarında ve "Il n'ya pas de maître à langage" [Dilde Efendi Yoktur?] (1979; 1983'te *"Within the Microcosm of 'The Talking Cure'"* adıyla İngilizce'ye çevrildi) [*"'Konuşma Tedavisi'nin Mikrokozmosu İçinde"* başlığıyla İngilizce'ye çevrildi] gibi makalelerinde kendisini, Lacan'ın aldığı ataerkil konumdan uzaklaştırır. *'Feminine Sexuality'nin ['Kadın Cinselliği'nin]* editör yardımcısı olan Mitchell, kitaba yazdığı giriş yazısında histeri gibi bir fenomenin analizinin, nasıl analiz edilen öznenin ataerkil kapitalizme tepkili olduğu sonucuna varabildiğine değinir. Cixous'nun kuramı kısmen Lacan'ın anne ile çocuk arasında dilöncesi bir birliğin olduğu "imgesel" kayıt kavramına bir yanıt verir. Lacancı "eksikten doğan arzu" kavramını reddeder ancak *'La Sexe ou la tête'* [*'Cinsiyet ve Kafa'*] (1976; 1981'de *"Castration or Decapitation"* [*'Hadım veya Boynun Vurulması'*] olarak İngilizce'ye çevrildi) gibi makalelerinde fallik yetkeye güçlü, feminist bir karşı çıkışın kahkaha, kayıtsızlık ve ilginin başka yöne çekilmesi yoluyla olabileceği konusunda Irigaray'ın yanında yer alır. Irigaray *"Ce sexe que n'en est pas un"* (1977; 1985'te *"This Sex Which Is Not One"* adıyla İngilizce'ye çevrildi) [*'Tek Olmayan Cinsiyet'?*] (1977) adlı kitabında güç politikalarını ve söylemin cinselleştirilmesi konularını tartışmaya açar ve kadınların söyleminin baskılanmasına katkıda bulunduğu gerekçesiyle Lacan'ın fallus-merkezciliğine ve dile yönelik eril yönelimine saldırır. Bu fallus-merkezci kuram bağlamı içerisinde Lacan'ın görüşleri lezbiyen cinselliği tartışmaları konusunda bir yanıt veremez. Elizabeth A. Grosz *"Jacques Lacan: A Feminist Introduction"* (1990) [*"Jacques Lacan: Feminist Bir Giriş"*te] (1990) yer alan *'Lacan ve Feminizm'* denemesinde Lacancı kurama olan feminist tepkileri gözden geçirir. Lacan'ın, tam da kendi yorumlarından önce toplumsal olarak baskın olan ancak büyük ölçüde dile getirilmemiş varsayımları dile getirmiş olduğu için alternatif eleştiri perspektiflerine izin verdiğini ileri sürer.

Lacan'ın *'Télévision'*u [1974; 1990'da*'Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment' ['Televizyon: Psikanalitik Kuruma Bir Meydan Okuma']*, adıyla İngilizce'ye çevrildi) kendi psikanaliz yöntemlerinin bir savunusunu ve psikanalitik kurumun bir eleştirisini içerir. Kitap Lacan'ın ilk televizyon programının transkripsiyonudur. Prodüktörlüğünü Benoît Jacquot'nun yaptığı *Psychanalyse*, iki bölümlük bir programdı ve 1973'te yayınlanmıştı. Röportajı Miller yapıyordu ve ertesi yıl transkripsiyonu Editions du Seuil tarafından yayımlandı. *Uluslarası Psikanaliz Birliği* [IPA, *International Psychoanalytic Association*] başkanı Heinz Hartmann'ın Temmuz 1953 raporu, Lacan'ın IPA'dan ihraç edilme sürecindeki mektuplar, Lacan'ın "Baba-nın-Adı" seminerinin (1963) sunuş kısmı ve FP'nin "Kuruluş

Bildirgesi" metni gibi tartışmalı metinlerden oluşan *"A Challenge to the Psychoanalytic Establishment"* [*'Psikanalitik Kuruma Bir Meydan Okuma'da*] ise İngilizce çevirisi yayımlandı. Programda Lacan'ın öğretisi, kurum olarak psikanaliz ve seminerleri gibi yöntembiliminin kilit noktalarının bir çoğuna değiniliyordu. Marcelle Marini, *'Jacques Lacan: The French Context'* (1992) [*'Jacques Lacan: Fransız Bağlamı'* (1992)] adlı kitabında programın pek az yeni şey içerdiğini, Lacancı kuramı popülerleştirmek ve röportörün saygınlığını artırmak için bir araç olarak planlandığını ileri sürer. Programın sunum biçimi o dönemin Fransız televizyonlarında geçerli normdu ve belki de Lacan yalnızca kendisinden bekleneni yapmıştı. Kitabın ikinci yarısı Lacan tarafından psikanalitik kuruma yöneltilen eleştirileri, "kurumsal tartışma üzerine bir dosyayı" ve IPA başkanının Temmuz 1953 raporunu içermektedir. Kitabın bu kısmı, 1953'te Lacan'ın IPA'dan ihracı ve 1963'teki aforozu olarak bilinen yasaklanışının yarattığı tartışmalara, Lacan'ın verdiği yanıtlardan bazılarını bir araya getirmektedir. *'Télévision'* Freudcu kuramın mutlakiyetini [autocracy, otokrasisini] ve Lacan'ın IPA'nın yetkesine karşı çıktıktan sonraki durumunu gözler önüne serer. Dilin istikrarsızlığının bilgilendirici [informing] olduğu kadar kafa karıştırıcı olduğuna ilişkin görüşünü televizyon programının sık alıntılanan açılış konuşmasında şöyle dile getirmiştir: "Her zaman hakikati [truth] söylerim. Ancak hakikatin tamamını değil, çünkü hepsini söylemenin bir yolu yoktur. Hepsini söylemek tam anlamıyla olanaksızdır: sözcükler yetmez. Ancak tam da bu olanaksızlık yoluyla hakikat gerçeğe dokunur/tutunur." Lacan toplumun tamamının dil ile şekillendiğini, değiştiğini ve logos'un incelenmesine doğru itildiğini ileri sürer. Kitapta anılan düşüncelerin bir kısmı daha önce dolaşıma girmişti ve bu yüzden kitaba yönelik eleştirel tepkiler gecikmedi. Lacan bir çok medya eleştirmenini belirgin biçimde etkiledi. Elizabeth Cowie, Ann Kaplan ve Christian Metz gibi televizyon ve sinema eleştirmenleri *Screen, Ciné-tracts, camera obscura, Film Forum* ve *Filmwork* gibi dergilerde Lacancı perspektifi temel alan yorumlar yaptılar. Slavoj Zizek de Lacancı kuramı sinemaya, özellikle de Alfred Hitchcock'un eserlerine uyguladı. (*'Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out'* (1992) ve *'Everything You Always Wanted to Know about Lacan: But Were Afraid to Ask Hitchcock'* (1992)) [*'Semptomunuzun Keyfini Çıkarın! Hollywood'da ve Dışında Jacques Lacan'* (1992) ve *'Jacques Lacan Hakkında Bilmek İstediğiniz Ancak Hitchcock'a Sormaktan Korktuğunuz Her Şey'* (1992)]

XXI. Seminer *'Les non-dupes errent'* (*'The Non-Dupes Wander'*) (1973-1974)] [Aldanmayan Serseriler]'de Lacan "Baba-nm-Adı"nın himayesinde, imgesel, simgesel ve gerçek arasındaki Borromean bağlarını yeniden vurgular. 1974'te Vincennes'deki Psikanaliz Departmanı yeniden yapılanır ve adı *"Le Champ Freudien"* olarak değiştirilir. Lacan bilimsel direktör, Miller ise başkan seçilir. Enstitü psikanaliz kuramının matematiksel olarak ifade edilmesi [formalization] üzerinde önemle duruyordu. 1975'te Lacan Yale Üniversitesi'nde ve Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'nde [Massachusetts Institute of Technology, M.I.T] bir dizi konuşma yaptı. XIII. Seminer'deki kavramlara dönerek dilbilimin psikanalize bilimsel bir yön kattığını ancak psikanalizin bir bilim değil, bir pratik olduğunu vurguladı.

XXII. Seminer *'R.S.I'* [*'G.S.İ'*] (imleyen olarak) "fallus" ve semptomu tanımlayan matematiksel formüller ve Borromean topolojisi psikodinamiklerini tartışırken gerçeğe ayrıcalık verir. Ayrıca "kadın"ı da boş bir küme olarak tanımlamaktadır. Lacan'ın sonraki seminerleri çoğunlukla çevrilemez olan dil oyunlarının örnekleriyle doludur. Bazıları İngilizce'de anlaşılabilir. Örneğin: *Je persevère* (I persevere) [Azmediyorum] ve *père sévère* (severe father) [sert baba] veya *Pere-version* (Father/version/perversion) [Baba/versiyon-çeşitleme-/sapkınlık]. Birleşik Devletler'deki konferans dizisi sırasında Lacan'ın dil oyunları kendisi ve İngilizce konuşan dinleyici kitlesi için bir engel oluşturdu.

XXIII. Seminer *'Le sinthome'* Miller tarafından düzenlendi ve 1966-1967'de *'Ornicar?'*da yayımlandı. Burada Lacan Borromean düğümü topolojisi üzerindeki araştırmaları ile arzu, *jouissance*, "Baba-nın-Adı" ve uzamsal ve zamansal kısıtlamalarından kurtulan mantık konularını ele alan Joyce incelemeleri arasında bağ kurar. Lacan, Joyce'un kendisinin bir semptom veya *sinthome* (Fransızca *symptôme* sözcüğünün eskimiş kullanımı) olarak anlaşılabileceğini ileri sürer. {sinthome; *synthe-homme* (synthesized man) [sentezlenmiş adam] ya da *saint-homme* (holy man) [kutsal adam] arasında kelime oyunlarını da içermektedir}Lacan *hommelette* (küçük adam) ve omelet (omlet, malzemelerin bir karışımı) kavramları üzerinde oynar. Bu sözcük oyunlarının yaygınlığı Lacan'ın sonraki seminerlerindeki istisnalar değil onların kuralı haline gelmiştir. Bu sözcük oyunları birçok anlamda *jouissant* bir cümbüşün [jouissant revelyr] ya da Lacan'ın bazen *lalangue* (dil; dişil artikel la dilin kökenindeki anne figürüne bir göndermedir) adını verdiği şeyin örnekleridir. Sözcüklerin anlamları arasında; sözcük oyunları, eşsesliler ve eşanlamlılar aracılığıyla kurulan çağrışımsal bağlantıların, insanın bilinçdışının işleyişinin bir örneğini oluşturduğunu iddia eder. Konferanslarına çokanlamlı dilin örneklerini serpiştirerek dinleyici kitlesinde karışık bir şaşkınlık ve hoşnutluk uyandırmıştır. Bu seminerde Joyce'un epifani (*epi+phanein*) kavramı zihnin (*mind*) ve dilin kendisinin hem açığa çıkması (örtüsünün kalkması, *revelation*) hem de görünümü (belirmesi, ortaya çıkması, *manifestation*) olarak yorumlanmaktadır. Lacan, *'Finnegans Wake'* ve *'Ulysses'* ile oldukça fazla ilgilenir ve deliliği tanımlayan ve Joyce'un kendisini "semptom" olarak gören bir analize varır. Lacan'ın Joyce okuması benzersizdi ve uluslararası edebiyat araştırmacıları arasında geniş çapta bir ilgi uyandırdı.

XXIV. Seminer *"L'insu que sait de l'une-bévure, s'aile a mourre" ('The Unknown That Knows through Blundering Flights into the Guessing Game') (1976-1977)* [*'Tahmin Oyununa Körlemesine Uçuşlar Aracılığıyla Bilen Bilinmeyen'* (1976-1977)] Miller tarafından düzenlendi ve 1977-1979 arasında *'Ornicar?'*da beş parça halinde yayımlandı. Başlığın İngilizce çevirisi Fransızca başlıkta yer alan çok sayıdaki sözcük oyununu iletemiyor. Bu seminer semptom kavramını temel alarak önceki temaları gözden geçirir ve gerçek gibi, anlamı olmayan, yeni bir imleyen arar ancak bunda başarıya ulaşamaz. XXV. Seminerin ilk konuşması *"Le moment de conclure"* [*'The Time to Conclude'* (1977-1978)] [*'Sonuca Varma Vakti'*de (1977-1978)] Miller tarafından düzenlenmiş ve 1979'da *'Ornicar?'*da yayınlanmıştır. Bu seminerde Lacan usanmış bir şekilde dilin eldeki işi başarmaya yeterli olmadığını itiraf eder. Freud'un tersine çevrilmesini önerir, yaşamın trajik değil komik olduğunu ve Freud'un insan psikolojisini tanımlamak için Oidipus kompleksini seçmekle yanlış yaptığını ileri sürer.

XXVI. Seminer *"La topologie et le temps" ('Topology and Time')* [*'Topoloji ve Zaman'* (1978-1979)] Lacan'm son semineridir. Tahtaya yazılan birçok matematiksel formül, uzun sessizlikler ve usanmış, karanlık yorumlarla meşhurdur. Lacan'ın ölümcül hastalığı sırasında verilen bu seminerin başlığı kendi ölümünü ima etmektedir ve zamana ilişkin sorunun topolojik yorumlamalarla nasıl işlenebileceğini araştırır. Kısa süre sonra *"Conference Chez le Docteur Deniker a l'Hôpital Sainte-Anne" (Lecture at Doctor Deniker's at the Hospital of Saint Anne)* [*"Saint Anne Hastanesinde Doctor Deniker'in Odasındaki Konferans"*da] Lacan yapı ve dil üzerindeki uzun süreli ilgisinin stratejik olarak akıllıca olmadığını çünkü imleyen ve imlenen arasındaki ilişkilere hangi mantık uygulanırsa uygulansın bilinçdışının rastlantısal, uyum-bozucu [disorienting] ve nihai olarak dile getirilemez olarak kalmaya devam ettiğini ima eder. Bu düşünce Georgin'in *"Lacan: Théorie and pratiques"* (Lacan: Theory and Practices) [*'Lacan: Kuram ve Pratiği'*nin (1977)] önsözü olan *"C'est à la lecture de Freud" ('Upon Reading Freud'-* [*'Freud Okuması Üzerin'*den] onaylanır. Bu yazıda Lacan temel önermesini, bilinçdışının bir dil gibi yapılandığını yineler ancak bilinçdışının *gerçek* olduğunu, dilde tam

olarak gösterilmesi olanaksız bir öge olduğunu ekler. Bu düşünce XXVII. Seminer *"Dissolution!"* [*'Çözülme!'*de (1980)] de yankılanır. Bu seminer 1980-1981'de *'Ornicar?'*da yayımlanmış ve *'Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment'* [*'Televizyon: Psikanalitik Kuruma Bir Meydan Okuma'da*] bir kısmı İngilizce'ye çevrilmiştir. Bu seminer Dadaist Tristan Tzara'ya anıştırmalar içerir ve Lacan'ın *"L'homme nait malentendu" ("Man is born misunderstood/misheard.")* ("İnsan yanlış anlaşılmış/yanlış duyulmuş olarak doğmuştur.") cümlesiyle biter. Lacan'ın *"Le Seminaire de Caracas"* (Caracas Seminar) [*'Caracas Semineri'*] aslında tam anlamıyla bir seminer değildi. Lacan'ın Lacancı olup olmamanın kişilerin kendilerine kalmış olduğunu ve kendisini bir analist olarak Lacan'ın okumalarına destek veren ve bir analizan olarak Freud'un görüşlerini ileri götüren bir Freudcu olarak gördüğünü söylediği açılış konuşmasıydı. Başka deyişle, Lacan'ın otonanalizi bir otobiyografi olarak anlaşılabilir.

1980'de yoğun iç tartışmalardan sonra Lacan tek taraflı bir şekilde EFP'nin dağıldığını duyurdu ve kendilerini tanıma yolunda yeni bir girişimde kendisiyle yer almak isteyeceklere bir davet sundu. Lacan EFP'nin yerine La Cause Freudienne'in kurulduğunu duyurdu. 1981'de La Cause Freudienne dağıldı ve Ecole de la Cause Freudienne (ECF) onun yerini aldı. Lacan bir bağırsak ameliyatından kaynaklanan komplikasyon sonucu 9 Eylül 1981'de, Paris'te öldü. Öldüğünde seksen yaşındaydı.

Lacan'ın ölümünün ardından henüz oturmamış Lacancı gruplar arasında bir çok çatışma patlak verdi. Lacan'ın vasisi ve eserlerinin tek yasal temsilcisi olan Miller, Lacan'ın yazılarını ve seminerlerini gözetme ve uygun gördüğü şekilde yayımlama işiyle görevlendirilmişti. Miller *'Ornicar?'*daki incelemesinde Lacan'm seminerlerinden bazı kısımların transkripsiyonunu da yapmıştır. Yazılar üzerindeki kontrolü Miller-yanlısı ve Miller-karşıtı gruplar oluşmasına yol açtı. Lacan'm yaşam boyu süren eser hırsızlığı fobisi de bu yayın politikasını etkilemiş olabilir. Miller'ı savunanlar onun bağnaz Lacancı gruplar tarafından haksız yere dışlandığını ileri sürüyorlardı. Yine de Lacancı kalıtı hala eserler üzerinde sıkı bir kontrol uygulayan Freudcu kalıtı kadar sıkı değildi. 1989'a kadar (Lacan'ın kızı) Judith Miller tarafından yönetilen *Champ Freudien* dünyanın her yerinden Lacancı gruplar arasında bir bağ oluşturuyordu. Lacan'm ölümünden sonra dünya çapında bir çok grup ortaya çıktı. 1990 Güz'ünde Miller, Lacancı çalışmaları ilerletmek için *Ecole européenne de psychanalyse* (EEP)'i kurdu. Bir çok tartışmaya rağmen ve belki tam da bu yüzden, Lacan'a ve görüşlerine olan bilimsel ve eleştirel ilgi artmaya devam ediyor. Psikanalitik kurumuna olan karşı çıkışları ve devrimci araştırmaları ile Lacan psikanalitik çerçevenin dışına çıktı ve eleştirel kuram konusunda dünya çapında öncü bir figür haline geldi.

***Kaynakça:* "Edebi Biyografiler Sözlüğü" – Jacques Lacan Biyografisi (Dictionary of Literary Biography Biography).**

Jacques Lacan Kuramının Genel Kavramları

J.- D. Nasio

Fransızca Çeviri: Atakan Karakış

Lacan'ın kuramı çekici olduğu kadar, kavramanın zorluğu yüzünden, iticidir de. Jacques Lacan'ın öğrencisi ve Françoise Dalto'nun yakın işbirlikçisi olmuş J. D. Nasio'ya danıştık. Kendisi 30 sene Paris VII Üniversite'sinde eğitim vermiş ve şu anda psikanalist, psikolog ve sosyal alanda çalışanları eğitmekte en etkin yerlerden biri olan "Paris Psikanalitik Seminerleri"nin başındaki insan. Her biri bilim dünyası tarafından olumlu kucaklanan, tam 12 dile çevrilmiş 18 kitap yayımladı ve bazıları uzman olmayanlar tarafından da benimsendi. Türkçe'de İmge Yayınevi tarafından basılmış 5 kitabı var: *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı, Aşk acısı, Fiziksel Acı* ve *Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan Eserlerine Giriş* ve özellikle – burada bizi ilgilendiren - *Jacques Lacan'ın Kuramı Hakkında 5 Ders.*

J.-D. Nasio, Lacancı kuramın iki temel parçasını açıklayacak; ilk önce kavramsal üçlü "İmgesel (*Imaginaire*), Simgesel (*Symbolique*) ve gerçek (*Réel*)", ardından da "Bilinçdışı" ve "Jouissance" kavramını.

Bu metin kırk senede oluşturulmuş bir kuramın eksiksiz bir incelemesi olamaz ancak bu karmaşık ve etkileyici düşünceyi kavramamızda önemli bir temel oluşturacaktır.

***

İlk önce Lacan'ın psikanalize olan başlıca katkısını ve Fransız düşünce tarihindeki önemli yerini hatırlatmalı: Freud'un eserlerinin özünü kavradıktan sonra, onları yapıcı formüllere çevirdi yani formalize etmek olarak tanımlayabileceğimiz bir işe kalkıştı ve böylece ihtiyacı olan için kolay erişilebilir bir nevi cebir yarattı. Elbette bakir bir okur için sorun bu cebirle yüzleşmek, böylesine eşsiz bir kod kullanan bir kuramla başbaşa kalmak olacak. Lacan'ın düşüncesinin takibini bu denli zor kılan işte bu dışarı kapalı koddur.

Mesela büyük "B" ile yazılan, "büyük Başka" gibi bir terimi ele alalım; Lacancılar tarafından sıkça kullanılan bir terim bu. Lacan bu "B" harfini tıpkı bir matematikçinin *x* harfini bir bilinmeyeni belirtmek için kullandığı gibi kullanır. "Büyük Başka" bağlamına veya parçası olduğu denkleme göre farklı anlamları kapsar. Bu yüzden Lacancı metni ilk defa ele alan kişi biraz kaybolmuştur çünkü "büyük Başka" kâh *a* anlamında, kâh *b* anlamında kullanılmıştır. İşte bu nedenden dolayı da Lacan'ın kuramı karmaşık ve nazikçe yaklaşılması gereken bir kuramdır: kavramlarının formalizasyonu ve çeşitli anlamları aşılması zor bir engeldir.

Bu sebepten bütünlüğü ve ciddiyeti korumak istediğimizde her kavramın önce farklı anlamlarını anımsamak, daha sonra da hangisinin kullanılacağını belirtmek gerekiyor.

Öyleyse benim tanıtacağım Lacan hangisi olacak? Aslında bu metinde bahsedeceğim Lacan benimkisi. Hastalarımla uygulamada kendime dayattığım ve Lacancı metinlerle uzun süren ilişkimin Lacan'ı.

Lacancı kuramdan birkaç önemli nokta seçtim. İlki "İmgesel (*Imaginaire*), Simgesel

(*Symbolique*) ve Gerçek (*Réel*)" üçlüsü olacak çünkü felsefe, edebiyat ve diğer kültürel alanlarda sıklıkla karşımıza çıkan kavramlardan biri.

Aslında bu üç terim Lacan'ın tüm eserini kateder.

Hatta Lacan'ın otuz senelik öğretisini bu üç kategoriden yola çıkarak bölümleyebiliriz. Örneğin eserinin ilk on senesi İmge, sonraki on sene Simge, son on senesi de Gerçek üzerine bir araştırmaya adanmıştır. Elbette biraz basit bir sınıflandırma oldu ancak bu üçlünün Lacancı kuramı anlamak için ne kadar belirleyici olduğunu da gözler önüne sermiş oldu. Şimdi size bu üçlünün her birini örnekler sunarak tanımlayacağım.

Bu üç kelimenin, İmgesel, Simgesel ve Gerçek'in, anlamını iyi kavramak için, bunların en başta gerçek yaşamın değil ruhsal (psişik/*psychique*) yaşamın üç ayrı düzlemi olduğunu kabul etmek gerekir. Psikanaliz dünyanın genel bir algılanışı değil, sadece ve temel olarak ruhsal dünyanın algılanışıdır. Mesela *imgesel baba (père imaginaire), simgesel baba (père symbolique)* ve *gerçek babadan (père réel)* söz ederiz; bu gibi terimler çoğu zaman yanlış kullanılır çünkü yanlış anlaşılmıştır. Önceden uyarılmamış okur imgesel babayı babanın verdiği imge zannedер; simgesel babayı babanın otoriter figürü; gerçek babayı da yaşayan somut kişi zannederler. Ayrımları kesinlikle bu şekilde algılamamak gerek.

İmgesel baba, babanın bilinçdışına yerleşmiş imgeleridir, kendi babamdan veya genel olarak baba figüründen gelen imgeler. Otoriteyi gösteren bir imge veya kalkan bir parmağın imgesi olabilir bu, ya da bir sesin hükmeden tonu. İşte bu içimize kazınmış imgelerin oluşturduğu bütüne imgesel baba diyoruz. **Simgesel baba**, babanın otoritesinin simgesel yansıması değil, bu yaşamı düzenleyen ve bütünlüğünü garantileyen daha kendine has bir "imleyen"dir (*signifiant*). Klinikçiler için "simgesel baba" kavramı psikoza yol açan mekanizmayı açıklamak için çok yararlıdır. Bu hastalıkta ruh sağlığı yıkılmıştır çünkü "simgesel baba" denilen zihinsel işleyişi düzenleyen gösteren güvenli bir sigorta gibi atmıştır. Gerçek baba ise, benim içimdeki varlıktır, varolduğunu bilmediğim hareketlerimi belirleyen güçlü bir varlık. Yani **gerçek baba** bir güçtür, en samimi, en az tanınan ve aynı zamanda ruhsal yaşamıma hareketi fısıldayan karşı konulmaz bir güç. Dolayısıyla "gerçek" şu demektir: zaten burada olan, en derinlerimde yatan ve ruh dünyama hayat veren yegâne enerji.

Lacancı kuramı anlamak için babanın üç figürünü de kabul etmek çok önemlidir: imgesel, simgesel ve gerçek bir kişi olarak babanın gerçekliğini yansıtmıyor ancak kendi içlerinde öznel, konuya özgü üç durumdan ibaret oluyor.

İmgesel

Bu üç boyutu detaylıca inceleyelim. İmgesel nedir?

İmge -belirtmiştik- ruhsal yaşamın imgelerden oluşan parçasıdır: kendimizin imgesi, başkalarının ve şeylerin imgesi. Bu imgeler parça parçadır; içimizdeki imgelerin şeylerin genel bir imgesi olduğu sanılmasın. Hayır! Genelde, şeylerin kırıntısını gösteren imgelerdir, mesela bir tırnak, bir gülüşün çizgisi, bir sahnenin ayrıntısı, bir renk, bir melodinin sesi. Ruhsal dünyanın bölük pörçük imgeleridir bunlar. Bu imgeler dikkate değer biçimde birbirleriyle bağlantılıdır. Soğanın kabukları gibi katman katmanlardır; çok önemli olan görevleri ruhsal enerjiyi yönlendirmektir. Şu anda sizinle konuşuyorum. Sizi görüyorum ve size söylediğime odaklanmış haldeyim. İşte beni ve konuşmamı canlandıran bu enerji, bilinçdışı imgelerle, kendimin, başkalarının ve şeylerin bir milföy hamuru gibi parça parça olan imgeleriyle yönlendiren ruhsal bir enerjidir. Dolayısıyla bu imgeler libidonun, jouissance'ın, veya diğer bir deyişle enerjinin aracıymış gibi işlerler. Bu üç terimden Freud libidoyu kullanırdı ve libidonun

imgeler yoluyla yer değiştirdiğini söylerdi; Lacan ise jouissance'dan bahseder; biz de, genel olarak ruhsal enerji, canlılık veya atılım diyoruz; beni harekete geçiren ve şu anda size cevap verdiren atılım. Takdir edersiniz ki jouissance'ın geçtiği bütün bu imgeler ruhsal bütünlüğü, Lacan'ın "ben"(*moi*) dediği şeyi, oluşturmakta.

Gündelik hayattan bir örnek alalım şimdi, en banal objelerden birini, pipoyu mesela! Pipoyu içtiğim zaman ağızda olmasının, dumanı hissetmenin ve tütünü tatmanın verdiği haz var. Ve hatta, elimde tutmanın ve tahtanın sıcaklığını hissetmenin hazzı. Lacancı bakış açısına göre, bu eşyayı tutuyor olmanın hissi olsun, malzemesinin sıcaklığım algılamak olsun ya da ucunu ısırmak, hatta dumanı içine çekmek; bunların hepsi bilinçdışına yerleşmiş, geçmişi tekrarlayan, taklit eden, güncel imgelerdir. Bana "Ben nedir?" diye soracak olursanız, hemen şöyle cevap veririm: ben, bana uygun olan ve bana bir hissi yaşatan eski imgelerin şimdide güncellenmesidir.

İşte imgesel bundan ibarettir. Daha güçlü örnekler de var, en sıradışı olan aşk gibi. Birini sevmek, daha doğrusu birini aniden sevmek, "yıldırım aşkı" dediğiz şey, varlığımıza derinlemesine kök salmış imgelerin ani patlayışıyla açıklayabileceğimiz insani bir olgudur. Bilincimize kendini kabul ettirerek ilişkilerimize ve kimi sevmeye karar vereceğimizi belirler.

Simgesel

Gelelim şimdi Simgesel'e.

Genelde simgesel (*symbolique*) kelimesinin simgeden (*symbole*) geldiğini düşünürüz; bu bir hatadır. Lacan bu deyimi eserinin başında gerçekten de simge değilmiş gibi kullanırdı. Ancak yine de, zihinsel yaşamımızın bir boyutunu belirtmek için "simgesel" sözcüğünü muhafaza etti. Simgesel, imgelerin oluşturduğu bir yapı değil, bir kumaşın ipliği gibi bir ağa dağıtılmış birbirine benzer ögeler bütünüdür. Pamuk iplikleriyle değil de, "imleyen"lerle örülmüş bir argaç[1] hayal edin. Simgesel birbirlerine çok sıkı kurallarla uyan ve her zaman birbirlerine bağlı bir gösteren sistemidir.

Lacan simgesel kavramını çok kesin bir şekilde tanımlamıştır. Sonuç olarak Simgesel bir gizli saklı ögeler sistemidir ve bu ögeler birbirlerine en önemlisi şu olan kurallarla bağlıdır: "Bir" imleyenin sadece "başka" imleyenlerin yanında değeri vardır. Lacan her zaman "Bir"in tek başına var olamayacağını, her zaman başkalarını referans aldığını söylemiştir. Böylece Simgesel'in iki birimi vardır: *Bir* ve *başkalar*.

Öyle ki, Simgesel'in dinamiğinde "Bir", argacın kıyısına, ağın sınırına tekabül eder. Ne zaman ki imleyenlerden biri gelip sınıra yerleşir, yani "Bir" konumuna geçer, o zaman bir etki meydana gelir. Yeni bir şey olagelir. Etki, mesela güzel bir günde içimde şimdiye kadar varlığından habersiz olduğum bir hissi fark ettiren öznel bir değişiklik olabilir. Bu keşif tarafından hazırlıksız yakalandığım anda da, bir *Özne* ortaya çıkar.

Okuyanlar bu tanımı biraz soyut bulabilirler ancak bilinçdışının gündelik hayatta kendini gösterdiğindeki işleyişinin kuramsal bir şekilde ve detaylarıyla farkına varmamız için sunduğu formalizasyon budur.

"Özne" dedim az önce, işte Lacancı kuramda yine çok önemli bir sözcük. Onu bazen kişi, birey veya "ben"le karıştırırız. Oysa Özne ne kişi, ne birey, ne de "ben"dir. Bu terim sadece bir etkinin yaratıldığını belirtiyor, ağın bir imleyeninin tekil ve eşsiz bir konumda olduğunda meydana gelen değişikliği: bütün başka imleyenleri bir araya toplayan, çevresel bir yüzük

1 Dokuma tezgâhlarında enine atılan iplik, atkı.

gibi kendini dış sınıra koymak gibi. Bir öteki onun yerine geçene kadar sistemin düzenleyici *Bir*'i haline gelir. Böylece sembolik düzenin, hareket halinde olan bir yapı düzeninden başka bir şey olmadığını anlamışsınızdır. Bu hareket tarafından tetiklenen etkiye Özne, ya da daha doğrusu, bilinçdışı Öznesi, denir.

Gerçek

İmgesel ve Simgesel'den sonra, şimdi de Gerçek'ten bahsedelim.

Bu terimin tanımı zordur çünkü yüksek bir kuramsal soyutlama seviyesi gereksinir.

Gerçek, gerçeklik değildir. Lacan'da Gerçek ve gerçeklik çok farklı iki bütündür. Gerçek bizi çevreleyen dünyanın eş anlamlısı değildir, yine ruhsal yaşamın içinde konumlandırmamız gereken bir boyuttur. Ruhsal yaşamdaki Gerçek ne imge, ne de imleyendir. Anımsayın: imge de, imleyen de olsa bu ögeler birbiriyle ilintilidir, yaprak gibi üstüste konulmuş imleyenler veya ağ gibi yapılanmış imleyenler (*Bir* ve *başkalar*). Bu imge ve imleyen ağları sürekli hareket halindedirler. Gerçek'se, tam tersine, ne imgedir ne imleyen ve yapısı daha zayıftır. Gerçek sürüp giden ve değişmeden kendisine aynı kalandır. Gerçek varlığımızın hep baki kalan tarafıdır.

Belirgin bir örnek vermek zordur, ama ben yine de deneyeceğim. Bir durum uydurmama izin verin. Diyelim ki, bu gece bir kabustan uyanmış olayım, bir kaygı halini yaşamış olayım. Ertesi gün kendime geldiğimde şöyle derim: "Çocukken bir gölge odamın duvarlarına tırmandığında buna benzer büyük bir korku ve dehşet deneyimlediğimi hatırlıyorum." Gerçek bu örneğin neresindedir? Gerçek tam da korkunun tabiatı, duygunun maddesidir. Çocukken nasıl yaşadıysam, kırk elli yıl sonra bugün de aynısını yaşadığım, silinmemiş, değişmemiş duygusal bir hal. Gerçek -ısrar ediyorum- ruhsal dünyamızın zamanla değişime uğramamış tarafıdır.

Temeli unutmayalım: İmge, Simge ve Gerçek ruhsal yaşamın içsel bölge ve parçalarıdır. Öte yandan, Gerçek'i bazı zamanlar farklı bir anlamda da düşünebiliriz. Şimdi Gerçek kelimesinin bu diğer Lacancı anlamını bu defa dışsal yaşamdan örnek vererek ele almak isterim. Yeniden soralım kendimize: Gerçek nedir? Gerçek şu bizi bekleyen on dakikadır; şu anda belli bir saatteyiz, on dakika sonra neler olacağını bilmiyorum. Yani Gerçek bir şekilde, şu bizi bekleyen bilinmeyendir, her zaman bizden önde olan, adı konulamayan, simgeselleştirilemeyen veya imgelenemeyendir. Elbette gelecek bir olayı öngörebilir ve hatta hayal edebilirim ancak öngörüm hiçbir zaman gelecekteki gerçekle tam anlamıyla örtüşmez, gerçekten hiçbir zaman beni hangi kaderin beklediğini bilemem. Bu basit örnekle, size Gerçek'in bilinmez ve kavranılmaz tabiatını hissettirmek istiyorum. Gerçek simgeselleştirilmesi mümkün olmayandır.

İşte bu sefer Gerçek kavramının bilim alanından alınmış bir örneği. Bir araştırmacı için Gerçek, keşfetmeyi beklediği, çözmek istediği bilmecedir. Hepimizin bildiği AIDS sorununu ele alalım. Biliyorsunuz bu sıralar, önemli bir takım bilim adamı virüsün panzehirini bulmak için bir araştırma içerisindeler. İşte bu araştırmacılar için Gerçek, bilmecenin çözülmesi yani hastalığa bir çare bulunmasıyla, bilimin ne kavrayabildiği ne de açığa çıkarabildiği açıklanamayanla tezahür eder.

Bilinçdışı ve Jouissance

Şimdi gerçekten de Jacques Lacan düşüncesinin tam kalbindeyiz. İmge, Simge ve Gerçek üçlüsünü yerli yerine oturttuktan sonra, Lacan doktrininin yapısını ayakta tutan iki büyük kolonu ele alalım şimdi. Bu kolonlardan birisi Bilinçdışı, diğeri ise Jouissance'dır; Lacan kuramının bu önemli iki teriminin her birine bir tanım önermiştir.

Bilinçdışı konusunda, Freud'a kıyasla kökten bir devrim gerçekleştirmiştir. Eğer Lacan'ın eserinden süregelecek ve gelecek evrimlere katılacak bir öneri varsa, o da şu aforizmadır: "Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır." İkinci temel ilkeyse şudur: "Cinsel ilişki yoktur." Bu deyiş kesinlikle kışkırtıcıdır; Lacan bunu öğretisinin son on yılında ortaya attı, halbuki ilki en başında söylenmişti.

Bilinçdışı "Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır"

Eğer beni Simgesel kavramında iyi takip ettiyseniz, bilinçdışının ne olduğunu rahatlıkla anlayabilirsiniz. Simgesel'i dilden bahsetmeden konumlandırdım. Ancak Lacan'ın algılayışına göre simgeselin yapısı dilin yapısına tam anlamıyla uyuyor; yani bir takım gizli ögeler ağı, *Bir*'in diğer imleyenleri bir yüzük gibi kapsamakla bir sınır görevi aldığı birbirlerine bağlı imleyenler ağı.

Görüyorsunuz *yapı*, *dil* ve *bilinçdışı* nasıl da *Bir* ile *başkalar* arasındaki ilişkiyi belirten farklı adlandırmalar. Bilinçdışı, simgesel ve dil arasındaki fark daha çok bilinçdışının bir yapıdan daha fazla bir şey olmasında yatıyor. O hareket eden bir yapıdır, az önce bahsettiğimiz Simgesel'in işleyişidir Özne etkisini tetikleyen. Bilinçdışı her birimizin hayatını sürekli etkileyendir. Daha doğrusu bilinçdışı, insanın hayatında, dil sürçmesi, rüya ya da bazen duygusal ve belirleyici bir seçim şeklinde dışa vurandır. Mesela aşık olduğun ve daha sonra seçilmiş kişi olacak varlığın seçimi. Bu oldukça belirleyici ve duygusal seçimler Lacancı kurama göre bilinçdışının dışavurumlarıdır. Demek ki bilinçdışı kişiye bilincinde olmadan etki eden bir dil gibi yapılanmıştır. Bu etkiler kendiliğinden (*spontané*) davranışlar veya kasıtsız eylemler, hatta hayatımızda neden aldığımızı bilmediğimiz kararlar olarak ortaya çıkar.

Özetle, "Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır." deyişi, bilinçdışı iki imleyen tarafından düzenlenen bir ağdır anlamına geliyor: imleyen *Bir* ve *başka* imleyenler. Bu ikili, *Bir imleyen* için S1, *başka* imleyenler için S2 işaretleriyle yazılabilir. Etkilerin veya dışavurumların kendini istemsiz eylemler şeklinde tanıttığı bir ağ.

Jouissance "Cinsel ilişki yoktur"

Şimdi de jouissance konusuna gelelim. Tıpkı Gerçek gibi tanımlaması zor bir kavram. Bu benzetme masum değil çünkü jouissance, Gerçek boyutunu çokça anımsatıyor. Bilinçdışının imgesel boyutu çağrıştırdığını söylemiştik, jouissance ise Gerçek boyutunu çağrıştırıyor. Ancak daha ciddi ve açık olmak gerekirse jouissance'ın Gerçek'le tam anlamıyla benzer olduklarını söyleyemem.

Bilinçdışı çalışmak, kendini belli etmek için yakıta ihtiyacı olan bir ağdır. İşte bu yakıt, bu giriş enerjisi, Lacan'a göre jouissance'dır. Unutmayalım Freud libido kelimesini kullanırdı.

İlk bakışta sanabileceğimiz gibi jouissance'ın orgazmla ve cinsel şehvetle bir alakası yoktur. Eğer Lacan burada olsaydı bizi düzeltirdi: "Hayır Bay Nasio! Jouissance'ın bir enerjiyle, Einstein'ın $E=mc^2$'si, yani fiziğin tanımladığı gibi bir matematik formülüyle kıyaslanabileceğini sanmıyorum. Halbuki jouissance'ın -diye ısrar ederdi Lacan- resmedildiği bir simgesi yoktur. Hiçbir formül onu yazıya geçiremez." Ben de boyun eğerdim: "Haklısınız Bay Lacan. Aslında benim algıladığım haliyle de jouissance, fen bilimlerinin tanımladığı enerjiyle aynı değildir. Ben yine de bu enerji kelimesini kullanıyorum, ama daha geniş bir anlamda, psikanalizde bilinçdışının işleyişini sağlayan motor gücünü jouissance olarak adlandırdığımızı anlatabilmek için." Bilinçdışı jouissance sayesinde çalışır, kımıldar ve kendini belli eder.

Şimdi şu ünlü deyiş hakkında yorum yapmak istiyorum: "Cinsel ilişki yoktur". Lacan'm

böyle mutlak ve kışkıştırtıcı deyişler ortaya attığını anımsayalım. Aralarından biri tam gediğine oturmuştu: "Kadın yoktur!"(*La femme n'existe pas*). Bu deyişler, sıradan düşünce ve sağduyuya karşı birer meydan okumaydı, ancak bu yazarın metinlerini ciddi bir şekilde inceleme çabasını gösterdiğinizde skandalvari taraflarını kaybediyorlar, işte o zaman derin anlamlarını kavrayabiliyoruz.

Bu provakatör Lacan intibasını dağıtmak isterim çünkü kendisi kuramını inşa edişinde ve son derece titiz çalışmasında, fevkalade ciddiyet ve sorumluluk sahibi bir adamdı. Ona ve diğer üstatlara karşı, bizlere bilgi ve deneyimlerini aktarmak için sarf ettikleri çabadan dolayı minnetarım. Lacan'ı uzun süreler boyunca derinleştirdim ancak kendimi diğerleri tarafından da şekillenmiş sayıyorum. Freud gibi, Mélanie Klein veya Françoise Dolto gibi. Kışkırtıcı tavırlarına rağmen Lacan'ın, kırk yıl boyunca güçlü, Fransız kültürüne ve psikanalize yeni bir ivme kazandırmış yaratıcı bir eser bırakmasını bilmiş büyük bir Entelektüel olduğunu hissettirmek istiyorum sadece.

Lacan deyişlerinin kesin tavrı sebebiyle bu parantezi açmayı uygun gördüm.

"Cinsel ilişki yoktur" tahmin edebileceğiniz gibi bir erkek ve kadın arasında cinsel ilişki yoktur demek değildir! İnsanlar var oldukça cinsel ilişki her zaman olmuş, oluyor ve olacaktır. Lacan'ın iddia ettiği şey, jouissance sorunu üzerine daha ince ve nüans dolu bir şey. Böyle bir deyişin taşıdığı mesaj jouissance'm ne adının, ne imleyeninin, ne de imgesinin olduğudur. Açıklayayım. Lacan bu deyişte "ilişki" kelimesini kullanıyor, tıpkı cebirde x ve y'nin arasındaki ilişkinin tanımlanıldığı gibi. Cinsel ilişki yok derken, bu "erkek jouissance'ı" ve "kadın jouissance'ını" simgeleyen harfler yoktur demek istiyor. Bu iki jouissance'ı yazmak için herhangi bir işaret yoktur. Eğer bu işaretler olsaydı, bu jouissance'ın doğru özünü tanımlamayı başardığımız anlamına gelirdi. Halbuki bu imkansızdır. Bu deyişle Lacan şunu söylemek istiyordu: jouissance'ın adı ve cebirsel bir resmedilme şekli yoktur. İşte "Cinsel ilişki yoktur" savının anlamı.

Diğer bir deyişi "Kadın yoktur"a kadınların kızdığına ve itiraz ettiklerine şahit oldum: "Nasıl böyle bir budalalık dile getirilir çünkü ben, kadınım ve varım! Beyefendi görüyorsunuz ki ben varım!" Aslında Lacan da, zamanında çağdaşlarına rağmen "Madde yoktur" (*La matière n'existe pas*) diye söyleyen Berkeley gibi yaptı. Lacan ve Berkeley sadece evrensellik fikrine karşı çıkıyorlardı, bu madde de olsa kadın da. Daha açık olmak gerekirse, itirazları, evrenselliği içeren "La" artikeline karşıydı. Öyle ki Lacan daha sonra o artikelin üzerini çizecekti. Kısaca Lacan, evrensel bir kategori olarak kadının olmadığını düşünüyordu. Neden? Kadın ve kadın cinselliği sorununa bütün bir metin ayırmak gerekir! Tutkulu bir konu ancak onu bir kenarda bırakalım ve sadece eğer evrensel kadın yoksa, bu kadının jouissance'ı ile olan ilişkisi tüm kadınlar için tek bir jouissance'dan söz etmemizi yasakladığındandır diyebiliriz. Psikanaliz için "kadınlar" vardır, hepsi birbirinden farklı çoğul kadınlar.

İşte bilinçdışı ve jouissance hakkında hızlıca söyleyebileceklerimiz bunlar.

Bu metinde, otuz yıldan daha uzun bir zamanda yaratılmış bir eseri özetlemeye, temel psikanaliz terimlerini az sözcüğe sığdırmak zorunda kaldım. Bunu böylesine daraltmanın verdiği rahatsızlık ve pişmanlık, Lacan'ı tanımayanların huzuruna sunmanın sevincine karışıyor. Arzum onları, Fransız psikanalizinin bu büyük yazarının eserlerini, kavrama zorluklarına rağmen keşfetmeye teşvik etmekti.

Shoshana Felman, Lacan ile ilk karşılaşmam

Söyleşi: Elizabeth Roudinesco
Fransızca Çeviri: Atakan Karakış

Elizabeth Roudinesco: Lacan ile ilk defa ne zaman karşılaştınız ve onu Amerikan üniversitelerinde konferanslar vermeye nasıl ikna ettiniz?

Shoshana Felman: Lacan'la ilk defa 1971'de, seminerlerinden birinden sonra karşılaştım. Yale'deki ilk öğretmenlik yılımdı. İki haftalık bahar tatili için Paris'e uğramıştım. O zamanki doktora tezim (Stendahl'in romanlarında "Delilik") baskıdaydı ve José Corti'den basılacaktı. Lacan'ı, iki sene önce tezimin yazımının ileri bir aşamasında tanıştığım, Ecrits'sinden biliyordum. Ecrits'yi okumam, ben daha bilinçli bir şekilde Lacan'ın kuramsal dersinin farkına varmadan, kendi yazımı değiştirmişti bile. İşte Paris'te tatildeyken bu Ecrits'sine hayran olduğum adamı ilk defa dinlemeye gittim. Kendi metni "Çalınmış Mektup üzerine Seminer"i yeniden okuduğu bir seminere denk gelmiştim. Bu semineri dinlerken, Lacan'ın Çalınmış Mektup Seminer'i üzerine sonradan anladığını söylediği ve benim içgüdüsel bir şekilde Stendahl üzerine olan kitabımın (*"Armance* veya imkansız söz") bir bölümünde yazdığım arasındaki yankılanma tarafından çarpılmıştım. Bu şaşırtıcı yansıma tarafından o kadar büyülenmiştim ki, seminerden sonra Lacan'a bundan bahsetmek için yanaşma itkime engel olamamıştım. Etrafı kalabalıktı, yaptığım şeyin Don Kişotluk olduğunu düşünüyordum. Ona rağmen, beni ilgiyle dinledi, sekreterine telefon numaramı aldırdı ve bana kendi evinde randevu verdi. Birkaç gün sonra kabinesinde, Stendahl üzerine bölüm hakkında uzun uzun dinleyerek sorguya çekti beni. Sonunda sadece: "Bir metin var mı? Metni okumak isterdim." Dedi. Şansa José Corti'de örnekler hazırdı, ben de ona ilgili bölümün henüz düzeltilmemiş olan metnini verdim. Metni bana geri vermek için kendi evinde ikinci bir randevu verdi. Bu sefer teorimden hiçbir şey anlamamışsınız demesinden çok korkmuştum. Ben anladığımı ilk başta bilinçsizce anlamıştım, edebiyat aracılığıyla. Burada, Lacan'ın tepkisini anlamak için Stendahl üzerine olan bölümün (*Çalınmış Mektup*'a gönderme yapan) anlamını çizmem gerekli olacak.

Armance (Stendahl'in ilk romanı) cinsel iktidarsızlık üzerine bir romandır. Oysa bu metinde açıkça hiçbir zaman belirtilmemiştir. Zorluklarının sebebini ortaya koymadan intihar eden kahramanın sırrıdır bu. Bu neden, Stendahl tarafından arkadaşlarına yazdığı mektuplarda açıklanmıştır ve bu romanın dışında kalan mektuplaşmadan yola çıkarak yorumcular romanın "anahtar"ım türetirler. Oysa benim analizim Stendahl'in metninde, tam da anahtarın yokluğu anahtarın kendisidir gerçeğini öne çıkarmaktı; eğer kahramanın özrü açıkça ortaya dökülmüş olsaydı romanın bambaşka olacağı gerçeğini. "Armance", diye yazmıştım, "imkansız sözün romanıdır... Eğer yazar, kahramanı gibi, sırrı vermeye, iktidarsızlığı adlandırmaya yanaşmıyorsa, bu tabiatı ne olursa olsun, tam da *adlandırılamaz* olandır...: konuşma iktidarsızlığı olarak meydana gelen... Armance'ı okumak demek ki sessizliği dinlemektir..." Stendahl'in kahramanın yetersizliğini belirten tek cümlesi şu: "Tutkulu bir imgelem onu zevk alamayacağı mutlulukları abartmaya götürüyordu." Bu cümlede ve Stendahlci sözdizimde belirlenen üç "semantik alan"ı bir şemayla analiz etmiştim:

1.) "Tutkulu imgelem"
"abartmaya"

2.) "Mutluluklar", "zevk" 3.) "alamayacağı"

Lacan bana metni şöyle diyerek verdi: "Gerçekten dikkate değer. Ben de bu üçgen üzerine çalışıyorum şu anda."

Randevunun sonunda, Paris'e her geldiğimde ona ses vermemi rica etti.

1974'te Paris'te hiç çalışmadan bir yıl geçirdim ve Lacan'ın seminerini ("*Les Non-dupes errent*") ilk defa düzenli bir şekilde ve peşpeşe takip ediyordum. Bunu ilk başta anonim olarak yapmayı tercih ediyordum. Seminer'in bitimine sadece birkaç ay kala Lacan'a varlığımdan söz ettim. O akşam beni yemeğe davet etti (o akşam, akşam yemeği planladığı avukatı da oradaydı). Yemekte Lacan bana doğru döndü ve şöyle dedi: "Bugün hiçbir şey söyleyemedim; halbuki bütün gece buna çalışmıştım, söyleyecek çok şeyim vardı ama bir şeyi bile anlamlı şekilde vurgulamayı başaramadım." Şöyle cevap verdim: "Yaklaşık bir buçuk saat dediğinizden hiçbir şey anlamadım; ancak son on beş dakikalık kısmı çok çarpıcı buldum, inanılmaz şekilde yenilikçi, birçok yöne doğru uyaran ve benim işim için de çokça ilham vericiydi." Ve ona hangi fikirlerin beni cezbettiğini hangilerinde hayalgücü yüksek bir ilham bulduğumu söyledim." Lacan dinliyordu beni, gülümsedi ve "Bunları mı söyledim? İnanılmaz." dedi. Uzun vadede, birçok defa tekrar eden bu sahne bir nevi ritüel halini aldı. Beni her seminerden sonra davet etmeyi alışkanlık edinmişti; her zaman başarısızlık hissinden, konuşmasının düşüşünden bahsederdi. İltifat aramıyordu, ona iltifat eden ve kur yapan insanlarla çevriliydi etrafı. Bir anlaşma, bir *dinleme* arıyordu, ona bir *cevap* verebilecek. Her seferinde şaşkınlıkla bunu söylüyordu: "Bunları mı söyledim? İnanılmaz." Sadece Seminer'in yaratıcı ıstırabının yoğunluğu tarafından değil, bu adamın dehasına yerleşmiş masumluğun boyutu tarafından da çarpılmıştım, ki Lacan'ın Paris'li elit kesim üzerindeki devasa gücü ve onu çevreleyen hayranlık bile değiştirememiş bu masumluğu. Bugün de hala, çok az bilinen ve böylesi bir guruda varlığından dahi şüphe edilen bu masumluk, onun o eşsiz ve karmaşık (*complexe*) dehasının temel boyutlarından birini ve taklit edilemez etkileyici insanlığını oluşturduğunu düşünürüm.

O senenin sonunda Amerika'ya dönmeden önce Yale'e gelmeyi kabul edip etmeyeceğini sordum. Bana sade bir "evet"le cevap verdi.

Böylece sonraki sene onu davet ettik. Gelmesi gerektiği gün, *gelemeyeceğini* söyleyen bir telgraf gönderdi. Ona, sebepleri ne olursa olsun kabul ettiğimizi, isterse tüm yolculuğu iptal etmekte veya ziyaretini sonraki bir tarihe ertelemekte özgür olduğunu yazdım. Resmi ziyaretini bir ay sonraya aldı. Neredeyse inanmıyorduk ama gelmişti. Döndükten sonra ona Amerika'daki konferanslarının sebebini soran Paris'lilere (Philippe Sollers gibi) söz verdiğini söylüyordu; ona "Atlantik'i geçirebilecek" olan tek kadına verdiği sözdü. Bana söylenen bu beklenmedik cevap, Lacan'ı bizzat sorgulamam için yeteri kadar şaşırtmıştı. Bana şöyle cevap verdi: "Tabii ki de doğru. Bir an geliyor ki, insan sözünü ciddiye almalı."

Elizabeth Roudinesco: Lacan'ın eseri bugün Amerikan üniversitelerinde nasıl öğretiliyor?

Shoshana Felman: Edebiyat ve felsefe bölümlerinden (psikoloji değil) arkadaşlarımın çoğu Lacan'ın Ecrits'sinden başlıca birkaç metni yer yer okutuyorlar. En fazla okutulan metinleri, kendi öğrettiklerinin frekansının sırasında, "Ayna evresi", *L'instance de la Lettre*", *"Le discours de Rome"* (Roma söylevi) et "Fallus'un anlamı" (bu sonuncusu feminizm üzerine,

"gender" kavramı ve cinsel ayrım üzerine yapılan derslerde sıklıkla okutulur).

Bana gelirsek, Lacan'ı (ve Freud'u) "Edebiyat ve Psikanaliz" adlı derste okutuyorum. Bence Ecrits (benim de zamanında okuttuğum) Lacan'a giriş için iyi bir aracı olmak için fazla yoğun. Hatta Ecrits daha dogmatik bir öğretiye dayanır, hâlbuki sürekli hareket halinde ve daimi yenilik içinde olan bir öğretinin canlı imgesini daha yaratıcı (yani nesneleştirmeyen) bir ilham gücüyle donanmış buluyorum. Bugün öğrencileri Seminerler'le tanıştırmayı tercih ediyorum. Ve Seminerler'de de somut okumaları, bir anlatı veya terapisel bir dramın etrafında düzenlenmiş okumaları seçiyorum. Mesela birkaç sene önce seminerimi "yanan çocuğun rüyası"nın Freud'daki okuması ve Lacan'daki tekrar-okuması üzerine yoğunlaştırdım. Bu sene de, Freud'un da birkaç metninin, Sophocles'in Oidipusçu üç trajedisinin ve Melanie Klein'ın Dick vakası üzerine ("Symbol Formation") okumasının yanında, Lacan'ı iki metinsel merkez ve çekirdekten okutuyorum: 1) Klein'ın metni ve Dick vakasının yeniden yorumlanmasını (*Seminer I, Freud'un teknik yazıları*); 2) Antigone'nin Lacancı okuması (Seminer VII, Psikanalizin etiği). Burada fikir Lacan'ı, önce bir klinik vaka ve terapisel yorumcu bir metnin, sonra da edebi bir metnin ve tükenmek bilmeyen felsefi yorumlamalarının şiirsel zenginliğinin, okuyucusu olarak göstermektir. Lacan'ın metni tüm bunların hepsinin eşsiz dinlenmesidir.

Lacan'ın Listesi. Kayıp Eşyalar Listesi[1]

Elisabeth Roudinesco
Fransızca Çeviri:
Nevra Aydoğan-Cem Okan Gürsoy

Edebiyat tarihinde, listeler, envanterler, soy ağaçları, ya da kataloglar -kısacası sayıma ya da hesaba yarayan her şey- her zaman yazma sürecinin oluşmasına katkıda bulundu. Homeros'un İlyada'sında uzun uzadıya bahsettiği «Catalogue des Vaisseaux»'yu ya da Georges Perec'in «Les choses»da[2] ("Şeyler"de) keşfettiği büyük sayımı düşündüğümüz zaman, sınıflandırma sanatının dil ustalarını nasıl etkilediğini rahatlıkla fark edebiliriz.

Sanki adlandırılan nesnenin, evrenseliğini ya da sonsuzluğunu sağlayabilecek tek güç anarşik, düzenli veya çözümlenmiş olan bu listedir. Her liste travmatik bir yapıdadır: Olay yaratır. Bu nedenle, kültürleri ne olursa olsun insanlar, tarihlerinin bir kurgu ya da saçmalık olmadığını kanıtlamak için her zaman listelere başvurmuşlardır. Yani liste tarihin gerçek bir arşividir, mantığının yeniden kurulması gereken olayın, bir çeşit apansız şiddetidir. Liste, yorumla hiçbir zaman bozulmayan bir emir bütünüdür. Bazen kurtarıcı, bazen öldürücüdür. Ölüme mahkum rehinelerin listesi ya da tam tersi ölümden kurtarılacakların listesini düşündüğümüz zaman -örneğin Schindler'in listesi-, ya da gaz odalarının çıkışında küle dönmüş kayıpların listesini düşündüğümüz zaman, bu kişilerin öldürülmeden önceki yegane varlıklarını tek kanıtlayan şey, isimlerinin yazılı olduğu bu kayıtlardır. Böylece anlarız ki, liste hem bir şey, hem de tam tersidir, hem ölümün bir aracıdır hem de hiç-

1 Bu makale 21 Kasım 2002'de Eric Marty'nin daveti üzerine, l'Université de Paris VII'de Makale ve Doküman Bilimleri Fakültesi'nde gerçekleştirilen konferansa ilişkindir.

2 Georges Perec, Les choses: une histoire des années soixante,1965, Paris, Pocket, 2002.

La liste de Lacan. Inventaire de choses disparues[1]

Elisabeth Roudinesco

Dans l'histoire de la littérature, les listes, les inventaires, les généalogies à tiroirs ou les catalogues -en bref tout ce qui sert à une comptabilité ou à un recensement -a toujours servi de support à la création de procédés narratifs. Que l'on songe en effet au fameux "catalogue des vaisseaux" longuement décrit par Homère dans l'*Iliade*, ou encore à la grande énumération inventée par Georges Perec dans *Les choses*[2], force est de constater qu'il existe un art de la classification qui fascine les maîtres de la langue.

Tout se passe comme si la liste, anarchique, ordonnée ou déconstruite, avait à elle seule le pouvoir d'assurer une perennité ou une universalité à la chose nommée. Toute liste est de nature traumatique : elle fait événement. Et c'est pour cette raison sans doute que les hommes, quelles que soient leurs cultures, ont toujours eu recours à des listes pour témoigner du fait que leur histoire ne se réduisait pas à un délire ou à une fiction. La liste est donc le réel archivistique de l'histoire, une sorte de violence irruptive de l'événement, dont il faut reconstruire la logique. La liste est une totalité impérative qui ne s'épuise jamais dans l'interprétation. Aussi est-elle tantôt salvatrice, tantôt mortifère. Si l'on songe à la liste des otages destinés à être exécutés, ou au contraire à la liste de ceux qui peuvent être sauvés de la mort -la liste de Schindler par exemple -, ou encore à la liste de ces disparus

1 Ce texte est issu d'une conférence prononcée le 21 novembre 2002 à l'Université de Paris VII, à l'invitation d'Eric Marty et dans le cadre d'une colloque organisé par l'UFR Sciences des textes et documents. Il a été publié une première fois dans la Revue de la Bibliothèque nationale de France, 14, 2003. Repris dans Eric Marty (coll.), Lacan et la littérature, Paris, Manucius, "Le marteau sans maître", 2005

2 Georges Perec, Les choses : une histoire des années soixante (1965), Paris, Pocket, 2002

likten zorla alınmış bir yaşamın gerçekliğidir. Liste, en yalın haliyle arşivdir: hem ölüme direniştir, hem de ölüm riskidir. Liste arşive arşiv olma şansını veren izdir.

Ve söz konusu Lacan olduğu zaman, arşiv, daha önce anlatmış olduğum gibi[3], arşivin yokluğuna denktir. Ne müsveddeler, ne farklı versiyonlar, ne de el yazılarına sahibiz. Ve kendi adıma ben de yalnızca tahminen 300 kelimelik bir liste sayabilirim. Yani dünya üzerinde Lacan yerine konuşabilecek, ona tanıklık edecek hiçbir liste deposu yoktur. Ve Denis Roche'un şiirinde kullandığı anlamda *bilgi ve teknik*[4] *deposu* olmayan, *arşiv deposu* olarak adlandırılamayan, mühürlenmemiş bir deponun olmamasının arşivi, arşivin yokluğunda bırakacağı bilinir. Bu yokluk de tarihi, bir söylenti haline dönüştürür. Freud'un aksine, Lacan'da, tarihin bir buluş, hatta gerçekliğin olumsuzlaması olduğunu söylememizi sağlayan hiçbir şey yoktur. Sonuç olarak, gerçeğin doğal halin yerine geçmesi gibi, liste, veya daha doğru bir deyimle birçok liste de bu yokluğun yerine geçer.

On yıldan fazladır, Lacan'ın ömrünün son yıllarını yeniden kurmak için sakladığım bir doküman vardı. Bu doküman terimin gerçek anlamında bir liste. Bu doküman noter tasdikli olup ustanın miraslarını ve onlara ait resmi eylemlerin neredeyse tamamını içeren bir envanter: farklı varisler arasındaki mal paylaşımı, bilirkişilerin gözlemleri, aramalar, farklı tanıklıklar, medeni durumlar, biyografik bilgiler, gizli hizmet notları, değer biçmeler vs.[5] Bu metinler arasında Lacan'm hareketli ve sabit tüm mal varlığını içeren bir liste bulunur. Bir gulyabaninin[6] karanlık ağ-

3 Elisabeth Roudinesco, L'analyse, l'archive, Paris BNF/ Seuil, 2001.

4 Denis Roche, Dépôts de savoir et de technique, Paris, Seuil, 1980.

5 Bu doküman 1981 ve 1987 yılları arasında bir araya getirilmiş daktilo edilmiş veya el yazısıyla yazılmış 300 sayfa makaleyi içerir. Burada Jacques Lacan'a ait bir çok makaleye değiniyorum. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée, Paris, Fayard, 1993.

6 Roland Barthes'nm Lacan'ı "gulyabani" olarak adlandırma alışkanlığı vardı.

réduits en cendres dans des crématoires à la sortie des chambres à gaz, et dont seuls les noms inscrits dans un immense mémorial apportent la preuve que leur existence singulière a bien eu lieu avant d'être engloutie, on comprendra que la liste peut être une chose et son contraire, l'instrument de la mort autant que le réel d'une vie arrachée au néant. La liste, c'est l'archive à l'état brut : à la fois résistance à la mort et risque de la mort. La liste inscrit la trace qui permet à l'archive de devenir archive.

Et l'archive, s'agissant de Lacan, équivaut, comme je l'ai montré[3] , à une absence d'archive. Nous ne possédons ni brouillons, ni variantes, ni manuscrits et pour ma part, je n'ai pu recenser qu'une liste de trois cents lettres environ. Il n'existe donc aucun dépôt d'archives, aucun lieu au monde qui puisse se réclamer du nom de Lacan. Et l'on sait que sans dépôt estampillé, que sans dépôt qui puisse s'appeler *dépôt d'archives*, -à la manière de ces *Dépôts de savoir et de technique*[4] jadis transformés en poème par Denis Roche -l'archive demeure une absence d'archive, une absence qui autorise la transposition de l'histoire en une rumeur. S'agissant de Lacan, rien n'a donc été fait, par exemple, qui permette, comme pour Freud, d'avoir la certitude que l'histoire n'est pas seulement une invention, voire une négation de la réalité. En conséquence, la liste -ou plutôt les listes multiples -suppléent à cette absence comme un réel à l'état brut.

Depuis plus de dix ans, j'ai conservé dans un document inédit sur lequel je me suis en partie appuyé pour reconstituer les dernières années de la vie de Lacan. Ce document est une liste au sens littéral du terme. Il s'agit en effet de l'inventaire notarié de la succession du maître et de la quasi-totalité des actes officiels relatifs à celle-ci : répartition des biens entre les divers héritiers, constats d'huissiers, perquisitions, témoignages divers, états-civils, dépositions, renseignements biographiques, notes de service confidentielles, prisées, etc.[5] Parmi ces

3 Elisabeth Roudinesco, L'analyse, l'archive, Paris BNF/ Seuil, 2001.

4 Denis Roche, Dépôts de savoir et de technique, Paris, Seuil, 1980.

5 Ce document comporte 300 pages de textes dactylographiés ou manuscrits, réunis entre 1981 et 1987. Je le cite à plusieurs reprises dans Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée, Paris, Fayard,

zından çıkmışa benzeyen hukukun nötr dili ile anlatılan bu mallar bir başka listeyi ortaya çıkarır. Nesneleri anlatan kelimelerin hangi nesne yerine geçtiğini tahmin etmemiz gereken bu liste de bizi geniş bir nesne koleksiyonuna yönlendirir. Bu liste yorumlamamız gereken kelimelerin listesi, söz yığınlarının, terim yağmurunun ve farklı tasvirlerin listesidir. İşte bu liste Lacan'ın verasetinin tarifidir, ya da benim adlandıracağım üzere, *Lacan'in listesi*dir. Bunun içerisinde, sayılar, hesaplar, nesnelerin ve yerlerin tarifleri, kayıp ya da gerçek insanların ve nesnelerin isim listesi ve son olarak da bir dizi olay yer alır.

Bu liste Marcel Duchamp'm kurgularından, Lichtenberg'in[7] vecizelerinden, Magritte'in tuallerinden ve özellikle de Saint-Etienne divan ve arma yapım kataloğundan (Catalogue de la Manufacture d'armes et Cycles) esinlenerek ressam Jacques Carelman tarafından gerçekleştirilen ünlü *Bulunamaz Eşyalar Kataloğu*'na benzer. Bu eserde Carelman sürrealist bir rüyadan üretilmiş istekli makineler havası veren imgesel bir düzene göre birleştirilmiş, demonte edilmiş, günlük yaşamın diğer eşyalarıyla üretilmiş ancak kullanımı olmayan her çeşit eşyayı sunar: keller için eğri bir tarak, eldivenleri ütülemek için el şeklinde bir ütü kolu, fazla yer kaplamaması açısından tavsiye edilen düz bir sandalye, vb.

Fetişist koleksiyoncu -özellikle az bulunan ya da orijinal- kitaplar aşığı Lacan hayatı boyunca her çeşit eşyayı toplamıştır: ustaların tabloları, suluboyalar, resimler, heykeller, arkeolojik biblolar, değerli mobilyalar, kendi direktifleriyle biçilmiş tuhaf kıyafetler: kürkler, ender kumaşlardan giysiler, yakalıksız sert yakalar veya kıvrılmış yakalar, kolyeler, farklı derilerden ölçüyle yapılmış ayakkabılar ve nihayetinde Paris'te dağılmış sandıklarda ve beş farklı bankadaki beş farklı hesaba bölünmüş külçelerin de olduğu -tercihen Napolyon- altın paraları.

7 Jacques Carelman, Catalogue d'objets introuvables, Paris, Le Cherche-midi, 1997. Bu ünlü aforizmayı Georg-Christoph Lichtenberg'e (1742-1799) borçluyuz : "Kolda eksik olan, kesici kısmı olmayan bıçak".

textes, figure la liste de tous les biens de Lacan, mobiliers et immobiliers, et parmi ces biens, décrits dans la langue neutre du discours juridique, une langue qui semble pourtant jaillir de la bouche d'ombre d'un ogre[6], figure une autre liste renvoyant à une immense collection d'objets, eux-mêmes désignés par des mots dont il faut deviner à quoi ils se réfèrent. Une liste de noms, un flot verbal, une avalanche de termes et de désignations diverses qu'il faut interpréter : tel est le descriptif de cette succession-Lacan -ou plutôt de ce que j'appellerais La liste de Lacan -et dans laquelle s'enchevêtrent des chiffres et des comptes, des descriptions de choses et de lieux, des nomenclatures de personnes et d'objets, réels ou disparus, et enfin une série d'événements.

Cette liste s'apparente au fameux Catalogue d'objets introuvables, réalisé par le dessinateur Jacques Carelman et inspiré par les montages de Marcel Duchamp, par les aphorismes de Lichtenberg[7], par les toiles de Magritte et surtout par le *Catalogue de la Manufacture d'armes et Cycles de Saint-Etienne*. Dans cet ouvrage, Carelman énumère toutes sortes d'objets parfaitement inutilisables mais fabriqués à partir d'autres objets de la vie quoditienne, démontés puis remontés selon un agencement imaginaire qui leur donne une allure de machines désirantes issues d'un rêve surréaliste : un peigne courbe pour chauve, une janette en forme de main pour repasser les gants, une chaise plate recommandée pour son faible encombrement, etc.

Collectionneur fétichiste, passionné de livres -et notamment d'éditions rares ou originales -Lacan avait accumulé, tout au long de sa vie, des objets de toutes sortes : tableaux de maîtres, aquarelles, dessins, sculptures, statuettes archéologiques, meubles précieux, vêtements extravagants confectionnés selon ses directives : fourrures, costumes en tissu rare, cols durs sans rabats ou cols contournés, lavalières, chaussures faites sur mesure et dans des peaux inattendues, et enfin pièces d'or -des napoléons de pré-

1993.

6 Roland Barthes avait pris l'habitude de surnommer Lacan "l'ogre".

7 Jacques Carelman, Catalogue d'objets introuvables, Paris, Le Cherche-midi, 1997. C'est à Georg-Christoph Lichtenberg (1742-1799) que l'on doit ce célèbre aphorisme : "Un couteau sans lame, auquel manque le manche".

Lacan'ın Listesi'nde dökümü yapılmış ve "bulunamaz" özellikteki bu eşyalar tabii ki tıpkı arşivler gibi saçılmıştır. Buna rağmen Carelman'ınkilere benzemezler. Özellikle Lacan'ın hayatının son yıllarındaki düşüncelerini etkileyen dilsel delilikte, koleksiyon yapma manyaklığının ve eşyalarla olan ilişkisinin en belirgin izini bulabiliriz. Zira *liste*de dökümü yapılmış eşyalar dışında, Lacan garip ve delirtici, mantıklı bir önermeden ziyade Carelman'ın kataloğuna daha yakın nitelikte olan yeni sözcükler topluyordu.[8]

1970'den itibaren neoloji (yeni sözcük bulma/kullanma) dürtüsü Lacan'ın söylemine baş döndürücü bir şekilde koleksiyon olacak kadar karışmıştı; öyle ki on bir[9] yıl boyunca Lacan'ın düşüncesini neoloji prensibine batırdığı ve bunun kendisini önceden düşünmeden bulunamayan kelimelerin bir kataloğunu kurmaya yönelttiği varsayımını yapabiliriz. Böylece onun eseri -özellikle James Joyce'a ayrılan yazıları- koleksiyonunu yaptığı *şeyler*in paradoksunu oluşturan bir yeni sözcükler listesi haline gelmiştir. *Finnegans Wake*'teki gibi, bastırılmış ailevi hatıralarının bütün şiddetinin ifade edildiği sözel bir gazap sanatını burada ortaya serer: Bu konferans bana, kendisini dinin hizmetkârı "Jules Lacue" olarak tanıttığı konferansı; büyük babasının adını lanetlediği başka bir taneyi ve ağzınızın içerisindeki büyük bir timsahtan bahseder gibi, Meryem'den bahsettiği ya da "dişli vajina"[10] gibi kraliçe Victoria'dan bahsettiği konferansları hatırlatır.

Rabelais veya Joyce'taki gibi dilin faklı yüzlerini aydınlatma amacı güden "zihin/tin" kelimesinden -veya sözcüklerin birbiri içerisinde eriyerek yeni sözcükler oluşturma-

férence -auxquelles s'ajoutaient des lingots, répartis en cinq comptes, dans cinq banques différentes et dans des coffres dispersés dans Paris.

Ces objets recensés dans *La liste de Lacan* sont certes "introuvables" car, au même titre que les archives, ils ont été disséminés. Pourtant, ils ne ressemblent pas à ceux de Carelman. Et c'est plutôt dans la folie langagière qui a saisi la pensée de Lacan durant les dernières années de sa vie que l'on peut trouver l'empreinte la plus significative de sa manie de collectionneur et de sa relation aux objets. Car outre les objets recensés dans La liste, Lacan amassait les néologismes, ces mots étranges et délirants, plus proches du catalogue de Carelman que d'un énoncé rationnel[8].

A partir de 1970, la pulsion néologique se mêla de façon vertigineuse dans le discours lacanien à celle de la collection, au point que l'on peut faire l'hypothèse que pendant onze ans[9] Lacan immergea sa pensée dans un principe néologique qui le conduisit à édifier, sans l'avoir prémédité, un véritable catalogue de mots introuvables. Son oeuvre devint alors -notamment dans les textes consacrés à James Joyce -une liste de néologismes qui parodiait la liste des choses qu'il avait collectées. A la manière de Finnegans Wake, il déployait là un art de la fureur verbale par où s'exprimait toute la violence de ses souvenirs familiaux refoulés : je pense à cette conférence dans laquelle il se désigne comme "Jules Lacue", enfant de curé; à une autre encore où il maudit le nom de son grand-père; à une troisième enfin où il parle de La mère comme d'"un grand crocodile dans la bouche duquel vous êtes", ou de la reine Victoria comme d'un "vagin dentée"[10].

Distinct du mot d'esprit -ou du mot-valise -qui vise à illuminer les multiples facettes de la langue, comme chez Rabelais ou Joyce, le néologisme peut devenir une création délirante si un auteur l'utilise

8 Marcel Bénabou, Laurent Cornaz, Dominique de Liège, Yves Pélissier, 789 néologismes de Jacques Lacan, Paris, EPEL, 2002.

9 1970'den 1981'e kadar.

10 Lacan ile birlikte Joyce, Jacques Aubert editörlüğünde, Jacques-Alain Miller'in önsözü ile, Paris, Navarin, 1987. Jacques Lacan "Joyce le symptôme", Autres écrits, Paris, 2001. Neolojizm koleksiyonları arasında ele alacaklarımız: achose, amur, disqu'ourdrome, homoinzun, messe-haine, pèreversion, vs.

8 Marcel Bénabou, Laurent Cornaz, Dominique de Liège, Yves Pélissier, 789 néologismes de Jacques Lacan, Paris, EPEL, 2002.

9 De 1970 à 1981.

10 Cf Joyce avec Lacan, sous la direction de Jacques Aubert, préface de Jacques-Alain Miller, Paris, Navarin, 1987. Et, Jacques Lacan "Joyce le symptôme", in Autres écrits, Paris, 2001. Parmi la collection des néologismes, on retiendra : achose, amur, disqu'ourdrome, homoinzun, messe-haine, pèreversion, etc.

sından (*portmanteau word, mot-valise*)- farklı olarak neolojizm (yeni kelimeler türetme), eğer yazar onu öğretisel bir sistemin tümünü yeniden düşünmek ve özellikle de yoktan (*ex nihilo*) yeni bir düşünümü (*conceptualité*) fışkırtabilecek bir söyleve imzasını atmak için kullanırsa delirtici bir yaratı haline gelebilir. Bu açıdan neolojik veya "neolojistik" aşırılık düşünceyi sayıklamaya dönüştüren dilin kötüye kullanılmasıdır.

Lacan yalnızca yeni sözcükler, eşyalar, yerler, kitaplar, giysiler veya altın paralar biriktirmiyordu; Lille sokağındaki dairesine gelip giden öğrenci psikanalistlerin veya hastaların analiz seanslarını gösteren neredeyse sınırsız sayıdaki listeleri de biriktiriyordu. Yeni sözcüklerin çoğaldığı 1975'ten sonra, seansın süresi, düşüncenin kelimelerin köklerine dek ayrıştırıldığı aşırı bir çözülme sürecine benzer olarak sürenin yokluğuna, seansın yokluğuna indirgenmişti.

Örnek olarak burada veraset envanterindeki bir listede adı geçen öğrenci psikanalistlerden birinin tanıklığını sunuyorum. 15 Ocak 1982 tarihinde tanık şunları söylemiştir: "Ben, 1972-1976 arasında haftada 3 seans, 1976-1980 arasında haftada 6 seans ve 1975'ten itibaren haftada bir kontrol seansı olmak üzere Lacan tarafından analiz ve kontrol edildim. 1972-1981 yılları arasında seansın fiyatı 150 frank olmak üzere değişmemiştir. Kontrol seansının fiyatı 1978'te 300'den 500 franka çıkmıştır ve seansların süreleri nadiren bir kaç dakikayı geçmiştir. Randevunun saati ne olursa olsun doktor Lacan'ın aynı anda kullandığı iki bekleme salonu da yaklaşık 12 kişiden oluşmak üzere genellikle doluydu." Zamanın dağılması, analiz edenlerin artması, seans sayılarının çoğalması -bazıları, tanıklıklara göre, günde onu, her yarım saatte bir dakikayı buluyordu- bekleme yerlerinin ve sözün ikiye bölünmesi: bir çeşit bulunamaz seansların kataloğunu içeren Liste'deki dağılma işte budur. Son zamanların Lacan'ında yeni sözcüklerin çoğalması (neolojik çoğalma) belirli bir zaman ve mekan ayrıştırmasıyla birlikte var oluyordu.

pour repenser l'ensemble d'un système doctrinal, et surtout pour imprimer son nom à un discours d'où pourrait jaillir ex nihilo une conceptualité nouvelle. A cet égard, l'excès néologique ou "néologistique" est un abus de langage qui convertit la pensée en un délire.

Lacan ne collectionnait pas seulement les néologismes, les objets, les lieux, les livres, les vêtements ou les pièces d'or, il accumulait aussi les séances d'analyse, comme en témoigne la liste presqu'illimitée du nombre de patients ou de psychanalystes en formation qui défilèrent dans son appartement de la rue de Lille. Après 1975, date à laquelle proliférèrent les néologismes, la durée de la séance fut réduite à une absence de durée, à une absence de séance, semblable à un processus de dissolution de la pensée dans un excès rhizomatique de mots..

Je cite ici, pour l'exemple, le témoignage d'un de ses analystes en formation qui figure, lui aussi, dans une liste incluse dans l'inventaire successoral. Il date du 15 janvier 1982 : "Je certifie, dit le témoin, avoir été analysé et contrôlé par Lacan au rythme de trois séances par semaines de 1972 à 1976, puis de six séances de 1976 à 1980, à quoi s'ajoute une séance de contrôle par semaine depuis 1975. Le prix de la séance d'analyse n'a pas varié de 1972 à 1981, soit 150 francs. Le prix de la séance de contrôle est passée de 300 à 500 francs en 1978 et la durée des séances était variable mais excédait rarement quelques minutes. Quelle que soit l'heure du rendez-vous, les deux salles d'attente que le docteur Lacan utilisait simultanément étaient généralement remplies, soit environ douze personnes". Dissolution du temps, multiplication des analysants, prolifération du nombre de séances -certains, selon les témoignages, en faisaient 10 par jour, une minute toutes les demi-heures -dédoublement des lieux d'attente et de parole : telle est la dissémination que l'on trouve dans La liste qui contient ainsi une sorte de catalogue de séances introuvables. Chez le Lacan des derniers temps, la prolifération néologique allait de pair avec une certaine dissociation du temps et de l'espace.

J'ai eu accès à une bonne dizaine de témoignages identiques, rédigés à cette date -et inclus dans l'inventaire -et dont souvent les auteurs ont oublié

Bu tarihte yazılmış -ve envantere dahil olan- birbirinin tıpatıp aynısı ondan fazla tanıklığa erişimim vardı, ki yazarlarının çoğu bunların varlıklarını bugün hatıralarını anlattıklarında yanlışlayacak kadar unutmuştu. Bu tanıklar stilleri ile, eşyalarından entelektüel olarak ve aynı zamanda aşk ile beslenen Freud'dan çok daha farklı olan psikanalizin Fransız üstadının koleksiyon faaliyeti üzerine olan bilgimizi tamamlıyorlar.

Eğer Freud Yunan ve Çin biblolarını çalışma masasının üzerine, onları insanlaştırmak ve yazımına[11] destek olması amacıyla, bakışlarıyla karşıya gelecek şekilde düzenliyorsa; Lacan da eşyaları bakışlarıyla sahiplenmeye çalışıyordu. Burada aldığı jouissance (zevk), Roma'daki bazı kadın manastırlarında gizlice yardım ettiği, ayak yıkama gösterileri karşısında hissettiği jouissance ile eşdeğer idi. Ayna gibi eşyalar kullanarak, misafirini bunların karşısına yerleştirir ve bir duygu veya sorun gözlemlemek için onların bakışlarını incelerdi. Obje ile olan bu ilişki ile başkayı, imgesel/hayali olarak kabule yöneltir ki bu da Lacan'daki "Stade de miroir" olan ayna evresini[12] anlatır: Maurice Kruk'un Mart 1982'de yazdığı gibi "Kimi zaman bağlılığının nedenlerini sanat eserlerinin başka üzerindeki kışkırtma ve tepkiyi açığa çıkartma gücüne göre, kendisinde oluşturduğu kimi aydınlanmalara bağlamasıyla bana öyle geliyor ki, sahip olduğu her şey her an derin-düşünmesi için kendisine gerekliydi ve eserlerin mevcudiyeti ile olağan ilişkisi hayat biçimi ile uyumluydu. Bunların değerleri ise ya ailevi veya dostluk bağlarına ya da sahip olduğu gizem ve bilmecelere bağlıydı ve tüm bunlar Lacan'ı harekete

11 La maison de Freud (Freud'un Evi). Bergasse 19, Vienne, photographies de Edmund Engelman et notice biographique de Peter Gay (Edmund Engelman'ın fotoğrafları ve Peter Gay'in biyografik anlatımıyla),(New York, 1976), Paris, Seuil, 1979.

12 Jacques Lacan ayna evresini, benzerine ait imaj ile olan özdeşlemesi ile ve hemen yanı başında duran ve çocuğun mekansal konumlanmasına dair yansımayı yollayan aynadaki imajın algısı ile gerçekleşen, çocuğun bedensel bütünlüğünü kavradığı insan yaşamındaki gelişimin bir evresi olarak tanımlar. Kavramın doğuşu için referans kaynak: Elisabeth Roudinesco, L'analyse, l'archive.

l'existence, au point de se contredire quand ils racontent aujourd'hui leurs souvenirs. Par 6 leur style, ils complètent la connaissance que l'on peut avoir de l'activité collectionneuse du maître français de la psychanalyse, fort différente d'ailleurs de celle de Freud, lequel se nourrissait intellectuellement de ses objets, amoureusement même.

Si Freud ordonnait ses figurines grecques et chinoises sur sa table de travail et face à son regard, afin de les humaniser et de se servir d'elles comme les supports de son écriture[11], Lacan cherchait surtout à posséder les objets par le regard, avec une jouissance identique à celle qu'il éprouvait devant le spectacle du lavement des pieds auquel il aimait assister en cachette, Rome, dans certains couvents de femmes. Usant des objets comme d'un miroir, il plaçait volontiers devant eux un hôte dont il quêtait le regard pour y observer une émotion ou un trouble. Dans cette relation à l'objet, qui servait ainsi de transition à une appropriation imaginaire de l'autre, on retrouve la conception lacanienne du stade du miroir[12] : "A la manière dont il revendiquait parfois les raisons de son attachement, écrit Maurice Kruk en mars 1982, à certaines des révélations qu'elles (les oeuvres d'art) lui procuraient, en fonction de leur pouvoir de provocation et des réactions d'autrui qu'elles permettaient de déclencher, il m'a toujours semblé que tout ce qu'il possédait lui était utile à tout moment pour sa réflexion; que la présence des oeuvres et leur contact coutumier allaient avec sa façon de vivre. Leur valeur tenait soit à des liens familiaux ou amicaux, soit aux mystères et aux énigmes qu'elles contenaient et qui le stimulaient."

S'agissant des livres, Lacan manifestait souvent une envie frénétique de les posséder dans la minute, alors qu'il aurait pu en découvrir le contenu à la Bibliothèque nationale. Il voulait toujours être le

11 La maison de Freud. Bergasse 19, Vienne, photographies de Edmund Engelman et notice biographique de Peter Gay (New York, 1976), Paris, Seuil, 1979.

12 Jacques Lacan définit le stade du miroir comme un moment de l'évolution humaine durant laquelle l'enfant anticipe la maîtrise de son unité corporelle par une identification à l'image du semblable, placé à ses côtés, et par la perception de son image dans un miroir, lequel lui renvoie le reflet de sa position spaciale. Sur la genèse de ce concept, cf. Elisabeth Roudinesco, L'analyse, l'archive, op. cité.

geçiren noktalardı.

Kitaplar söz konusu olduğunda Lacan, Ulusal Kütüphanede kitapların içeriklerini keşfedebilecek iken onlara anında sahip olmak gibi tutkulu bir istek gösteriyordu. Göz koyduğu kitaba, yazarı tarafından kendisine ithaf edilmiş şekliyle her zaman ilk sahip olan olmak isterdi. Kimi zaman kendisine el yazmasının gönderilmesini isteyecek kadar ileri giderdi ve buna dokunmak, bunu hayranlıkla izlemek ya da tüketmek için her şeyini vermeye hazırdı; Roman Jakobson'a 1951'de şöyle diyordu: "Söz yitimi üzerine olan kitabınızı öyle istiyorum ki." Dil bilimcinin kendisine yapıtı göndermeme nedeni, elinde hiç örnek kalmadığı içindir : "İkinci elini bulmak mümkün müdür?" Lacan bunun için sınırsız bir kredi açmaya hazır olduğunu kendi kendine söylüyordu. Ardından başka bir kitaba gönderme yaparak, Upsala'da 1941'de[13] yayınlanmış *Kindersprache, aphasie und allegemeine lautgesetze* adı altında referansını bulduğu aynı kitap olup olmadığını kendi kendine soruyordu. Eğer Jakobson'un kendisine bahsettiğinden farklı ise onun da kendisi için çok değerli olacağını ekliyordu.

Kasım 1958'deki başka bir mektupta Londra'daki bir kitapevinden sipariş ettiği ender bulunan nüshaları elde edemediğinden Jakobson'dan pahalı şeyleri, kendisinin ödemesine izin vermesi şartıyla gönderebildiği her şeyi göndermesini ister. Ve *Webster*'ı belirtir. Jakobson'un onun da seveceği bir şey karşılığında kendisine onu hediye etmesini diler. Çok sayıdaki acele mektuplarında Lacan, ilgililerin en değerli yapıtları kendisine hemen tedarik etmeleri için talepleri ve bedduaları katlayarak artırır. Ve genellikle, onları elde etmeyi başardığında ya onları ödünç aldığı halde geri vermez ya satış için uzlaşılan meblağı ödemez ya da eğer ödünç veren eşyayı geri isterse onu kaybettiğini söylerdi.

Öyleyse şey -kitap, el yazması, sanat eserigünümüzde halen Lacancı harekete dadanan

13 Roman Jakobson, Langage enfantin et aphasie (1941), Paris, Minuit, 1969

premier à recevoir l'ouvrage convoité dûment dédicacé par son auteur. Parfois, il allait jusqu'à réclamer qu'on lui adresse le manuscrit, prêt à donner tous ses deniers afin de pouvoir toucher, contempler ou dévorer l'objet tant désiré : "Comme je voudrais, dit-il à Roman Jakobson en 1951, avoir votre livre sur l'aphasie." Et il ajoute qu'il sait bien que si le linguiste ne lui a pas envoyé l'ouvrage, c'est qu'il n'a plus d'exemplaire disponible : "Est-il possible d'en retrouver un de seconde main?" Lacan se dit prêt à ouvrir pour cela un crédit illimité. Faisant ensuite allusion à un autre livre, il se demande s'il s'agit bien du même, c'est-à-dire de celui dont il a trouvé la référence sous le titre Kindersprache, aphasie und allegemeine lautgesetze, et paru à Upsala en 1941[13]. Celui-là aussi lui serait précieux, ajoute-t-il, s'il est différent de celui dont Jakobson lui a parlé.

Dans une autre lettre de novembre 1958, n'étant pas parvenu à se procurer les exemplaires rares qu'il avait pourtant commandé dans une librairie londonienne, Lacan demande à Jakobson de lui envoyer tout ce qu'il peut à condition que "vous me laissiez compenser les choses dispendieuses". Et il cite le Webster . Il souhaiterait que Jakobson lui en offrît, non sans retour de quelque chose qui lui plairait. Dans de très nombreuses missives, Lacan multiplie ainsi les demande et les imprécations afin d'obtenir de ses correspondants qu'ils lui fournissent dans l'immédiat les ouvrages les plus précieux. Et souvent, quand il parvient à les obtenir, soit il ne les restitue pas, alors qu'il les a empruntés, soit il ne paie pas la somme convenue pour l'achat, soit encore il déclare avoir égaré l'objet si le prêteur le lui réclame.

La chose -livre, manuscrit, oeuvre d'art -tombe alors dans le no man's land de cette absence spectrale qui hante encore aujourd'hui le mouvement lacanien. Comme pour l'archive, on ne sait jamais si cette chose, cet objet, ce livre, a été réellement détruit, perdu, déchu, ou si un jour, telle la baleine du capitaine Achab, il sera susceptible de jaillir d'un océan de brocantes poussiéreuses, rejoignant ainsi le circuit des archives en attente. Au coeur de la grande saga lacanienne des objets, des choses, des livres, des pièces d'or, des archives, nul ne sait

13 Roman Jakobson, Langage enfantin et aphasie (1941), Paris, Minuit, 1969.

bu hayaletimsi yokluğun tarafsız bölgesine düşer. Arşiv için olduğu gibi bu şeyin, bu eşyanın, bu *kitabın* gerçekten yok edildiğini, kaybolduğunu, yetkilerini kaybettiğini ya da bir gün, tıpkı Kaptan Achab'ın balinası gibi, tozlu ikinci el eşyalar okyanusundan fırlamaya elverişli olacağım ve beklemedeki arşivlerin döngüsüne katılacağım asla bilemeyiz. Eşyaların, şeylerin, kitapların, altın paraların, arşivlerin Lacancı efsanesinin merkezinde, kimse kimin neye sahip olduğunu asla bilmez. Hiçbir söz, hiçbir kehanet, hiçbir kâhin kanuni dayanağı olmayan miras üzerinde en ufak bir egemenliği elinde bulunduramaz. *Lacan'ın Listesi* isimlendirilemeyen bir kıtaya, hiçbir Atlas'ın izini taşımadığı olmayan bir yere benzer. Hiçbir haritada bulunmaz ve hiçbir tarifi kabul etmez. *Liste*'de dökümü yapılmış engin Lacancı abidenin topografik envanteri, Lille sokağı 5 numarada ünlü masanın ve 5 Ekim 1991'de Drouot Hoteli'nde isimsiz bir alıcıya açık arttırma ile satılan daha az meşhur gri fare desenli kumaş divanın tarifi ile başlar. Satın alan onu hemen psikolog eşine teklif etmiştir ancak o bunu donuk ve eskimiş bulmuştur. Ardından psikanalistlere boş bir çaba ile geri satmaya çabalamadan önce bir çatı katına[14] yerleştirmiştir. Lacan'ın kırk yıl boyunca hastalarını ağırladığı günümüzde bir doğru-yanlış müzesi haline gelmiş olan Lille Sokağı 5[15] numaradaki daire böylece yok bir eşya etrafında düzenlenmiştir: asıl divanın yerine orijinaliyle tıpatıp aynı başka bir divan yapılmıştır. Şu halde *sahte* divan *aslının* yerini tutar.

Eğer Lille sokağı 5 numaradaki ev resmi olarak müzeye dönüştürülmüş olsaydı, zi-

14 Çatı katı metaforu Lacan veraseti tarihinde esastır. Lacan'ın ilk evliliğinden olan ikinci kızı Sibylle Lacan'a ait mobilya ve eşyaların açık artırmadaki satışları, kendisinin isteği ile ve Guy Loudmer'in görevlendirilmesi ile gerçekleştirildi. İçlerinde François Rouan'ın dört adet litografisinin, eski bibloların, ender bulunan kitapların ve bir çalışma masasının yer aldığı elli üç parça, açık artırma kataloğunun içerisinde yer aldı.

15 5 numaralı Lille Sokağı'ndaki apartman Lacan'ın 1953 senesinde evleneceği Sylvia'dan dünyaya gelen üçüncü kızı Judith Miller'e aittir. Lacan bu apartmanı, Georges Bataille'ın tavsiyesi üzerine 1941'de almıştır.

jamais qui possède quoi. Aucune parole, aucun oracle, aucun devin ne détient la moindre souveraineté sur un patrimoine qui n'a pas d'existence légale. La liste de Lacan s'apparente à un continent inommable, un non-lieu dont nul Atlas ne porterait la trace. Elle ne figure sur aucune carte et ne suppose aucune désignation. L'inventaire topographique de l'immense mémorial lacanien dénombré dans La liste commence au 5 rue de Lille, avec la description du célèbre bureau et du non moins célèbre divan au tissu gris souris dont on sait qu'il a été vendu aux enchères à l'hôtel Drouot à un anonyme, le 5 octobre 1991. L'acquéreur l'offrit aussitôt à sa femme, psychologue, qui le trouva terne et désuet. Il le rangea ensuite dans un "grenier"[14] avant de tenter en vain de le revendre à des psychanalystes. Transformé aujourd'hui en un vrai-faux musée, l'appartement du 5 rue de Lille[15], où Lacan avait reçu ses patients pendant quarante ans, est donc organisé autour d'un objet absent : à la place du divan authentique, on a confectionné un autre divan parfaitement identique à l'original. Le faux divan supplée donc au vrai. Si le domicile du 5 rue de Lille a été officiellement transformé en un musée, celui-ci ne peut cependant pas être visité sans une autorisation spéciale de sa propriétaire, laquelle ne la délivre que de façon arbitraire : à certaines personnes et pas à d'autres. Ainsi le cabinet d'analyse de Lacan n'est-il en rien comparable au Freud Museum de Londres ouvert au public. Le musée-Lacan est un musée que l'on ne visite pas, un musée virtuel, en trompe-l'oeil, "anamorphosé", irréel et réservé à ceux qui bénéficient d'une dérogation. Aucune n'a été édictée qui permette de comprendre dans quelles conditions ce lieu peut être visité. Seule une plaque de cuivre, posée sur le mur de la partie extérieure de l'immeuble, témoigne que Lacan a bien vécu à cette adresse

14 La métaphore du grenier est essentielle dans l'histoire de la succession de Lacan. La vente aux enchères des meubles et objets appartenant à Sibylle Lacan, deuxième fille de Lacan, issue de son premier mariage, a été faite à la requête de celle-ci et confiée à Guy Loudmer. Dans le catalogue sont recensées cinquante-trois pièces, parmi lesquelles quatre lithographies de François Rouan, des bibelots anciens, des livres rares et une table de travai.

15 L'appartement du 5 rue de Lille est la propriété de Judith Miller, troisième fille de Lacan, issue de sa liaison avec Sylvia qu'il épousera en 1953. Lacan avait acquis cet appartement en 1941 sur le conseil de Georges Bataille.

yaretler sahibinin bazı belirli kişilere verip diğerlerine vermediği, tamamen keyfi özel izinler olmadan gerçekleştirilebilecekti. Bu nedenle Lacan'ın muayenehanesi Londra'da halka açık *Freud Müzesi* ile karşılaştırılamaz bile. Lacan Müzesi ziyaret edilmeyen bir müzedir, göz yanıltan "anomorfozlu" gerçek olmayan ve ayrıcalıklardan faydalananlara ayrılmış sanal bir müzedir. Bu yerin hangi şartlar altında ziyaret edilebileceği hakkında hiçbir kural konmamıştır. Yalnızca binanın dış duvarına konmuş olan bakırdan bir levha, Lacan'ın 1941-1981 arasında, 40 yıl boyunca ölene dek bu adreste yaşadığını gösterir.

Lacan'ın hatırasını taşıyan ikinci önemli yer ise Guitrancourt[16] köyünde 1951'de edinilen "La Prévoté" adındaki kır evidir. Listeye göre üç farklı kısımdan oluşmaktadır: Ana konut; akvaryum, atölye veya kütüphane olarak adlandırılan ve üstadın çalışma bürosu olarak kullandığı ek bir ev; ve son olarak da Lacan'ın Japonya'da tanıştığı mimarlık profesörü Maurice Kruk'un tavsiyeleri doğrultusunda, 1970'den sonra havuzun karşısında inşa edilen dinlenme çardağı. Lacan bu yerde çay seremonisi vermeyi alışkanlık edinmiştir. Gelenek kaygısıyla ve genç yaşlarından beri sahip olduğu Uzak Doğu beğenisiyle içlerinde, en sevdiği antikacısı tarafından kıskançlıkla seçilmiş, mo-no-yama dönemine ait bir kâse de bulunan nadir ve antika parçalar satın almıştır.

Üç parçaya bölünmüş bu eve Liste'de Lacan'ın eşi Sylvia Bataille'ın evi olarak belirtilen Lille Sokağı 3 numaradaki daire de eklenir. Sylvia Bataille, burada, bugün akibetlerini bilmediğimiz birçok resmin, kitabın, evrağın, biblonun ortasında, Ekim 1943'ten[17] beri yaşamaktaydı. 1993'te ansızın gelen ölümünün ardından bu eşyalar "taşınmıştır". Liste'de yalnızca isimleri belirtilmeyen bin cilt eserin izi

16 Lacan, Guitrancourt mezarlığına gömülmüştür.

17 1938'den beri Sylvia'dan ayrı olan Georges Bataille'ın, 3 numaralı Lille Sokağı'ndaki apartmanı, zaten hali hazırda içerisinde oturan Sylvia'ya bırakan Denise Rollin'dan da ayrıldığı tarihtir. Burası Sylvia'nın iki kızını yetiştirdiği yerdir: Laurence Bataille (1930-1986), Georges Bataille'ın kızı ve Judith Miller, Lacan'ın üçüncü kızı.

pendant quarante ans et jusqu'à sa mort : de 1941 à 1981.

Le deuxième grand lieu de mémoire lacanien est une belle résidence campagnarde acquise en 1951, nommée La Prévôté, et située dans le village de Guitrancourt[16]. D'après la liste, elle comprenait trois parties distinctes : la demeure principale, une maison annexe appelée aquarium, atelier ou bibliothèque et servant de cabinet de travail au maître, et enfin un pavillon de repos situé en face de la piscine et construit après 1970 sur les conseils de Maurice Kruk, professeur d'architecture que Lacan avait rencontré au Japon. En cet endroit, Lacan avait pris l'habitude de s'adonner à la cérémonie du thé. Par souci de tradition et par goût pour un Orient extrême dont il avait rêvé dés son plus jeune âge, il avait acheté des pièces rares et anciennes, dont un bol de l'époque mo-no-yama jalousement choisi par son antiquaire préféré.

A cette résidence, divisée en trois lieux, s'ajoute dans La liste l'appartement du 3 rue de Lille désigné comme le domicile de Sylvia Bataille, épouse Lacan. Elle y résidait depuis octobre 1943[17] au milieu de nombreux tableaux, livres, documents, statuettes dont on ignore ce qu'ils sont devenus. Après sa mort, survenue en 1993, ces objets furent "déménagés". Seuls subsistent, dans La liste, la trace de mille volumes, sans mention de titres.

Quant à la maison de l'Abbaye de Loix en Ré, propriété de Sylvia, elle est désignée dans La liste comme un lieu où, sans aucun doute, furent déposés des objets divers, volumes, pièces d'art, tableaux, correspondances, mais dont il n'existe aucun recensement. Ainsi, de même que les archives de Lacan sont absentes, de même les divers lieux où il avait déployé ses activités sont aujourd'hui invisibles, dérobés au regard, réintégrés dans le ventre des familles.

Curieusement, le tableau de Courbet, L'Origine du monde est bien mentionné dans La liste, à la

16 Lacan a été enterré dans le cimetière de Guitrancourt.

17 Date à laquelle Georges Bataille, déjà séparé de Sylvia depuis 1938, s'était séparé de Denise Rollin qui avait alors cédé à celle-ci l'appartement qu'elle occupait au 3 rue de Lille. C'est là que furent élevées les deux filles de Sylvia : Laurence Bataille (1930-1986), fille de Georges Bataille et Judith Miller, troisième fille de Lacan..

vardır.

Sylvia'nın sahibi olduğu Loix en Ré'deki Manastır evine gelirsek, Liste'de burası şüphesiz çeşitli eşyaların, ciltlerin, sanat eserlerinin, resimlerin, mektuplaşmaların konulduğu yer olarak geçmektedir, ancak bunların hiçbir dökümü bulunmamaktadır. Tıpkı Lacan'ın arşivlerinin bulunamaz olduğu gibi onun çalışmalarını gerçekleştirdiği farklı yerler günümüzde görünmez, gözden gizli tutulan, tekrar ailelerin karnına koyulmuş haldedir.

Tuhaf bir biçimde, Courbet'nin *L'Origine du Monde* (Dünyanın Kaynağı) tablosu, Liste'de *Prévôté* başlığında belirtilmiştir. Ancak kendisine ait olmayan bir isimle yer alır: "Bir portre tarafından gizlenmiş çıplak kadın bedeni (2 tablo, atölyenin içinde)" okunabilir. Courbet'nin ismi başlığa yazılmış olsa bile diğer tablonun ressamı André Masson'un ismi geçmemektedir.

Madame Edwarda'nınkine[18] benzeyen bu önemli kadın cinselliği görüntüsüyle şaşıran Sylvia Lacan, enişte (kardeşi Rose'un kocası) André Masson'a Coubet'ninkini kapatmak amacıyla ikinci bir tablo ısmarlar. Böylece ressam da soyut ve Courbet'nin hayal ettiği gerçek cinsellikten çok uzak başka bir kadın cinselliği tasvir eden, odundan bir nevi kapak yapar. Masson'un bu taslağını incelediğimizde birinci cinsiyetin püriten bir imitasyonunu buluruz. Farklılığına rağmen, diğer cinsiyetin tasarlanmış bir temsili olarak neredeyse pornografik sayılabilecek bir kopya izlenimi ediniriz. Kısacası bir neo-resim (yeni tablo) Bataille'ın tavsiyesi üzerine, Lacan'm elde ettiği orijinal eserin önüne geçmiştir.[19]

Lacan'a ait hiçbir listede adı geçmeyen ve hiçbir envanterde gerçek adı ile bulunmayan Courbet'nin eseri, daha sonrasında Lacan'ın eşyalarının paylaşımı esnasında, Sylvia'ya atrubrique concernant la Prévôté. Mais il figure sous un titre qui n'est pas le sien : "Corps de femme nue allongée masquée par un portrait (2 tableaux, dans l'atelier)", peut-on lire. Si le nom de Courbet est inscrit dans la rubrique, celui d'André Masson, auteur du deuxième portrait, n'y figure pas.

Choquée par la vue de ce grand sexe féminin écartée, qui ressemblait à celui de Madame Edwarda,[18] Sylvia Lacan avait commandé à André Masson, son beau-frère, époux de sa soeur Rose, de confectionner une deuxième tableau pour recouvrir celui de Courbet. Le peintre réalisa alors une sorte de couvercle en bois représentant un autre sexe féminin, abstrait et très éloigné du sexe réel imaginé par Courbet. Quand on observe ce croquis de Masson, on a l'impression qu'il donne à voir une imitation puritaine du premier sexe, une copie presque pornographique à force d'être la représentation simulée de l'autre sexe, dans sa différence même. En bref, un néo-tableau a ainsi refoulé l'oeuvre originale aquise par Lacan sur le conseil de Bataille[19].

N'ayant jamais été nommée dans aucune liste comme appartenant à Lacan, et ne figurant dans aucun inventaire sous son véritable titre, l'oeuvre de Courbet eut ensuite un itinéraire complexe, ponctué de silences et d'éclipses Attribuée à Sylvia au moment du partage des biens de Lacan, elle fut répertoriée dans une liste d'objets déposés au 3 rue de Lille. On pensa alors qu'elle était partie pour le Japon ou que jamais Lacan ne l'avait acquise. Mais, en 1994, après la mort de Sylvia, elle fut donnée au Musée d'Orsay, au titre d'une dation, non sans avoir disparu pendant douze ans du circuit des listes et des inventaires successoraux[20].

Aujourd'hui débarrassée de son cache-sexe, et donc dépouillée de toute emprise familialiste, L'Origine du monde est officiellement exposée à

18 Goerges Bataille, Madame Edwarda (1941), Oeuvres complètes (Toplu Eserleri), vol. III, Paris, Gallimard, 1971.

19 Philippe Sollers ve Bernard Sichère, Georges Bataille isminin Lacan'm yapıtlarında ve izlediği yoldaki önemini gösteren ilk kişilerdi. Referans: Bernard Sichère, Le moment lacanien, Paris, Grasset,1983.

18 Goerges Bataille, Madame Edwarda (1941), in Oeuvres complètes, vol. III, Paris, Gallimard, 1971.

19 Philippe Sollers et Bernard Sichère ont été les premiers à indiquer l'importance de la place du nom de Georges Bataille dans l'oeuvre et dans l'itinéraire de Lacan. Cf. Bernard Sichère, Le moment lacanien, Paris, Grasset, 1983.

20 J'ai relaté l'histoire de la circulation de ce tableau dans Jacques Lacan. esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée, op.cit.

fedilen sessizlikler ve tutulmalarla belirtilmiş karışık bir rota izlemiştir. Courbet'nin eseri Lille Sokağı 3 numaraya bırakılan eşyaların listesinde geçmiştir. Böylece onun Japonya'ya gittiği veya Lacan'ın ona hiçbir zaman sahip olmadığı düşünülmüştür. Ancak 1994'te, Sylvia öldükten sonra, 12 yıl boyunca listelerdeki ve veraset envanterlerindeki gezintisinin ardından, kaybolmadan Orsay Müzesi'ne hibe edilmiştir.[20]

Günümüzde örtülü cinsiyetten kurtulmuş böylece de her türlü ailevi etkiden kurtarılmış olan *Dünyanın Kaynağı* (L'Origine du Monde) resmi olarak bütün bakışlara sergilenmektedir. Önceleri birçok defalar Lacan tarafından konuklarına gösterilmişti. Aslında o da örtülü cinsiyeti kaydırıp sansürlenmiş dişilik organını kendi çıplaklığında teşhir etmekten muzip bir haz alıyordu. Öte yandan bu tablo Prévôté'de veya Lille Sokağı'nın duvarlarında sergilenen tek tablo değildi. Lacancı müzeografinin kalbinde "eksiksiz olmayan" bir liste, *Liste*'nin içinde bir liste bulunur. Bu listenin konusu "Batılı" ve esasen kadın konulu "resim"lerden oluşur: Burada Courbet'nin yanı sıra bir Monet (*Les Nymphes/Su Perileri*), bir Balthus (*Portrait/Portre*), bir Zao Wouki, bir Picasso (*Femme nue renversée/ters dönmüş kadın*), bir Renoir, Masson'un dört eseri ve bir tane de Derain (*Portrait de Sylvia/ Sylvia'nın Portresi*) bulabiliriz. Soruşturma sırasında elde edilen bir ifade bazı eserlerin kaybolduğundan söz eder: bir Balthus ve bir tane de Renoir.

"Doğulu" olarak adlandırılan resimlerden oluşan *Liste*'nin başka bir listesinde ise bir Japon baskı koleksiyonu ve bir başka "çok nadir" Çin resimleri bulunur: yaklaşık 15 tane rulo ve 10 civarı yelpaze. Aynı listede bunlara çeşitli eşyaların bir koleksiyonu da eklenir: yaklaşık 10 tane pişmiş topraktan yapılmış İskenderiye heykelciği, Kolomb öncesi zamana ait (Nazca), 12 civarı seramik parça ki bunlardan biri olağanüstüdür, Güney Amerika'ya

20 Bu tablonun Jacques Lacan'daki dolaşımının tarihini detaylı olarak anlattım. Referans: "Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensé."

tous les regards. Auparavant, elle avait été maintes fois montrée par Lacan à ses visiteurs. Celui-ci prenait en effet un malin plaisir à faire glisser le cache-sexe pour exhiber, dans sa nudité même, la vulve censurée. Ce tableau n'était d'ailleurs pas la seule oeuvre picturale exposée à la Prévôté ou sur les murs de la rue de Lille. Car, au coeur de la muséographie lacanienne, figure une liste dite "non exhaustive", une liste dans La liste, composée de "peintures" dites "occidentales" et dont la thématique est essentiellement féminine : outre le Courbet, on y découvre un Monet (Les Nymphes), un Balthus (Portrait), un Zao Wouki, un Picasso (Femme nue renversée), un Renoir, quatre oeuvres de Masson et une de Derain (Portrait de Sylvia). Un témoignage recueilli au cours de l'enquête mentionne la disparition de certaines oeuvres : une de Balthus, une autre de Renoir.

Dans une autre liste de la Liste, composée de peintures dites "orientales" figurent une collection d'estampes japonaises et une autre, très rare, de peintures chinoises : une quinzaine de rouleaux et une dizaine d'éventails. A quoi s'ajoute, dans la même liste, la mention d'une collection d'objets divers : une dizaine de statuettes alexandrines en terre cuite, une douzaine de pièces de céramiques précolombiennes (Nazca), dont une exceptionnelle, des masques et objets rituels d'Amérique du sud, dont une grande statue pré-colombienne, ainsi que des fragments de sculptures égyptiennes et de sculptures en ivoire.

Dans l'annexe où se situait, selon La liste, le cabinet de travail du maître et de "ses oeuvres en cours", se trouvaient également deux autres espaces, dits "pièces attenantes au cabinet de travail". Quant au deuxième bâtiment, ou "maison principale", il était composé de plusieurs pièces parmi lesquelles le salon central appelé "salon vert".

Au milieu de ce dispositif en forme de labyrinthe baroque, Lacan avait installé cinq bibliothèques acquises, auprès de Berès, Bazi, Lolier, Nicaise et comprenant, outre les volumes dont je parlerai plus loin, une édition originale de la grande Encyclopédie de Diderot, une autre des Alcools d'Apollinaire, reliée plein cuir noir, et une vingtaine de grands livres de peintres dit 12 "Atelier", accompagnés de

ait masklar ve ritüel eşyaları ki içlerinde yine Kolomb öncesi döneme ait büyük bir heykel de vardır, ayrıca mısır yontu parçaları ve fildişi heykeller de yer alır.

Liste'ye göre üstadın çalışma odasının ve "bitmemiş eserleri"nin bulunduğu ekin içinde "çalışma odasına bitişik odalar" şeklinde geçen iki farklı alan da bulunmaktaydı. İkinci binaya veya "asıl eve" gelirsek, bu birçok odadan oluşur ve bunların içindeki merkezi salon "yeşil salon" olarak adlandırılmıştır.

Barok labirent şeklindeki bu düzeneğin ortasına Lacan; Beres, Bazi, Lolier, Nicaise yakınlarından alınmış 5 adet kütüphane yerleştirmişti ve daha sonra sözünü edeceklerim dışında burası, Diderot'nun büyük *Ansiklopedisi*'nin ve siyah bakır ile ciltlenmiş Apollinaire'in *Alcools*'ünün orijinal birer baskılarını, modern veya tarihi olan orijinal istisnai gravürlerle birlikte -örneğin Picasso ve Piranese- "*Atölye*" denilen büyük ressam kitaplarından yaklaşık yirmi taneyi barındırıyordu. Bu ciltler *Liste*'de "kayıp" olmuş olarak geçmektedirler.

Lacan'ın en önemli üç kütüphanesi çalışma odasında ve bitişik odalarda toplanmıştır, dördüncüsü asıl evin yeşil salonunda, beşincisi ise analiz seanslarının gerçekleştiği Lille Sokağı 5 numaradaki dairenin odalarında bulunur. Tıpkı *L'Origine du Monde* (Dünyanın Kaynağı) gibi adı *Liste*'de eksik/yok olan altıncı kütüphaneye gelirsek, daha sonra Courbet'nin tablosu gibi, o da Lacan'ın her gün gittiği Lille Sokağı 3 numaraya yerleştirilmişti.

Belgeyi incelediğimizde başka bir kütüphanenin görünür kütüphane altına sığındığının farkına varırız. Ve Liste'de eksik olan bu kütüphane günümüzde, tıpkı Lacan'ın Lille Sokağı 5 numaradaki beşinci kütüphanesi gibi, bulunamazdır. Lille Sokağı 3 numaradaki kütüphane ise *Liste*'nin içindeki bir listede geçmektedir, ancak başlıkların hiçbirinin dökümü yapılmamıştır. Yalnızca bin cildin ve bunlara ek olarak nadir kitaplarla dolu 2 dolabın, sürrealist ve klasik yazarların orijinal gravures originales exceptionnelles, modernes ou anciennes, -Picasso et Piranese, par exemple -. Ces volumes sont mentionnés dans La liste comme ayant "disparus"

C'est dans le cabinet de travail et dans les deux pièces attenantes qu'étaient réunies les trois plus importantes bibliothèques de Lacan, la quatrième se trouvant dans le salon vert de la maison principale, et la cinquième dans les pièces de l'appartement du 5 rue de Lille où se déroulaient les séances d'analyse. Quant à la sixième bibliothèque, aussi absente de La liste que le nom de L'origine du monde, elle était installée, comme plus tard d'ailleurs le tableau de Courbet, au 3 de la rue de Lille, où Lacan se rendait chaque jour.

Quand on examine le document, on s'aperçoit donc qu'une autre bibliothèque s'abrite sous la bibliothèque visible. Et cette bibliothèque, absente de La liste, est aujourd'hui introuvable, au même titre d'ailleurs que la cinquième bibliothèque de Lacan, celle du 5 rue de Lille. Quant à la bibliothèque du 3 rue de Lille, elle est nommée dans une liste incluse dans La liste mais aucun recensement de titres n'a été effectué. Seule est attestée l'existence de mille volumes, auxquels s'ajoute la mention de deux armoires remplies de livres rares, de plusieurs étagères pleines d'éditions originales d'auteurs surréalistes et classiques, d'une édition originale du Poète assassiné d'Apolinaire, d'une collection complète de la revue Le Minotaure et enfin des manuscrits de Georges Bataille.

Venons-en maintenant aux vingt-huit pages du document qui recense les ouvrages de la seule bibliothèque de Lacan dont nous possédions aujourd'hui une trace écrite : la grande bibliothèque de La Prévôté. Répartie en deux lieux, celle-ci est de fait composée de quatre bibliothèques : l'une située dans la maison principale, et les trois autres dans le pavillon et les pièces attenantes. Cette grande bibliothèque, dont on ne connaît que la liste, fut attribuée, lors du partage des biens de Lacan, à l'un des fils de sa fille ainée[21], lequel fit construire, pour la dérober aux regards des curieux, un pavillon en pleine campagne aménagé selon les normes protec-

21 Caroline Lacan (1937-1973), issue du premier mariage de Lacan.

baskılarıyla dolu birçok rafın, Apolinaire'in *Öldürülen Şair*'inin (Poète Assassiné) orijinal bir baskısının, *Minotor* (Le Minataure) (yarı insan yarı boğa canavar) dergisinin tam bir koleksiyonunun ve son olarak Georges Bataille'ın el yazmalarının varlığı doğrulanır.

Günümüzde hakkında yazılı bir ize sahip olduğumuz Lacan'la ilgili kütüphanedeki eserlerin dökümünü yapan yirmi sekiz sayfalık tek belgeye gelelim: *La Prévôté*'nin büyük kütüphanesi. İki alana ayrılmış olan bu yer aslında dört kütüphaneden oluşmuştur: Biri esas evde ve diğer üçü de kulübede ve bitişik odalarda bulunmaktadır. Yalnızca listesini bildiğimiz bu büyük kütüphane, Lacan'ın eşyalarının paylaştırılması esnasında, büyük kızının[21] oğullarından birine ayrılmıştı; ve o da, kütüphaneyi meraklıların bakışlarından saklamak için en sofistike güvenlik yöntemlerini kullanarak kırın ortasında bir kulübe yaptırmıştır. Bu kütüphane beş bin yüz kırk yedi cilt eseri kapsar.

Bu kitaplar artık görünmez ve Lacan'ın diğer kütüphaneleri bulunamaz oldukları için üstadın hangi kitapları okuduğunu, kitapların hangi parçalarının altını çizdiğini ve *Seminer*'inde yaklaşık olarak hangi eseri naklettiğini kesin olarak bilmek imkânsızdır. Öte yandan Lacan'ın *moial* haklarının mirasçısı ve *Seminer*'inin[22] ortak yazarı olan Jacques-Allain Miller'in bu sözel eseri ne kaynakça notları ne de bağlamsal referanslar olmadan yayımlamayı seçmesi, Lacan'ın hayatı boyunca topladığı kitaplar ile fikri oluşumunun arasındaki nedenselliğin yıllar geçtikçe daha fazla netliğini kaybediyor gibi görünmesine neden olmaktadır.[23] Bu durum *Seminer*'in çeşitli kopyalayıcılarını ve indeksçilerini özenticiliğe yakın yorumsal bir açık arttırmaya sürüklemiştir. Aslında *Seminer*'in yaratılışını aydınlatmaya çalışan bütün teknik eserler

21 Caroline Lacan (1937-1973), Lacan'ın ilk evliliğinden.

22 Lacan 1953'den 1979'a kadar seminerini verdi. 25 tasarı üzerinden, 10 cildi Jacques-Alain Miller tarafından 1973 ve 1998 arasında "oluşturuldu".

23 Sur l'histoire de l'édition du Séminaire de Lacan, Referans: Jacques Lacan. "Esquisse d'une vie"

trices les plus sophistiquées. Elle comprend cinq-mille-cents-quarante-sept volumes.

Puisque ces livres sont désormais invisibles et que les autres bibliothèques de Lacan sont introuvables, il est impossible de savoir avec certitude quels livres a lu le maître, quels passages des livres il a souligné et quelles étaient ses références quand il citait un ouvrage de façon approximative dans son Séminaire. Et comme par ailleurs, l'héritier du droit moial de Lacan et co-auteur de son Séminaire[22], Jacques-Alain Miller, a choisi d'éditer cette oeuvre orale sans notes bibliographiques ni références contextuelles, la relation de causalité entre son élaboration et les livres accumulés par Lacan tout au long de sa vie, semble se dissoudre de plus en plus au fil des années[23]. Cette situation a conduit les divers transcripteurs du Séminaire et les indexistes à une surenchère interprétative proche du maniérisme. En effet, tous les ouvrages techniques sensés éclairer la production du Séminaire (index, variantes, références, etc.) sont aujourd'hui édités en dehors du texte officiel, en dehors du cercle des familles, en dehors des éditions du Seuil. Et parfois, ils finissent par être plus imposants, en nombre de pages, que chaque volume du Séminaire. L'excès du commentaire, de l'indexation et de l'appareil critique -un excès qui tend vers l'infini de l'hypertexte -va ainsi de pair avec la disparition de l'archive d'une part, et avec l'absence, dans le texte légalement publié, d'un appareil critique raisonnable et donc capable de mettre fin à une telle profusion[24].

La liste des livres de la grande bibliothèque de La Prévôté ne comprend que les oeuvres classiques du patrimone littéraire occidental et oriental[25] : Les Mille et une nuits, Ibn Khaldoun, Goethe, Cervantès, Sade, Dostoievski, Larbaud Shakespeare, tous les grands auteurs russes, tous les grands roman-

22 Lacan a délivré son Séminaire en public de 1953 à 1979. Dix volumes ont été "établis" par Jacques-Alain Miller entre 1973 et 1998 sur vingt-cinq prévus.

23 Sur l'histoire de l'édition du Séminaire de Lacan, cf. Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, op. cit.

24 Je songe notamment au travail de transcription réalisé par Michel Roussan qui a collecté les notes des auditeurs du Séminaire, ainsi qu'aux indexations faites par Françoise Bétourné. Cf également Joël Dor, Nouvelle Bibliographie des travaux de Jacques Lacan, Paris, EPEL, 1994.

25 Je cite les noms dans l'ordre où ils figurent sur la liste.

(indeksler, çeşitlemeler, referanslar, vs.) günümüzde orijinal metnin dışında, aile çevrelerinin dışında, Seuil yayınlarının dışında yayımlanmaktadır. Ve kimi zaman bunlar, *Seminer*'in her bir cildinden sayfa sayısı olarak daha dikkat çekici olmakla sonlanmaktadır. Yorumun, indekslemenin ve eleştiri mekanizmasının aşırıya kaçması -ki bu aşırılık *hypertexte*'in sonsuzluğuna gider- arşivin yok olmasına neden olur. Ve bu yokluk, müsrifliği bitirecek olan, yayınlanan metindeki mantıklı eleştiri mekanizmasının yokluğu ile birlikte yol alır.[24]

Prévôté'nin büyük kütüphanesindeki kitaplarının listesi yalnızca batı ve doğunun edebi mirasının klasik eserlerini barındırır:[25] Bin bir gece masalları, Ibn Haldun (Khaldun), Goethe, Cervantes, Sade, Dostoyevski, Larbaud Shakespeare, bütün büyük Rus yazarlar, bütün önemli İngiliz romancılar, onlarca sanat veya sanat tarihine adanmış kitap, Leconte de Lisle, Homeros, Sofokles, Cicéron, Herodot, Sezar, Tallemant des Reaux, L'Arioste, Scarron, Madame de Stael, Huysmans, Sade ve yine birçok baskısıyla Sade, Casanova'nın Hatıralar'ı, Courteline, Chenier, Baudelaire, Nietzsche, bir bilimsel eserler dağı (Lagrange, Einstein, Poincaré, Curie, Renouvier, Cournot, Cuvier, Cabanais, Bichat, Duchêne de Boulogne, vs.), Rimbaud, Léon Bloy, Malthus, Proudhon, Marx, Engels (42 cilt), Hegel, Blanqui, Smith, Kausky, Novalis, Fourier, Lassalle, Louis Blanc, Marat, Lénine, Bakounine, Rivarol, Damiens sürecinin orijinal metinleri, Descartes, Fénelon, Barrès, Brissot, Lamenais, yaklaşık on tane tıp kitabı, 38 ciltlik Balzac'ın bütün eserleri, bir kapak dolusu Alman yazarlar, Çin ve Meksika uygarlıkları tarihleri, Talmut (Musevilerin kanun kitabı), Kant, Maine de Biran, Saint-Simon, Gracian, Sainte-Beuve, Germaine de Staël, André Chénier, Rousseau, Chateaubriand, ciers anglais, des dizaines de livres d'art ou consacrés à l'histoire de l'art, Leconte de Lisle, Homère, Sophocle, Cicéron, Hérodote, César, Tallemant des Réaux, L'Arioste, Scarron, Madame de Stael, Huysmans, Sade et encore Sade en plusieurs éditions, les Mémoires de Casanova, Courteline, Chénier, Baudelaire, Nietzsche, une avalanche d'ouvrages scientifiques (Lagrange, Einstein, Poincaré, Curie, Renouvier, Cournot, Cuvier, Cabanis, Bichat, Duchêne de Boulogne, etc), Rimbaud, Léon Bloy, Malthus, Proudhon, Marx, Engels (42 volumes), Hegel, Blanqui, Smith, Kausky, Novalis, Fourier, Lassalle, Louis Blanc, Marat, Lénine, Bakounine, Rivarol, les textes originaux du procès de Damiens, Descartes, Fénelon, Barrès, Brissot, Lamenais, des dizaines de livres de médecine, 38 volumes de l'oeuvre complète de Balzac, un panneau entier d'écrivains allemands, des histoires de la civilisation chinoise, du Mexique, le Talmud, Kant, Maine de Biran, Saint-Simon, Gracian, Sainte-Beuve, Germaine de Staël, André Chénier, Rousseau, Chateaubriand, d'Holbach, Malebranche, les classiques Garnier (34 volumes), la collection La Pléiade, dont les albums (26 volumes), Michelet, Théophile Gauthier, Taine, Mérimée, Eugène Sue, Nerval, l'Affaire Dreyfus, Platon, La Bible (traduction de Sacy), Rimbaud, Cendras, Appolinaire, Diderot, Racine, Ronsard, Montaigne, théatre complet des Latins, Catulle Mendès, Descartes, Benjamin Constant, Bonald, Comte, Quinet, Cabet, Flora Tristan, Mably, 34 volumes de métaphysique, 23 volumes d'Aristote, 60 volumes de mathématiques et de géométrie, Boccace, Kierkegaard. des dizaines de livres d'art ou consacrés à l'histoire de l'art, Leconte de Lisle, Homère, Sophocle, Cicéron, Hérodote, César, Tallemant des Réaux, L'Arioste, Scarron, Madame de Stael, Huysmans, Sade et encore Sade en plusieurs éditions, les Mémoires de Casanova, Courteline, Chénier, Baudelaire, Nietzsche, une avalanche d'ouvrages scientifiques (Lagrange, Einstein, Poincaré, Curie, Renouvier, Cournot, Cuvier, Cabanis, Bichat, Duchêne de Boulogne, etc), Rimbaud, Léon Bloy, Malthus, Proudhon, Marx, Engels (42 volumes), Hegel, Blanqui, Smith, Kausky, Novalis, Fourier, Lassalle, Louis Blanc, Marat, Lénine, Bakounine, Rivarol, les textes originaux du procès de Damiens, Descartes, Fénelon, Barrès, Brissot, Lamenais, des dizaines de livres de

24 Aynı zamanda, Seminer'in yazarlarının notlarını toplayan Michel Roussan'ın gerçekleştirdiği transkripsiyon çalışmasını ve Françoise Bétourné'nin yaptığı indekslemeleri düşünmekteyim. Referans: Joël Dor, Nouvelle Bibliographie des travaux de Jacques Lacan, Paris, EPEL, 1994.

25 İsimleri listedeki sıra ile sayıyorum.

d'Holbach, Malebranche, Garnier klasikleri (34 cilt), La Pléiade koleksiyonu, albümleri (26 cilt), Michelet, Théophile Gauthier, Taine, Mérimée, Eugène Sue, Nerval, l'Affaire Dreyfus, Platon, İncil (Sacy'nin tercümesi), Rimbaud, Cendras, Appolinaire, Diderot, Racine, Ronsard, Montaigne, antik Romalılar'ın bütün tiyatroları, Catulle Mendès, Descartes, Benjamin Constant, Bonald, Comte, Quinet, Cabet, Flora Tristan, Mably, 34 cilt Metafizik, 23 cilt Aristo, 60 cilt matematik ve geometri, Boccace, Kierkegaard.

Bu klasikler kütüphanesine 20. yüzyılın çağdaş yazarlarının listesi de eklenir: Gide (28 cilt), Havelock Ellis (12 ciltlik *Psikoloji Çalışmaları*), Henry Corbin, André Breton (yeni Kaledonyalı belgeler ve heykeller koleksiyonu), Yeni Kaledonya yerlileri, Paskalya Adası, Papualılar, vs. üzerine çeşitli eserler yığını (15 cilt), benzer şekilde Orta Amerika ve Okyanusya üzerine 47 karton kapaklı veya ciltlenmiş kitap, psikoloji ve felsefe üzerine 33 cilt, psikiyatri kongresi üzerine 9 cilt, Jung, Malinowski ve diğerlerinin 45 cildi, bazıları orijinal olan Aragon'un kendi el yazısı ile 22 cildi. Yves Bonnefoy, Saint-Pol Roux, Dos Passos, Hemingway, Camus, Fargues, Roger Vaillant, Mandiargues, Crevel, Max Jacob, *Modern Zamanlar* (Les Temps modernes) dergisinin tam koleksiyonu, Bachelard, Claudel, Althusser, Malraux, Georges Dumézil, Claudel, Paulhan, Todorov, Zumthor, Marc Oraison, Jérome Peignot, Maria-Antonietta Macchiocchi, Maurice Rheims, Proust (50 cilt), Artaud'nun orijinal *le Pèse-nerfs*, Almanca, İngilizce ve Fransızca Freud'un 88 cildi, 50 cilt psikiyatri, psikanaliz üzerine 34 cilt ve çeşitli plaketler, *Uluslararası Psikanaliz Dergisi*'nin (International Journal of Psychoanalysis) 39 cildi, *Zentralblatt*'ın[26] 4 cildi, Sartre, Merleau-Ponty, Jean Wahl (50 cilt), Butor,

médecine, 38 volumes de l'oeuvre complète de Balzac, un panneau entier d'écrivains allemands, des histoires de la civilisation chinoise, du Mexique, le Talmud, Kant, Maine de Biran, Saint-Simon, Gracian, Sainte-Beuve, Germaine de Staël, André Chénier, Rousseau, Chateaubriand, d'Holbach, Malebranche, les classiques Garnier (34 volumes), la collection La Pléiade, dont les albums (26 volumes), Michelet, Théophile Gauthier, Taine, Mérimée, Eugène Sue, Nerval, l'Affaire Dreyfus, Platon, La Bible (traduction de Sacy), Rimbaud, Cendras, Appolinaire, Diderot, Racine, Ronsard, Montaigne, théatre complet des Latins, Catulle Mendès, Descartes, Benjamin Constant, Bonald, Comte, Quinet, Cabet, Flora Tristan, Mably, 34 volumes de métaphysique, 23 volumes d'Aristote, 60 volumes de mathématiques et de géométrie, Boccace, Kierkegaard.

A cette bibliothèque des classiques, s'ajoute une liste d'auteurs modernes du XXe siècle : Gide (28 volumes), Havelock Ellis (12 volumes des Etudes de psychologie), Henry Corbin, André Breton (collection de sculptures et de documents néocalédoniens), assortis de toutes sortes d'ouvrages (15 volumes) sur les Canaques, l'Ile de Pâques, les Papous, etc., ainsi que 47 volumes brochés ou reliés sur l'Océanie et l'Amérique centrale. 33 volumes de psychologie et de philosophie, 9 volumes de congrès de psychiatrie, 45 volumes de Jung, Malinowski et autres, et 22 volumes d'Aragon avec des autographes, dont certains en édition originale. Yves Bonnefoy, Saint-Pol Roux, Dos Passos, Hemingway, Camus, Fargues, Roger Vaillant, Mandiargues, Crevel, Max Jacob, 15 collection complète de la revue Les Temps modernes, Bachelard, Claudel, Althusser, Malraux, Georges Dumézil, Claudel, Paulhan, Todorov, Zumthor, Marc Oraison, Jérome Peignot, Maria-Antonietta Macchiocchi, Maurice Rheims, Proust (50 volumes), le Pèse-nerfs d'Artaud en édition originale, 88 volumes de Freud en allemand, anglais, français, 50 volumes de psychiatrie, 34 volumes et plaquettes diverses sur la psychanalyse, 39 volumes de l'International Journal of Psychoanalysis, 4 volumes de la Zentralblatt [26], Sartre, Merleau-Ponty, Jean Wahl (50 volumes),

26 Zentralblatt für Psychoanalyse. Medizinische Monatsschrift für Seelenkunde. Freud tarafından 1910'da yaratılan bu dergi 1912'de bitti. International Journal of Psychoanalysis (IJP) (Uluslararası Psikanaliz Dergisi): Ernest Jones tarafından 1920'de yaratıldı ve ardından l'International Psychoanalytical Association'nun (IPA)(Uluslararası Psikoanalitik Birliği)resmi organı oldu.

26 Zentralblatt für Psychoanalyse. Medizinische Monatsschrift für Seelenkunde. Créée par Freud en 1910, cette revue

Mishima, Leiris, Michaud, Bataille, Eluard, Duras, Ponge, Bousquet, Joyce, Callois, Heidegger'in ve diğer Alman filozoflarının 35 cildi, 31 cilt İngilizce, psikanaliz ve bilinçdışı üzerine 23 cilt.

Yazılı bir kayıt ile tanıklık edilen bu başlıklar ve isimler yığınının ötesinde Lacan'ın kütüphanesi bir mistik görüntüler dizisine benzer. Lacan'ın Listesi, terimin tam anlamıyla asla arşivlenemediği için, sürüncemede kalan bir envanterdir. Liste'deki aşırılık hiç durmadan, aile çevresinden gelmeyen Lacan mirasçılarının anılarını, kanuni yasaklamalarla, bir hayalet gibi rahatsız etmektedir.

Öyleyse üstadı analiz edenlerin eserleri, mektuplar, kitaplar, öğrencilerinin tanıklıkları nereye gitti? Paris Freud Okulu'nun[27] genelgeleri veya yıllıklarında isimleri geçmeyen ve *Lacan'ın Listesi*'nde de yer almayan okul üyelerinin isimleri nerede? Lacan'ın 1932'deki tezinin ihtiyacı doğrultusunda ödünç aldığı ve asla geri vermediği Marguerite Anzieu'nün ünlü el yazmaları nereye gitti?[28]

Otuz yıldan fazla bir süre boyunca ünlü veya ünsüz takipçiler, öğrenciler, hastalar, yazarlar -bazen "sekreterine" emanet ederek- Lacan'a kendi eserlerini ithaf ederek göndermiş, getirmiş veya bırakmışlardır. Kimileri kendisine el yazılarını, tercümelerini, gizli günlüklerini, çeşitli eşyaları, belgeleri, resimleri, arşivleri emanet etmiştir. Oysaki ne *Liste*'de ne başka hiçbir listede yer almayan bütün bu şeyler ortadan kaybolmuşa benzerler. Kaybolmuş, gözden çıkarılmış ya da sadece unutulmuş olan bu *eşyalar* bazen beklemede olan önemli imleyenler bazen de kül-

27 1964'de Lacan tarafından kurulan l'Ecole freudienne de Paris (Paris Freud Okulu) 1980'de dağıldı. Bugün Lacancılar 10 kadar farklı dernek içerisinde dağılmış halde bulunurlar.

28 Marguerite Anzieu (1892-1981): Ünlü bir komedyeni öldürmeye teşebbüs edince, Nisan 1931'de Sainte-Anne hastahanesinde gözaltına alındı. Lacan'ın hastası oldu ve Lacan bu vaka üzerinden "cas Aimée" (Aimée-sevgili- vakası) adı altında, paranoyaklık psikozu tezini tanımladı. Lacan'ın ölümünden sonra, oğlu Didier Anzieu (1923-1999) annesinin gözaltına alındığı zaman kendisine emanet ettiği el yazmalarını, ustanın mirasçılarından boş yere talep etti. Referans: Elisabeth Roudinesco, Généalogies, Paris, Fayard, 1994.

Butor, Mishima, Leiris, Michaud, Bataille, Eluard, Duras, Ponge, Bousquet, Joyce, Callois, 35 volumes de Heidegger et autres philosophes allemands, 31 volumes en anglais, 23 volumes sur l'inconscient et la psychanalyse.

Au-delà de cette avalanche de titres et de noms attestée par une trace écrite, la bibliothèque de Lacan ressemble à une série de visions mystiques. Puisque La liste de Lacan est un inventaire en souffrance qui n'a jamais été déposée, au titre d'un réel archivistique, l'excès semble se convertir sans cesse en une forclusion qui dérange, tel un spectre, la mémoire des héritiers de Lacan, ceux-là mêmes qui ne séjournent pas dans le ventre des familles.

Où sont donc passés les ouvrages des analysants du maître, les lettres, les livres, les témoignages de ses disciples? Où sont les noms des membres de son école qui ne figurent pas dans La liste de Lacan, et dont les noms n'ont pas été répertoriés dans les annuaires ou les circulaires de l'Ecole freudienne de Paris?[27]. Où sont passés les fameux manuscrits de Marguerite Anzieu, empruntés par Lacan pour les besoins de sa thèse de 1932, et jamais restitués?[28]

Pendant plus de trente ans, disciples, élèves, patients, auteurs, célèbres ou inconnus, ont adressé, apporté ou déposé chez Lacan -en les confiant parfois à sa "secrétaire" -leurs oeuvres accompagnées d'une dédicace. Certains lui ont confié des manuscrits, des traductions, des journaux intimes, des objets divers, des documents, des tableaux, des archives. Or, toutes ces choses, qui ne figurent ni dans La liste, ni dans aucune autre liste, semblent

cessa de paraître en 1912. International Journal of Psychoanalysis (IJP) : revue créée par Ernest Jones en 1920 et devenue ensuite l'organe officiel de l'International Psychoanalytical Association (IPA).

27 Fondée par Lacan en 1964, l'Ecole freudienne de Paris a été dissoute en 1980. Les lacaniens sont aujourd'hui dispersé en une dizaine d'associations.

28 Marguerite Anzieu (1892-1981) : internée à l'hôpital Sainte-Anne en avril 1931 après avoir tenté de tuer une comédienne célèbre, elle fut la patiente de Lacan qui décrivit son histoire dans sa thèse sur la psychose paranoïaque (op. cit.) sous le nom du "cas Aimée". Après la mort de Lacan, son fils Didier Anzieu (1923-1999) réclama en vain aux héritiers du maître les manuscrits que sa mère avait confiés à celui-ci lors de son internement. CF; Elisabeth Roudinesco, Généalogies, Paris, Fayard, 1994.

lere dönüşmüş eşyalar olarak hayal edilebilir veya sanrısı görülebilir. Zira Lacan'a kendilerinden bir parça vermiş olanlar bu *eşyaların* bir yerlerde var olduğunu düşünebilirler: bir çatı katında, bir dolapta, bir mahzende veya bir sandıkta. Ancak aynı insanlar bu *eşyaların* artık var olmadığını da düşünebilirler çünkü hiçbir zaman sorularına yanıt verebilecek kişilerden yanıt alamamışlardır.

Her nerede olursa olsunlar bu *eşyalar* artık kurmaca, canavar, hayalettirler. Belki de *doğru-yanlış* müzesine hapsedilmişlerdir? Belki de Loix-en-Ré'deki eve ya da *La Prévôté*'ye götürülmüşlerdir? Kimse bunu bilmez ve böylesine olanaksız bir durum içinde, *Lacan'ın Listesi* günümüzde eşyaların, kitapların, şeylerin, belgelerin gerçekten var olduğunu ve diğerlerinin kayıp ya da bulunamaz olduğunu kanıtlayan tek arşiv parçası haline gelmiştir.

Çünkü *Liste*'de Lacan'ın başlıca takipçilerinin isimlerinden hiç bahsedilmez: eserlerinin, mektuplarının veya herhangi bir teatinin hiçbir listesi yoktur. Ve buna rağmen tanıklıkları sayesinde biliyoruz ki 1970 ile 1980 arasında üstadlarına düzenli olarak kitaplarını, eşyalarını, makalelerini, ayrı basımlarını, plaketlerini ve çok sayıdaki mektuplarını göndermişlerdir. Aynı şekilde *Liste*'de ne Lacan'ın kendi eserlerini ne de daktiloda yazılmış seminerlerinin izlerini buluruz. Aslında *Liste*'nin incelenmesi, eksiklikleri ile, Lacancı serüveninin bir kısmının tamamıyla psikanaliz tarihinden nasıl dışlandığını gösterir.

Sonuç olarak, her şey, Liste'nin metni altında başka bir listenin gölgesi görünüyor gibidir: kaybolan metinlerin ve insanların listesi. Sürüncemedeki tüm eşyaların haritası; yani bu öteki örtük ve dağınık liste içtenliklerini bırakmış kişilerin hayal gücünü besler. Ve bu kişiler kendisi de dağılmış Lacancı eserlerin aracılığıyla ustaya ait yasaklanmış anıların devamını sağlayan mirasçı olmak isterler.

Belki de Lacan'ın koleksiyon deliliği -ki

s'être évanouies. Perdues, égarées ou simplement oubliées, ces choses peuvent être imaginarisées ou hallucinées tantôt comme des signifiants en attente, tantôt comme des objets réduits en cendres. Car tous ceux qui ont offert à Lacan un fragment d'eux-mêmes peuvent penser que ces choses existent quelque part : dans un grenier, dans une armoire, dans une cave ou un coffre. Mais ces mêmes personnes peuvent aussi croire que ces choses n'existent plus puisqu'aucune réponse n'est jamais donnée à leur quête par ceux qui pourraient les avoir recueillies.

Où qu'elles soient, ces choses sont désormais des chimères, des monstres, des fantômes. Peut-être sont-elles enfermées dans le vrai-faux musée? Peut-être ont-elles été transportées dans la maison de Loix-en-Ré, ou peut-être à La Prévôté ? Nul ne le sait et au regard d'une situation aussi improbable, La Liste de Lacan est devenue aujourd'hui l'unique pièce d'archive qui ateste que des objets, des livres, des choses, des documents ont bien existé et que d'autres ont disparu ou sont introuvables.

Car dans La liste, on ne décèle aucune mention des noms des principaux disciples de Lacan : aucune liste de leurs ouvrages, de leurs lettres ou d'un quelconque échange. Et pourtant, on sait par leurs témoignages qu'ils ont régulièrement envoyé au maître, entre 1970 et 1980, leurs livres, leurs objets, leurs articles, leurs tirés-à-part, leurs plaquettes, et de nombreuses lettres. De même, on ne trouve dans La liste ni les ouvrages de Lacan luimême, ni la trace de ses séminaires dactylographiés. En réalité, l'examen de La liste indique, par ses manques mêmes, comment un pan entier de l'aventure du lacanisme a été expulsé de l'histoire de la psychanalyse.

En conséquence, tout se passe comme si, sous le texte de La liste, se profilait l'ombre d'une autre liste : celle des textes et des personnes disparues. Véritable cartographie de tous les objets en souffrance, cette autre liste, obscure et diffuse, peuple l'imaginaire de ceux qui ont été dépossédés de leur intimité, et qui, à travers l'oeuvre lacanienne, elle-même disséminée, se veulent les héritiers d'une possible perpétuation de la mémoire forclose du maître.

bugün hakkında sadece *Liste*'ye sahibiz- ile "aşırının laboratuarı"[29] olarak isimlendirdiğim, Lacan'ın hayatının son yıllarında yaptığı ilaç tedavisi deneyi arasında bir ilişki vardır. Bu deney her analizanı zamansallığın varoluşçu hiçliğine yollayan bir deneydir: Bir ana indirgenmiş seansın varoluşçu hiçliği. Psikozun mantıklı varsayımsal şekillendirmesini aramak için Lacan analiz seansını ölüm anını simüle eden tanrısal bilgelik anına dönüştürmüştür. Ve o zamandan beri devamlı göğe yükselişlerin girdabına yakalanan seanstaki her özne, saniyenin her ufak parçasında, anlamlı bir yorumu miras edindiğini zannediyordu, ancak Lacancı bir neolojizm (yeni kelimeler) nöbetine yakalanmıştı. Bir söz yerine her biri kendi yöntemini, mührünü, markasını, harfini, özetle, aşırılmış eşyaların, imkansız sözcüklerin, listeleri kaplayan listelerin devasa kataloğunu ortaya çıkarıyordu.

İşte böylece kaybolan eşyaların notere ait *Liste*sini garip bir biçimde tekrar eden Lacan'ın neolojizminin (yeni kelime bulma biliminin) çılgın listesinde herkes kendini özdeşleştireceği bir özellik aramaya bugün de devam etmektedir. Ve belki de bir gün herkes, Lacancı dilin gizeminden etkilenerek, Lacan'ın yarattığı neolojizmler kadar ekol, dergi, koleksiyon, kitapçık ya da ufak topluluk yaratacaktır. Böylece binlerce olasılık "günümüz Lacancılarının" söylev listesini sonsuza kadar genişletmeye yarayabilir: dil'in, konuşan varlık'ın (parlêtre), sinthome'un, yerdeedebiyat'ın (lituraterre), unebevue'nün ama aynı zamanda jaclaque'ın (Lacanca, lak lak etme), stécriture'ün (bu-yazın), poubellication'un (çöp-yayınlaştırma) ya da hainamoration'un (kin-aşık-olma) da. Böylece bu Lacancılığın tan zamanı olacaktır.

Ve buna rağmen, burada tehdit edici silüetini çizdiğim *Liste*, arşivin yokluğunun imleyeninden başka bir şey olmasa bile eksik eşyanın yerini tuttuğu gibi bir bilginin aktarılmasını sağlayabilecek bir iyileştirme isteğini ortaya çıkartacaktır.

29 Cf. Jacques Lacan. "Esquisse d'une vie".

Peut-être y-a-t-il une relation entre la folie lacanienne de la collection -dont à ce jour on ne possède que La liste -et ce que j'ai appelé ce "laboratoire de l'extrême"[29] que fut l'expérience de la cure durant les dernières années de la vie de Lacan, expérience qui renvoyait chaque analysant au néant existentiel d'une temporalité défaite : celle de la séance réduite à un instant. Habité par la quête d'une hypothétique formalisation logique de la psychose, Lacan avait transformé la séance d'analyse en une épiphanie qui simulait l'instant de la mort. Et dés lors, pris dans un tourbillon de lévitations perpétuelles, chaque sujet en séance croyait pouvoir hériter, en une fraction de seconde, d'une interprétation signifiante, alors même qu'il était comme capté par la fièvre lacanienne du néologisme. A la place d'une parole, chacun recevait sa formule, son sceau, sa marque, sa lettre, en bref un immense catalogue d'objets escamotés, de mots impossibles, de listes recouvrant des listes.

Et c'est ainsi que dans la liste folle des néologismes de Lacan, qui répète étrangement La liste notariale des objets disparus, chacun continue aujourd'hui à rechercher un trait auquel s'identifier. Et peut-être chacun voudra-t-il un jour, porté par la mystique de la langue lacanienne, créer autant d'écoles, de revues, de collections, d'opuscules ou de groupuscules que Lacan a fabriqué de néologismes. Mille variantes pourraient alors servir à amplifier à l'infini la liste des discours "lacano-contemporains" : celui de lalangue, du parlêtre, du sinthome, de la lituraterre, de l'unebevue; mais aussi du jaclaque, de stécriture, de la poubellication ou de l'hainamoration. Ce serait alors le crépuscule du lacanisme.

Et pourtant, même si La liste, dont j'ai dessinée ici la silhouette menaçante n'est rien d'autre que le signifiant de l'absence d'archive, elle suscite aussi un désir de rénovation qui peut rendre possible la transmission d'un enseignement, du fait même qu'elle supplée à l'objet manquant.

29 Cf. Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, op. cit.

Konuşan Şey: Prosopopoeia, Ölüm İtkisi ve Dönüş

Erin Felicia Labbie
İngilizce Çeviri: Özlem Önder

Bir matris ya da söylemler düğümü olarak psikanalizin, insan bilimlerine ilksel sahneyi sunması, Lacan'ı, "Psikanaliz bir hümanizm midir?" sorusunu sormaya götürmüştür. Bu soruya Lacan'ın verdiği yanıt yankılanan bir "Hayır"dır (*Seminer II* 72). Bu olumsuzlama, Lacan'ın Freud'u bir hekim ve biyolog olarak yorumlamasına dayanır. Ruh (*soul*), bilinçdışı ve varlığın tini sorusuyla bağlantılı olarak; beden, madde ve materyalizm problemi Lacan'ı, Şeyin yaşamı, otomatonun hareketi ve tutarlı bir davranışla ifade edilen ses ve spektral kesik aracılığıyla gerçeğin yüce aşkınlığına bağlanan ölüm itkisi hakkında, karmaşık bir anlayış geliştirmeye götürmüştür. Lacan'ın, Hegel ve Freud okumalarında ve *Freud'un Kuramında ve Psikanaliz Tekniği'nde Ego* adlı *Seminer II*'deki makinede gösterdiği gibi, Freud bir hekimdir; ancak bilinçdışının işlevinin farkında olması nedeniyle de öncelikli olarak bir hekim değildir. Bununla birlikte, bir hekim olarak, bedeni bir makine gibi görür. "Hekim, bedeni, makineye benzeyen insan davranışı olarak görür". (*Seminer II* 73). Dahası, dualist bir şekilde, insanları bir otomatla ve özellikle de bir saatle karşılaştıran ve böylece bedenin ölüm itkisi bütün enerjileri kontrol altına aldığında çalmaya başlayan sert telli bir alarm olarak görülmesine sebep olan Kartezyen yarıktan dolayı, makine zamansallıkta konumlanandır ve aslında makine, "canlının bir simülakrumudur." (*Seminer II,* 74). Bu noktadan hareketle Lacan, insanı, insan olmayan olarak belirleyen enerjiyi ve itkileri soruşturmaya yönelir. Otomaton olarak öznenin, "insan insanda olmayandır" şeklindeki konumlandırılmasıyla her zaman karşılaşmışızdır. Bu şekilde, insanın nihai durumu sorusu, dönüş kavramı üzerinden; itkiler, güçler ve fantastik zamansallık boyutuna doğru hareket şeklinde var olan varlığın mekanikleriyle, insan sonrası bir dinamik şeklinde sunulur. Kısacası bu, varlığın bir biçimine spektral bir dönüşle şekillenen ölüm sonrası yaşamla, varlığı eskatolojik olarak ileri süren teolojik sistemin kültürel ve geçici dinamiğidir. Lacan'ın çalışmasında, bu spektrallik, varlığın birçok önemli faktörlerini göz önüne alınarak keşfedilir. Dahası, beyin güdülen bir mekanik makineden ibaret değildir sadece; aslında o bir "rüya makinesi"dir.

> "... rüya makinesinde sayesinde kişi, başından beri orada ve fark edilmemiş olanı, yani bu en organik ve en yalın, en dolaysız ve en az kontrol edilebilen seviyede olanı tekrar keşfeder; bunlar, en bilinçsiz seviyede, duygu ve söz bütünlüklerinde açığa çıkar ve çiçeklenir" (*Seminer II* 76).

Rüyanın bu biçimi, özneyi çoklu düzlemlerde bir kerede yaşamaya zorlar, ayrıca bilinçdışının analitik sahneye başvurmasıyla, sürekli olarak haz ilkesi ve ölüm itkisiyle (*drive*) özneyi buluşturarak, öznenin madde ve tin faktörlerini karıştırmasına sebep olur. Bu kesişmededir ki, ölüm içgüdüsü (*instinct*) problemi, bize Lacan'ın dinin nevrozuna ve rüya görmenin zamansallığına olan özgün, materyalist yaklaşımını öğretme potansiyeline sahiptir.

Bilinçdışının sesinin analizi olan bu soruşturma, tarihsel itkileri sorgulama sorununa yönelir. Öncelikli olarak, ölüm itkisinin ufkuna odaklanan gelecek sorusu, dönüş süreciyle de-

rinleşen bir güçlükle karşı karşıya gelmektedir. Bu süreç, zaman perspektifinde, modernite öncesinin psikanalitik proje üzerindeki etkisi çerçevesinde anlaşılmalıdır. Ortaçağ edebiyatı ve Logosun ifadesi, Tanrı Sözü, rüya görmede (*dream vision*) ve prosopopoeia'da[1] örneklenen varlığın anlaşılmasına doğru hareket eder. Konuşan şeyin edebi belirmelerinin uzun tarihi, yaşamda ölümün anlaşılması ile nesnenin hareketi arasında bir köprü kurmuştur. Bu, her şeyden önce, doğrusal tarihten bir ayrılma olduğu için, konuşan şeyin ortaçağdaki belirmeleri, doğrusal olmayan ve bilinçdışına yayılan dilin ölçüsünün karmaşık olduğunu söyleyen görüş için verimli bir yer sunmaktadır. Ortaçağın barbar ve ilkel olan yanlış teleolojik görüşünden ayrıldığında, rüya görmenin, toplum inşasındaki işlevini anlamak, anlatının kurban etme olayındaki şiddete vurgu yapmasıyla, insan sorusunun post-insani konuşan şey olarak yeniden tanımlanmasına dönüşür.

Louis Althusser ve Slavoj Zizek'in ideolojiyi insanın sonunu belirleyen süperyapısal (*superstructural*) bir fantazi olarak düşünen çalışmalarının baskınlığına karşılık, Lacan'ın (anti) sisteminde bilinçdışının anlaşılmasında, materyalizmin önemi, büyük ölçüde gözden kaçırılmıştır. Bu deneme, konuşan şeyin temel edebi şekillenmesi üzerinde çalışan yoğun tarihi göstererek, Lacan'ın Freud'a dönüşünde mevcut olan madde, tin ve fenomenin çoklu ilişkilerine dair bir içgörü geliştirmeyi önermektedir.

Lacan'ın, sesin ve şeyin analizinde kendini gösteren kapital eleştirisinin anlaşılmasıyla ilgili olarak riskli olan pek çok önemli nokta vardır. Kamışı (*reed*) bir şey olarak düşünmek, Lacan'ı, varlığı, konuşan şeyden, madde boyutuna taşman ve insan kavramını tarihsellik ile konumlamaya çalışan bir onto-teolojik tartışmaya götürür. Tahtanın parçasından hareketle ve maddenin tine çevrilmesiyle (ve tekrar tersi), konuşan şey, varlığın yakınında düşsel bir nitelikle dolar. Kurban etme sorusu ve kendini kurban etme durumu, varlığın şiddetinin ifadesiyle şekillenir ve bu, kısmen bilinçdışı ölüm itkisiyle harekete geçen, canlı ve ritüel bir varlık olan özneyi zorlar. Bir sona ve aynı zamana dair yapılan teolojik bir araştırma, olumsuzlama sürecinin ağırlığıyla ezilmeden, yinelenmeye dair duyulan otomatik bir arzu, bir seferliğinde geçmişi düzeltme ve yeni bir geleceği işaret etme şansını verir; burada özne potansiyel olarak rüya görmeyle itkilendiği erosun ve thanatosun oyununun, ölümün ve yaşamın diyalektiğini fark edebilir. Lacan'a göre bu, kapitalin anlamsızlığından çıkmayı öneren andır.

Psikanalizde, oyundaki sınıf dinamiği etiğini göz önüne alan yaşamsal anda, Lacan analitik sürecin devrimsel potansiyelini araştırır ve diyalektik materyalizmin Marksist projesindeki Aristotelesçi nitelikleri sorgular. Lacan, kendini materyalistlerin tarafına yerleştirmekten ziyade, analitik sürecin merkezinde inancın (*belief*) bir parçasını bulur ve şunları belirtir:

> "Bilinçdışının yapısı hakkındaki dil kuramım Marksizm tarafından ancak şu şekilde ima edilebilir: Eğer, mantığımızın tatmin olduğu materyal imadan daha fazlasını talep etmiyorsanız; benim dil kuramım Marksizmin uygunluğu/yeterliliği ne olursa olsun doğrudur, ve Marksizmle ayrıldığı vakit eksikliği ne olursa olsun ona ihtiyaç duyar." (*Television* 112).

Bu eliptik ifade, aslında kapitalin dille ve analitik sahneyle olan içeriksel tartışmasının merkezinde yer alan fetişin çekirdeği çevresinde dolanır. Lacan'ın işaret ettiği, ki bunu açıklamaktan ziyade işaret eder, analizin sahnesinde yer alan fetişin temel seviyesindeki arzunun yörüngesidir. Psikanalizin sınıfsal yapısını anlamaktaki amaç aslında dilin ideolojik

1 Ortaçağ Batı Edebiyatı'nda ana karakterin uykuya daldığı ve rüyasında alegorik, didaktik olaylar deneyimlediği anlatı, özellikle şiir türü (-ed.n).

gücünün kabul edilmemesi etrafında döner; amaç, kavramın bir süperyapı olduğunu olumsuzlamak (kavram bir süperyapı değildir) ve duygulanım sahnesiyle birlikte politik olanın fetişleştirilmesinden kopmaktır. Burada söz konusu olan daha çok fetiş hakkındaki derse ve dilin, estetik, politika ve psikanaliz arasında bir bağlantı oluşturma şekline vurgu yapmaktır. Ancak buradaki belirsizlik, dilin dönüşebilir gücünde olduğu gibi tin ve maddeyi de belirtiyor gözüken daha büyük ve büyülü bir şemada kaybedilmemelidir. Konuşan şeyin düşsel niteliğindedir bu ve biz bu şeyin ironik yansımasını, fetiş hale getirilen masa objesinin üzerinde, haçta, ağaçta, tahtada buluruz; bu hakikatin sesidir.

Şeyin Konuşması, *Haçın Rüyası*

Şey konuşur: "*Hweat,*" "Dinle", *Hwæt! Ic swefna cyst secgan wylle",* "Dinle, en güzel düşlerimden bahsedeceğim;" *hwæt me gemætte to midre nihte,* geceyarısı bana gelmiş olan (ya da benimle konuşmuş olan)". *Haçın Rüyası*'nın açılış cümleleri, biz dinleyenlerin kulaklarını ötekinin sesini duymak için akort etmeye çağırır. Bu çağırma, bu seslenme sayesinde, düş gören kişi, devrimsel bir görüntü, prospopopoeia'ya bağlı olan bir görüntü için, dinleyiciyi biçimlendirir.

Prosopopoeia:

1. bir ses ya da yok, cansız ya da ölü olanın yüzü.

– J. Hillis Miller, *Topographies*

2. ölü ya da yok olanı var kılmak.

– Demetrius

Sesin cansız, ölü ya da yok olana verilmesiyle, kişileştirmenin daha farklılaştırılmış, zenginleştirilmiş ve tarihsel olarak farkındalığı (izi) olan biçimi olarak prosopopoeia, şiirsel bir mecazdır. Mecaz, klasik retorikle geliştirilmiştir ve rüya görme şiirlerinin popüler olduğu Ortaçağ zamanlarında belirli şeklini almıştır.[1] Prosopopoeia'nın yukarıdaki tanımları, edebiyat tarihi boyunca bize şiirsel mecazın taşımış olduğu anlam çeşitliliğini sunar. Prosopopoeia, *Haçın Rüyası* adlı Eski İngiliz rüya görme şiirindeki merkezi mecazdır. Bir nesne hakkında, geçmişe yönelik görüşlerimizde ve geleceğe ilişkin hayallerimizde dilin oynadığı rol üzerindeki pek çok kuramsal tartışma ele alındığında; edebiyat tarihinde kişileştirmenin önemi, şeyi konuşturmak, o zaman açık hale gelir. Edebiyatın ne olduğunu anlamamızın temelindeki *Haçın Rüyası*'nda, *konuşan şey* sahnesindeki prosopopoeia mecazının ortaçağ ve ortaçağcı niteliklerini anlamak açısından, mecazın Anglo-Sakson örneği önemlidir.

J. Hillis Miller'a göre, kişileştirme olmadan anlatı sözkonusu değildir. Hatta hikaye anlatmak, "kişileştirmeyi içeren etik bir davranıştır" ve bir şekilde, eliptik olarak, prosopopoeia okuma etiğinin tam merkezindedir (*Pygmalion* viii). Kendi sözleriyle, "Eğer hikaye olmadan etik yoksa ve prosopopoeia olmadan da hikaye yoksa, söz figürünün anlaşılması, etiğin ve özellikle okuma etiğinin anlaşılmasına bağlıdır (*Pygmalion* 12).

Bu görüş, sözün etiği ve analizin konuşma kürü (*talking cure*) hakkında düşüncelerini sunan Lacan tarafından da paylaşılır. Efendinin söyleminin eleştirisinin önceliği, aynı zamanda söylemin devrimsel potansiyeli hakkında revizyonist bir yaklaşımı ifade eder. Alegori, figürler ve şiirsel düzenler hakkındaki pek çok yazısında Paul De Man, prosopopoeia'ya "şiirsel söylemin efendi mecazıdır" der (*Resistance* 48).[2] Hiyerarşik "efendi" mecaz biçimindeki ideolojik baskınlığın yanında şu da sorgulanmalıdır: Efendinin söylemi düzeni ile karşılaşan etik bir okumanın egemenliğini baltalayan şiirsel egemenliğin dışında, "efendi

mecaz" nedir? Dahası, şurası belirgindir ki; şiirsel söylem, kişileştirmeye bağlıdır ve temel ölüm itkisiyle karakterize olur. Zamanın içinden ve üzerinden düşünmeyle, düşüncenin ölüme doğru hareketi ayrıca zamansal ve coğrafi komşulukla karşılaşır. Bu komşusal mücadele, *Haçın Rüyası*'nda şekillenen imgesel bir topluluğun kurulmasıyla geliştirilen kurban etme sorusu kadar önem taşıyacaktır. Bu karşılaşma hem fiziksel bir jest hem de dokunaklı bir bakıştır -ilişip geçen ve kesip giden bir bakış.

Bu karşılaşmayla, günah keçisi ya da *pharmakos*, kurban edilebilecek bir şey olarak tanımlanır. Aranye Fradenburg'un *Aşkını Kurban Et*'te tartıştığı gibi, *jouissance*'ın verdiği söz, kurban etmenin dinamiğine yerleşmiştir. Derrida'ya göre, mecaz apostrophe'a yani şimdiyi boşaltan ve kıran önemli bir figüre bağlıdır; bu Derrida'nın geçiş benzetmesinde, *Post Card*'da[3] belirtilir, ayrıca; gizliliği ve kurban etmeyi sorguladığı *Ölümün Hediyesi*'nde[4] de bu, *yüz*ün etik taleplerinde merkezi konumdadır. Anlam, yapısöküm alanıyla sınırlandırılmamıştır, buna rağmen soruşturmanın iki alanını belirleyen yüz üzerinde yoğunlaşan Levinas'ın çalışmasında da görüldüğü gibi, teoloji ve teatrallik açısından imalar içermektedir.

Bir maske olarak yüzle birlikte prosopopoeia teriminin etimolojik izi, şiirsel mecazın teatralliği ve materyalliğinde ön plana çıkar. Eski Yunancadaki yüz ya da maske (*prosopon*) ve yapmak (*poein*) sözcüklerinden türeyen prosopopoeia, bilmenin ve varlığın, materyal, tinsel ve fenomenolojik biçimlerini birleştirmeyi önerir.[5] Bu bağlamayla, konuşan yüz, politik bir katmanda etik bir belirlemeyi varsayar ve bu söz daha sonra kurban etmeye eklemlenir.[6]

Kurban etme, *Haçın Rüyası*'ndanın merkezinde yer alır. Bu şiir, kişileşen haça ses vererek haçın materyalliğini, üzerinde çarmıha gerilmiş olan tinsel bir liderin (İsa) materyallik seviyesine çıkarır. Şairin prosopopoeia'yı kullanması, İsa'nın kurban edilmesinde, haçın tinsel tanıklığını ve katılımını açığa çıkarır. Tanıklık, burada iki anlamdadır. İlk olarak, haç çarmıha germe olayında bir tanıktır; ancak edilgin bir tanık değildir, İsa'nın kurban edilmesinde etkin bir katılımcıdır. İsa'nın ölümüne dayanan ve bu ölüme izin veren haçın oynadığı etkin rol ve İsa'nın yaralarını da paylaşıyor olması[7], şiirin yorumlanmasında, ikinci ve daha temel bir anlama götürür; bu olayı (*event*) etik açıdan anlayan dünyevi bir tanığın var olmasıdır. Anlamın bu iki yolu, anlatının tanıklığını içeren üçüncü bir anlama yolunu açıklama amacında değildir (*Gift of Death* 35). Sahneyi bir olay olarak öne sürmekle, anlatının kendisi tarihsel anı belgeleme işlevi görür; olay, Jean-Luc Marion'un da belirttiği gibi *yerleşmiş bir fenomen*dir, bu da tarihin fenomenolojik deneyimlenmesinin tanıklığını içerir. Tinin, maddenin ve fenomenin olayın deneyimlenmesiyle olan çoklu ilişkisi, olayı aşkın *(transcendent)* olarak sunar.

> "Artık yaşayan ben [ego] değilim, ancak benim içimde yaşan İsa'dır." Ego burada hala vardır; ama artık kaynağı kendisi değildir. Ego sanki kendisine lütfedilmiş gibi, kendisini elde etmiştir" (*Birth to Presence* 41).

Aslında, İsa'nın tiniyle beraber bedeninin yerleşmesi prosopopeiktir. Benzer şekilde, şeyin kendisi, *Haçın Rüyası*'nda İsa'nın üzerinde çarmıha gerildiği haç figürü, bir tahta parçasından İsa'nın tinini güçlendiren kutsal bir haça dönüşmüştür. Böylece ego parçalanmıştır fakat yine de sanki onurlandırılmış gibidir.

Prosopopoeia, merhametin etik bir anlayışını ve fenomenal ve numenal dünyaların bilinmesinde, materyallik ve tinsellik arasındaki dengenin önemini sunar. Bu bilgi, daha iyi ya da daha doğru tarihler üretmek zorunda değildir; ancak tarihi etkileyen ya da değiştiren olayları içerme potansiyeline sahiptir.[8] Bu olayların farkında olmak, kısmen bunların fenomenolojik deneyimlerinin anlaşılmasıyla ve bunları yerleştiren anlatı kaydıyla belirlenir.[9]

Haçın Rüyası'ndaki etik olasılıklardan bahsederek, Andrew Galloway, çağcılı (ve sıkça ilgili olduğu) *Gezgin*'le beraber rüya teorisinin özelliğinin Eski İngilizce metinden kaynaklandığını belirtir ve *Haçın Rüyası*'nın, birisinin kendi çevresi hakkında özbilinç kazanması örneği kadar da özgün olduğunu belirtir. Metin, rüya görmek ve uyanmak arasındaki farka, *Haçın Rüyası*'nda açık olan rüya teorisine dikkat çekerek, Anglo-Sakson momentinin tarihi yerleşmişliğinde geleceğin dikkate alınmasını vaat eder (Galloway 485).[10] Galloway, rüya ile uyanma sırasında öznenin zaman ve uzamdaki konumunun farkındalığına çağrı yapan rüya görenin sorumluluğu arasında ayrım yapar. Galloway, şiir ve rüyanın Anglo-Sakson perspektifinin bizi şunu düşünmeye çağırdığını söyler: "Böylesi bir rüyadan sonra, uyanık olduğumuz hayatlarımızda ne yapmalıyız?" Sonra, şunları ekler:

> "Bu, şiirlerin rüya teorisine olan en orijinal katkılarını oluşturur. Eğer, rüya dünyasına girme noktasında olan şiirler, tinsel ve psikolojik deneyimin koşula nasıl bağımlı olduğunu sanatsal bir biçimde gösterebiliyorsa, bu görmelerin bırakılma noktalarında uyanan zihnin kendi durumunu nasıl tekrar hayal edebildiğini gösterir." (485)

Böylece geleceğin açık boyutuna doğru işaret ederek, birinin durumunu değerlendirebilmenin ve tinsellik ile psişe arasındaki ilişkinin kısmen bağlı olduğu yeni olasılıkları hayal edebilmenin, kişileştirme yoluyla mümkün olduğunu görürüz. Aslında, Marksizm bize nesneleştirmenin arzulanır olmadığını gösterir, kişileştirme, etik bir sistemde daha *insani* bir yaklaşımın potansiyelini önerir.[11]

Gösterenin mevcudiyetiyle yok olanın sesini birbirine bağlayanın şiirsel mecaz olmasıyla birlikte, prosopopoeia ayrıca, gösterenin akustik ya da duyumsal (*aural*) anlayışının fenomenolojik deneyimini yükselterek, deneyimin görsel bir alanını ifade eder. Aranye Fradenburg, şunu belirtir ki, *Şey*in (das Ding) tamamlayıcılığı "öznenin gösteren hakkındaki tahmininden ayrılamazdır, ayrıca, tanım olarak şey, gösterenin *olmadığı* yerdedir."[12] Gösterenin yokluğunu tamamlayarak *şey*, konuşan öznenin, materyalliği materyal olmayana getirebilen ve başka bir yerden konuşarak etik davranışlar sergileyebilen rolünü var sayar. Psikanalitik sistemde bu, konuşacak olan şeyin potansiyelliğine sahip Haç'ın paradoksal ikilemi anlamına gelir.

Rüya görme ve bir şey olarak rüya görmenin mevcudiyeti, büyük ölçüde izlemenin, oyunun ve görmenin büyüsüne dayanır.[13] Şiir boyunca, rüya gören, *görür, bakar, izler* ve böyle yaparak İsa'yı tutan haçın ve çarmıha gerilme olayını izleyen halkın deneyiminin tanıklığını tekrar yürürlüğe koyar. Deneyimin bu görsel faktörü, tarihsel karşılaşmada izlemenin ve tanık olmanın önemini ön plana çıkarır ve özne gibi *şey* de yaşamla kuşatılır. Haçın edimsel teatralliği öyleyse, İsa'nın çarmıha gerilmesindeki maddesel olaya dikkat çeker ve bunu tanık olunmuş bir olay olarak tarihin fenomenolojik deneyimine yerleştirir.[14] Bu durum böylece şu soruya yönlendirir: "kültürün bir ilksel sahnesi olduğu söylenebilir mi?"[15] Buna verilen cevap eğer retorik bir hatırlatma olmadan, "evet" ise, öyleyse bu kültürel sahne, tanıklık dinamiğinin çeşitli madde, tin ve fenomen dinamiklerine bağlandığını gördüğümüz *Haçın Rüyası*'nda hazır bulunabilir. Yine de daha kesin olarak, bu kültürel sahne öncelikli olarak inancın yapısını ve diyalektik olarak şiir ile düşünce arasında değişen şiirsel aktarımı bir soru haline getirir. Haçın Rüyası'ndaki temel kriz ikili bir şekilde, çeviride tabakalaşarak deneyimlenir: Ağaç, tanıklık deneyimini rüya görene canlandırmalıdır ve rüya gören bu mesajı, gördüğünü daha geniş bir toplulukla paylaşarak, derinlemesine düşünür. Potansiyel olarak inancın "medeni" biçiminden ayrılmak ayrıca kurban etmenin teatral ve ritüel ifadesini fark ettirir, kişileştirme sürecindeki spektral sesin şekillenmesi, şiirin inançla yorum arasında köprü oluşturmasını sağlayan önceden bir anlayış önermek için, *Haçın Rüyası*'nı özellikle göz alıcı bir konuma yerleştirir.

Haçın Rüyası'nda, prosopopoeia'nın kullanımını oluşturan teolojik etmenler, Jon Whitman, Jamzes Paxson ve Freud'un *Totem ve Tabu*'sundaki alegori analizlerindeki animizm ve din arasındaki bağlantıları ön plana çıkarır. Diğer iki "medeni" düzenle animizm sisteminin baskınlığına işaret eden Freud, rüyanın ve ölümün canlı ve cansız arasındaki ceza çizgisinin belirtisi olduklarını söyler ve ayrıca rüya yorumunun temelde animizm sistemine benzer olduğunu da ekler. Freud'un mantığı açık olmadığı halde, biz Freud'un animizm ve rüya görme arasında yapmış olduğu karşılaştırmayı ilk olarak inanç boyutunda ele almalıyız. Rüya yorumu sahnesinde, henüz sese verilmemiş olan, söylenmeyen söz prosopopoeia'nın mecazıdır. Freud aslında bunu, şunları söylerken belirtir:

> "Rüya çalışması, yeni bir etkiye konu olan rüya düşüncelerinin malzemelerinden elde edilmiştir; buna "ikincil detaylandırma" denir, rüya çalışmasından kaynaklanan tutarsızlık ve anlaşılmazlıktan açıkça kendini koparmak zorunda olan nesne, kabul edilen yeni bir "anlam"dır. İkincil detaylandırmayla gelen bu yeni anlam artık rüya düşüncelerinin anlamı değildir" (*Totem ve Tabu* 124).

Yorumlama süreci, rüya görenin sesine yeni bir ses katarak bir anlamı diğerine tamamlar. Uyanmada, rüya gören, tehlikede olan rüyadaki ilk sesi ikinci bir sesle çoktan değiştirir, bunu yoruma spektral sesi geri vererek yapar; bu Freud'a göre, uyumun olmadığı bir yerde uyum aramaktır (124). Bu, kesinlikle Anglo-Sakson alanının örneğindeki, rüya görmenin, sesin ve maddenin düşünülmesiyle tehlikede olmasıdır.

Madde ve tin arasındaki ilişkiyi hesaba katarak, *Haçın Rüyası*, Ortaçağ'da açık olan rüya görme şiirselliğinin iki baskın kategorisini harmanlar. *Ortaçağ'da Rüya Görme*'de Steven Kruger, detaylı ve akılcı bir şekilde, rüya görme şiirselliğinin iki ana kategorisinin bedenin arzularına yönelen ve onları eğiten rüyaları içerdiğini açıklar.[16] Rüya görmenin ikinci kategorisi, ruhsal tutkuların ve bedenin rüyalarını içerir (124). Bu durum, dışa bakan (yansıtan) ve içe bakan (içselleştiren) rüyalar arasındaki fark olarak da anlaşılabilir. Kruger bunu, evrenin transandantal/aşkınsal ya da saf tinsel öğeleriyle açıklamaktan ziyade, bu şiirlerin (Ovid'in *Amores*'inde örneklenen) "dünyanın şeylerine karşı aşağıya çeken tutku" çerçevesinde açıklar. (124-5). Rüya görme şiirselliğinin bu iki karşıt dalı, rüyanın içeriğinde tin ile madde arasında bir ayrım oluşturmaktadır ve aynı anda rüya göreni didaktik rüya -burada rüya gören kurtuluşa ya da tinsel alanın ötekiliğine olan kendinden geçmiş bir karşılaşmaya özlem duyarak deneyimler ya da ifade eder- ve Kruger'in duygunun keşfedilmesi ya da somatik ve fiziksel arzuların ifadesine duyulan özlem olarak adlandırdığı şekilde ikiye bölmektedir.

Tinselin, materyal ve fenomenolojik alanlarla üst üste konularak, tinsel alanda daha "yüksek", somatik ve materyal alanlarda ise daha "temel" düzenler düşünerek tek bir rüya görme üretmek için *Haçın Rüyası*, rüya görme şiirselliğinin iki dalını kesiştiren şiirsel bir örnek önerir. Prosopopoeia sahnesindeki ötekinin sesi gibi, rüya imgeleri de başka bir yerden gelmektedir; bu başka bir yer "pagan", dünyevi ya da dinsel, geçmiş, şimdi ya da gelecek olabilir, bu da rüyanın içeriğine ve rüya görenin yorumuna bağlıdır. Görmenin kaynağına yüklenen ötekiliğin niteliği, rüyanın kendisi, geçici engelleri aşma potansiyeline sahip olan spektral anlatı olan bir ses sunar. Bunu yaparken de ayrıca kimin ya da neyin konuştuğunu göz önüne alan etik bir belirlemenin izlerini de yakalar.

Konuşan Kimdir ya da Nedir?

"*Freudcu Şey ya da Psikanalizde Freud'a göre Dönüşün Anlamı*"nda Lacan, sırasında dile getirdiğinde, var olanlardaki bilinçdışına yaklaşarak şeydeki bilinçdışını tartışır. Varolanları şeyleştirerek ve şeyleri kişileştirerek Lacan özellikle de dilin ölçüsüyle ilgili olan bilinçdışı itkilerin muammasını çözecek cevapları arar. Böyle yaparak, şeyi konuşturur, dilin nasıl konuştuğunu gösterir ve aynı anda materyal, tinsel ve fenomenolojik epistemeler ve düzenler arasındaki diyalogu güçlendirir. Lacan'ın dediği gibi, "Masaya gönderme yapan anlamlar ego'nunkilerden daha az önemli değildir; bunun kanıtı da böylesi bir durumda bu anlamların egonun kendisini örtmesidir (*Écrits* 132-33). O halde prosopopoeia, konuşabilme ve arzuları ifade edebilme yeteneğine vurgu yaparak, kendi katmanlaşmış sergilenişini yansıtır.

Lacan'ın, bilinçdışının ve egonun potansiyel olarak materyal oluşunu keşfinde, tahtayı metafor ve metonimi olarak kullanması, farklı düzenlerin birbirleriyle iletişime başlaması açısından önemli bir semboldür. Nesnenin ifade edilmesinde bir kişi, masanın ya da kürsünün önceden ağaç olan tahtanın parçalarından yapıldığını, belli bir çalışma sayesinde mobilya haline geldiğini ve yakılacak odun olduğunda da havaya karışıp sonla karşılaşacağını söyler; ancak Lacan'm sıra/masa biçiminde ego hakkındaki materyal bildirisi örneği ile Tanrının İsa biçiminde, tahtadan yapılmış haçda kurban edilerek materyalleştirildiği Katolik inanç arasındaki bağı da tahmin edebilir. [17] Aslında Lacan, bu bağlantıyı şunları söylerken kurar:

> "Masayı algılarız ve ona anlamını veririz ve bunu yaparken sorun devam eder, belki, şeyin yapılışına değin... Spirütüel düşüncenin sözlüğünde "haç" sözcüğüne bakın" (*Écrits* 133).

Haç, tinin ve maddenin seviyelerini birleştirir, örneğin bir yerden hareket ederken masaya ses vermek bir alıştırma haline gelir; burada da imkansız sözcük açıkça söylenebilir. Bu, sesi olduğu kadar haçın tahtasını da etkiler, bu da İsa'nın beden ve ruhuyla ilişkili olarak kendi bilinçdışıyla bağlantılıdır. Roma'da (Tanrının "öteki" şehri) yapılan ve böylece uygun bir arka planla hazırlanan *Seminer XX, Encore*, Lacan'ın, konuşma ve Tanrıya yakarışı eşitleyen formülü açıklamasına izin verir: "Bir şey konuştuğu sürece, Tanrı hipotezi orada olacaktır." Bu, aslında *Haçın Rüyası*'nda da açıktır, burada biz, İsa'nın kurban edilmesinde haçın kendi hikayesini anlatma görevini içeren etik ikilemin ifadesini buluruz.

Diğer derslerde, haç bize, Lacan'm masasına kendi sesini vermesinin, her ne kadar cömert olsa da, prosopopoeia'nın mekaniklerini düşündüğümüzde, ihtiyaç fazlası olduğunu öğretir. Masa, haçtaki gibi ustasının sesini ödünç almak zorunda değildir; çünkü o çoktan konuşma için bir kanaldır -o zaten hakkında konuşulan ve kendisi hakkında konuşan bir varlıktır. Öyleyse, esasında, rüya gören ve analist Şey'in tekinsiz sesi dolayısıyla canlı hale gelirler. Konuşan şeyin diyalektik elementini tanımak, aynı zamanda prosopopoeia'nın etik belirleniminin olduğu kadar ona eşlik eden düşsel (alegorik değil) elementlerinin farkında olmak demektir.

"Rüya görenin etiği" deyişi ile Gerard Pommier tarafından keşfedilen, şey problemi ile tamamen ilişkili olarak gerçekleşen rüyaya gerek olduğudur. Pommier'in deyişi ile:

Konuşan şeyin bu diyalektik öğesini fark etmek, ayrıca buna eşlik eden prosopopoeia'nın ve düşsel olanın (alegorik olan dışında) etik belirleyiciliğinin farkında olmak demektir. Gerard Pommier, "rüya görenin etiği" olarak adlandırdığında, şey problemiyle bağlantılı olarak ortaya çıkan rüyaya duyulan ihtiyacı keşfeder:

> "Konuşurken veya dinlerken biri, kendisi ve Şey arasında bölünür, Şeyin arasındaki, tanı-

> dık, bilinmez ve kaygıyı kışkırtan olarak düşünülür. Şeyin bölünmesinin belirdiği anda, öznenin kendisi de bölünür: Öznenin biçimlenmesi eş zamanlı bir olaydır, öznenin sevdiği objeden -ki bu bilinmez kalmıştır- sürgün edildiği bir olay. *Das Ding* –Şey- bu karmaşık varoluşundan dolayı bölünmüş ve ötekinin mevcudiyetiyle ortaya çıkmıştır. Öznenin doğuşu ayrıca, öznenin sevdiği ve/fakat anlamadığı şeyden uzakta, sürgünde olmasıdır" (*Düşlerin Yorumu*).

Öyleyse biri, öznenin kendine doğru şey haline geldiğini söyleyebilir -bölünen özne kendisini bir şeymiş gibi ve (Heidegger'e atıfta bulunarak) varlığın şeyselliği ve nesnenin öznelliğiyle bağdaştırır. Ek olarak, öznenin doğumu ve sevdiği ve anlamadığı nesneden sürgün edilmesi aynı zamanda inancın tanımı olarak görülebilir; anlamanın sınırlarında inanç belirir. Ve belki de bu, rüya görenin konuşan haçı görmesi, organize olmuş bir topluluğa temel oluşturan ve kendilikle öteki arasındaki ilişkiyi oluşturan (coğrafi ve zamansal olarak), gizli kalan önemli noktalardan bir tanesidir.

İkinci olarak, şiirin eleştirisinde, dinsel içerikte, rüya görmenin işlevi üzerine olan çalışma, *Haçın Rüyası*'nın bir paradoks sunduğunu söyleyen diğer eleştiriler arasında tutarlı bir iddia olarak kalmıştır.[18] Haçın, bir kurban etme ve kurtuluş figürü olarak paradoksal bir şekilde sunulması, genelde kurban etmeye değer atfeden ve bundan tinsel haz (*spiritual pleasure*) alan Hıristiyan geleneğiyle birlikte yerleşmiştir.[19] Bu türden görüşler, paradoks kavramını dualistik bir sistemle okur ve yaşam ve ölüm, yokluk ve mevcudiyet, özgürlük ve bağımlılık, madde ve tin gibi diyalektik kavramlara yaklaşmaz. Bunun yerine, tin ile madde arasındaki farklılığı koparacak bilinemez bir kavrama dayanırlar. Ancak, şiirde göz ardı edilmiş olan baskın ve önemli başka paradokslar da mevcuttur. Prosopopoeia'nın mecazına verilen öneme rağmen, onun işlevinin kesin, paradoksal doğası, örneğin eleştirinin açıklığına düşmüştür. Prosopopoeia hakkındaki, Haçın Rüyası'nın ve teorik ve şiirsel yaklaşımların gösterdiği şey, bu süreçlerin bir diğeriyle olan ilişkisinin diyalektik olarak görülmesi gerektiğidir.[20] Şöyle ki, bunlar paradoksun zeminini ikilikte var olan bir zeminden, dil, konuşan özne, konuşan şey ve şeyin bilinçdışına, edebiyat ve dil alanındaki paradoksa doğru hareket ettirir.

Paradoks, dine giden sadık bir yol olabilir pekala.[21] Edebiyat etiğini işaret ederek Bruce Robbins, duygusal ve entelektüel karşıtlıkla yaşamanın büyük ölçüde inanca dayandığını iddia eder. Her ne kadar Robbins, bu tarzda bir inanç epistemolojisini dünyevi bir içeriğe çekmeye çalışsa da, "rüya"nın verdiği sözü çevreleyen topluluğun şekillendirmesi de önemli bir öğedir. Ve rüya fantazinin içinde doğruyu algılama potansiyeli ile ilgili olduğundan, rüyalar, büyük ölçüde, edebiyat çalışmasının içinde bulunan dünyevi inancın paradoksuna verilebilecek bir yanıt öneren edebi bir düzenle ilgilidir. Konuşma, dil, bilgi ve güç-güç verecek olan konuşmanın kullanılması ve bir konuşma edimi üzerinden aracının performansı; bir nesnenin, bir şeyin ya da bir varlığın, kültürel, entelektüel, estetik ya da politik yaygınlık kazanması için; hareketsiz olan hareketli olur, yok var olur ve yeninin, beklenmeyenin ya da anlaşılmazlığın verdiği şok devrimsel potansiyel için bir sahne hazırlamıyorsa, radikal anlarda yer gösterme potansiyeline sahip bir sürpriz sunar. Aslında devrimsel doğasını düşündüğümüzde, İngilizcedeki ilk metin olarak ele alınan *Haçın Rüyası*'nda olan budur. Kaynaklara olan arzumuz, bir Ür metninin imkansız konumu ve Haçın Rüyası'nın keşfinin yansıtılmasının kendisi prosopopoeik bir ifade biçimidir - Şey, fantazileştirilen arzu nesnesi ve anlamın çekirdeği konuşabilir; fakat söyleneni duymak biz okurlara kalan bir iştir. Rüya gören tarafından sözcelenen ifade, konuşan ağacın yoluyla taşınmıştır ki bu ağacın kendisi de dönüşmüş, taşınmış, çevrilmiş, nakledilmiştir; öyle bir nesne haline gelmiştir ki, İsa'ya olan yakınlığı sebebiyle, ötekiyi kendine çevirmiş ve herkesin kendisine göre keşfetmeye

çalıştığı nesne ile özne arasındaki hareketin püf noktasını ararken, bireyin de toplumunda yabancılaşmayla olan mücadelesini yumuşatmıştır.

Arzu, özne üzerinden konuşur, özne ise ötekinin arzusunu konuşur. Varlığın ötekiyle olan ilişkisinde, paranoyak potansiyel çerçevesinde düşünüldüğünde, arzu her zaman önemli olan fantazmatik ilişkide kendini gösterir. Nesne ve öznenin ses çıkarması, prosopopoeia'nın mecazına dayanan ortaçağ adetlerinin bir biçimine dönüşür. Jean-Luc Nancy'nin, Batı kültüründe ölümün merkeziliğini konu alan analizi, ölüm dahilinde diyalektik bir hayat anlayışını ve insanların hayallerine cevap veremeyen tarih ile zamana dair eskatolojik yaklaşımlara dönüş kavramını ileri sürer. *The Birth to Presence*'ta şunları söyler:

> "Eğer, ölüm Batı düşüncesini büyülediyse, bu, Batı düşüncesi, saf mevcudiyet (*presence*) ve yokluğun (*absence*) diyalektik paradigmaları üzerine ölüm kavramını inşa edebileceğine inanması nedeniyledir. *Ölüm*, mutlak gösterilendir, histen sıyrılmaktır. Ölüm bir *isim*dir; "doğmak" ise bir fiil (*Birth To Presence*, p.).

Nancy'nin retorik kopulası (olmak) varlığa gelmeyi ve doğmayı işaret etmekten ziyade zamanın hareketi ve dönüşü (*retour*) üzerine, sapmaları, tekrarların içindeki yenilikleri ve geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki oyunu içeren, yeni bir anlayış getirmiştir.[22]

Ortaçağ uzmanları ve analistler olarak biz geçmişin metinlerine ses veririz; bunun karşılığında da o metinler bize ses verir. Sözcelenen ile sözceleyen arasındaki temel fark, analiz sahnesinde ve yorumlama pratiği sırasında belirlenemez. Prosopopoeia, bu kesin ve riskli problemi sunumda belirtir ve bu sunumda, özellikle varlığın geçmiş, şimdi ve gelecek hakkındaki zamansal farkındalığım göz önüne alır.[23] Geçmiş ve gelecek sıklıkla soruşturmanın odak noktalarıdır; geçmiş unutulmuş ve göz ardı edilmiştir ya da tarihsel bir soruşturmada gözden yitip gitmiştir. *Haçın Rüyası*, bu zamansal anlara, geleceğe dair söz veren bir perspektif önermektedir. Ancak bu belirli gelecek, inancın rolü bir söz verdiğinden, eskatolojiktir.

Tarih ve tarih yazıcılığı üzerine ortaçağ analizi bulunan Jacques Le Goff, *Tarih ve Hafıza*'da, St. Augustine'in bile, geçmişin ve şimdinin tarihini gelecek boyutu olmadan düşünemediğini hatırlatır bize. Geçmiş, şimdi ve gelecek, üçlü zamansal düzenlerde dolaşır, "geçmiş şeylerin şimdiliği, şimdiki şeylerin şimdiliği ve gelecekteki şeylerin şimdiliği" (*History* 3). Tarih kavramında merkezi olan çokboyutluluğun farkında olmakla birlikte, odak noktası şimdide kalmaktadır; şöyle ki her durumda (geçmiş, şimdi, gelecek) biz bulunuş (*presence*) alanındayızdır. Bu, kesinlikle Fort/Da'nın oyununda bulunuş ve yokoluşun psikanalitik anlaşılmayla zamanın oyununa gönderme yapan konuşan şeyin alanıdır. Zamansallığın kavramlarını ve nesnelerin materyal kimliklerini karıştıran, Burası/orası, Fort/Da'mn bulunuşu/yokoluşu'dur. Şimdi sayesinde geçmiş, gelecek tarafından yutulmuştur. Bu, elbette, geçmiş tarafından bilgilendirilen ya da geçmişin konuştuğu şimdinin içinde, kendini ortaya koyan bir soruşturma biçimi olan Ortaçağcılık kavramı açısından dolaylı anlatımlara sahiptir.

Ötekinin onunla konuşmasına izin vermek için, Lacan'ın masasına kendi sesini verme isteği, daha sonra Lacan'ı, yoklukla varlık, geçmiş, şimdi ve gelecek, hareketli ve sabit, sessiz ve sesli arasındaki diyalektik oyuna doğu yönlendirir. "Son"un herkese verili olduğu eskatolojik perspektif, zamansallık ve tarih hakkındaki vahiysel ve Katolik perspektiflere yapılan göndermeler, *Haçın Rüyası* tarafından desteklenmektedir. Bu iki metni birbirine bağlamada, önemli olan asıl şey, sesini ötekine verme anlamındaki prosopopoeia'nın merkeziliği, hareketsiz olanın hareketlendirilmesi ve kutsal ve insani olan arasında mükemmel bir aracı olarak hayat bulan maddesel olan kamış ya da haçın tinsellik kazanmasıdır.

Tin ile psişe arasındaki ilişkinin, dünyadaki maddeyi etkileyebilme potansiyeli vardır.

Dahası, "ikamet etme" sözcüğünün, rüya görme sırasında tinin verilmişliğini anlama noktasına gelme ve bu imge sayesinde, maddi dünyada, Varlığın bir biçimine girmeyi üstlenen kişinin hareketleri, Heidegger'in "ikamet eden olarak Varlık" anlayışı çerçevesindeki fenomenal alana işaret etmektedir.[24]

Materyalliğin, tinselliğin ve fenomenalitenin anlaşılabilmesi açısından, ikamet etme temel bir konuma sahiptir. Haç ve İsa, *Haçın Rüyası*'nda birlikte ikamet etmektedirler. Madde ile madde, madde ile tin (tahta ve İsa'nın cisimleşmesi ve sonra tahta ve İsa'nın ayrılması) arasındaki karşılıklı etkileşim, saygınlığı verme ve alma konusuna bağlı olan bir ilişki haline gelir. Ormandan kesilmesiyle, bir haça dönüştürülmesiyle ve İsa'nın duygusal yüküne katlanma yolunda verdiği mücadeleyle, Haç, dik durmaktan *"fæste standan"* , fazlasını yapar; İsa'nın maruz kaldığı yaralara iştirak eder. Haçın, kendisini yaralayanlara zarar verebilme potansiyeline sahip olması, özbilincindeki kişileştirmenin tehlikesine dikkat çeker. Haç konuşmakla kalmaz, aynı zamanda etik bir ajan olarak kendisinin farkına varır. Kendini tutma ve hatta yüceltme temalarının tekrarlanması, konuşan şeyin psikolojik derinliğine gönderme yapar. Şiirsel tekrarlama, kendini tutma ve tutkularını veya itkilerini düzene sokma ihtiyacının farkındalığına işaret eder; şöyle ki materyal olarak konuşan şey, Haç bir ego, konuşan bir "ben" haline gelmektedir ve böylece tinle olduğu kadar dille de sarılmıştır. Dahası, Haç utanca ve çaresizliğe katlanma noktasında, İsa'yla birlikte ikamet eder: *Bysmeredon hie unc butu ætgædere* (48).

Bu ikamet etme ve paylaşma, Haçı, kanıyla, yaralarıyla ve acısıyla İsa'nın bedeninin ruhuyla kuşatır. Ayrıca bu durum haçı tinsellik ve kutsallık seviyesine yükseltir; çünkü bu paylaşma sayesinde, deneyim tarihte bir olay olarak yerini almış ve duygusal bir olay olarak da tıpkı dilin yapılanması gibi[25], bilinçdışı süreçlerinin anlaşılmasını gerek kılmış; ama yine de bir inanç sistemiyle bağlı olduğundan dolayı imkansız sözcüğe yaklaşmıştır. Konuşan şey üzerindeki etik talep, duygunun anlatıcı tanıklığından dolayı genişlemiştir.

Çarmıha gerilme sahnesinde ve Haçın ve İsa'nın birlikte ikamet etmesi, tehlikede olan teatralliğin teolojik çerçevesi, daha sonra şiirdeki, tin, madde ve fenomen arasındaki çoklu ilişkiyi göstermektedir. Heidegger'e ve Heidegger sonrası teatral doğaya odaklananlar açısından ikamet etme, sahne ve tiyatroya bağlıdır. İkamet etme, Anglo-Sakson sözcüğü olan *wuon*'a, Orta Yüksek Almanca sözcük *bauen* sözcüğü -inşa etmek anlamında- yoluyla bağlıdır. Kati bir biçimde *bauen*, bir kimsenin ikamet ettiği yeri inşa etmek anlamına gelir.[26] Benzer şekilde *mension* terimi, ev anlamına gelen Eski Fransızca sözcük, de sahne yani bir oyunun sergilendiği teatral bir sahne anlamına gelmektedir.

İki Ölüm ve Düşsel Kesik (*Oneiric Cut*)

> Arzunun ışığının, en garip ve en derin etkilerini ki bu güzelin arzunun üzerinde bıraktığı etkidir; bize vermeyi bırakana kadar, hem yansıyıp hem de kırılması bu bölgeden geçerken gerçekleşir. Öyle görünüyor ki, arzu yoluna devam ederken onu garip bir biçimde bölmek, onu güzelin anlaşılmasından uzaklaştırmaz. O, yoluna devam eder; fakat şimdi başka yerde olduğundan daha çok, varlığın alınmasının algısına sahiptir ve bu, arzuya neden olan görkemli ve ihtişamlı bölge tarafından gösterilir. Diğer yandan, heyecanı kırılmadan; fakat yansıtılıp reddedildiğinden, o en çok gerçek olmayı bilir. Fakat burada artık bir nesne söz konusu değildir (*Ethics* 248).[27]

Burada başvurulan "bölge" iki ölüm arasındaki zaman ve uzamdır. Lacan, bunu *Seminer*

XXI'e kadar belirtmez: "İki Ölüm Arasındaki Antigone". Buna rağmen, güzelin ve nesnenin (gerçek ya da imgesel; var ya da yok) oyuncağı olan arzunun yer aldığı "bölge"nin açıklanması, iki ölüm arasındaki kavramı yansıtmaktadır. Bu ifade, en açık şekilde şöyle belirir: Antigone'nin bakış açısına göre, hayata sadece hayatını çoktan kaybettiği yerin sınırından, çoktan öteki tarafta olduğu yerden yaklaşılabilir, hayat sadece orada yaşanabilir ya da üzerinde düşünülebilir. Ancak hayatı bu yerden ancak çoktan kaybolmuş bir şey formunda görebilir ve yaşantılayabilir" (*Ethics* 280). Ölüm ve yaşam arasındaki bu "bölge" kendiliği uzak bir yerden gözlemlemeyi, esasında, nesnenin kendisinin kaybolduğu yerden, en gerçek olan yerden, kendiliğin çoktan ölmüş olduğunun kabulünü gerektirir. İki ölüm arasındaki bölge, arzunun zaman ve uzamda dolandığı ve kendini ittiği yerdir ve trajedinin çoğaldığı yerdir. Lacan bunu şu şekilde ifade eder: "Aslında, Antigone'nin kendisi başından beri ilan eder: 'Ben ölüyüm ve ölümü arzuluyorum'" (*Ethics* 281). Böylece, trajedi, özneyi ölüm itkisinin tekrarlanmasıyla mücadele eden bir konuma yerleştirerek, zamansal bir nitelik üstlenmektedir. İki ölüm, varlığın şeyliğinin kendisinin tekrarlanmasıdır.

Lacan'a göre, yas durumunda, dilde kendini ifade edememek, öznenin zamanın durduğunu hissetmesine yol açar. Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'nde, kapitalin spektralliğini gösterdiğindekinden farklı olarak, iki ölüm, belirgin bir biçimde, şeyin dile olan bağının izlerini süren tarihsel bir boyuta sahiptir. İki ölüm arasındaki boşluğun belirmesinin kesin olarak iletilmesi zordur; çünkü o öyle bir kavrama dayanır ki, burada kişi için kelimeler yoktur ve zaman ilerlemez. Bunu söylemek, bu şemada, teleolojik bir işlev yoktur demektir; söz konusu olan daha çok tekrarlanma sürecinin, bir sürekli yeniden tanımlanma sahnesi yaratıyor olmasıdır. Lacan'ın formülleştirmesinde, "ikinci ölümle olan bu ilişki dönüşümü, neslin dolaşımı ve bozulmasını ve tarihin kendisini ilgilendiren her şeyi erteler ve dilin kendisine doğrudan bağlanarak, bizi çok uç bir seviyeye yerleştirir" (*Ethics* 285). Varlığın bu ertelemesi ve kapsayarak aşması, anlamın ve arzunun içindeki boşlukları keşfetmek için bir başlangıç noktası olan imlem ve dil odaklanımı için gereklidir.

Trajedi ve arzunun kesişmesi, kesiğin, kurban etmenin ve iki ölümün prosopopoeia tarafından belirlenmesini açığa çıkarır. Lacan'a göre, Antigone'nin trajedisi, bedenin yasayla ve ölüm itkisiyle olan ilişkisine gönderme yapar. Benzer şekilde, sesin düzeninde ve prosopopoeia'nın dikkate alınmasında, materyal ile tinsel alanların kesişmesi, diğerleri gibi gömülmenin aslına uygun anlaşılması ve gücün kalıcı bir modeli ve ideolojik bir yaptırım olan babanın yasasıyla çatışma içindedir. Eğer ses dönerse ve spektral varlık rüya görme sırasında şarkıyı ve masanın tahtasının sertliğini gösterirse, o zaman burada kesin olarak sesin materyal bir niteliği vardır.

Mladen Dolar'ın gözden geçirilmiş, sesin ve müziğin metafiziksel tarihinin analizinde, sesin estetikleştirilmesi ile şarkının, sözcüğün içeriğinin boşalttığı ve bunu yaparken de konuşmanın "evcilleştirildiği" belirtilir. Böylece "evcilleştirilmiş", "babanın dili" müziğe ve şarkıya geçirildiğinde, "ana dili" konumuna yeniden oturmuş olur.

Bir var olan olarak insan bilinçdışının evidir; burada bilinçdışı, dil ve inanç yoluyla işlevini yerine getirir. Burası yabancı bir evdir, burada özne ısrarla kurban edilir ve kesiğin tehdidi de, ölüm itkisi fantazisinin doyurulmasına bir vaat oluşturur. Lacan'a göre bu, hümanizmde insanın olmaması anlamına gelir, "insanın içinde insan" yoktur ve *"L'homme domestique"* kapitalist gündem tarafından çarpıtılan tinin materyalizasyonudur. *Televizyon*'da Lacan, babanın yasasını göz önüne alarak bu dinamiği açık kılar.

Şeyin kendisi, dilin çıktığı bir damar değildir; daha çok, hem insani hem makine olan, canlı

olmayan ve öteki tarafından hareket ettirilmeyen; fakat dinamik olan ve üretim süreciyle belirlenen öznenin sesine dilin işaret etmiş olduğu, bilinçdışının bir kompozisyonudur.

Sesin üretimi, yokluğuna rağmen bedenin sürekli olarak bulunuşunu sunar. Benzer şekilde, özneye dair bu perspektif, Lacan'ın kapital eleştirisinde önerdiği bir yoldur. Varlığın idaresinde dönen enerjilerle itkilenen bir otomaton olarak özne, her zaman iki ölüm arasında, kırılgan prosopopeik durumla bulunma riskini taşır.

İki ölüm arasındaki an, arzunun bir görünümüdür; çünkü erteleme anında, benliğin kapsayarak aşılması ve dil ile arzunun okunaksız işaretinin görülebilmesinin önemi arasında bir eksiklik vardır. Kendi pedagojik analojisi alanında kalan Lacan, kesiğin ya da dikiş yerinin, yok olmasından önce bulunan izlerini tartışır; bu kesikle beraber itkilerin erojen biçimlerinde görülür. Saldırgan ve erojen itkiler, fiziksel ruhsal öznellikte ve anlamda bütünlüğün eksikliğinin farkındalığından dolayı ortaya çıkar. Kendini sunan nesnelerin, kesiğin kanıtı olarak, speküler bir görüntüden yoksun olmaları ortak noktalarıdır.

David Tracy'e göre, diğer pek çok filozofun, teologun ve psikanalistin aksine Lacan şunu bilir ki, "Dinsel olarak oluşturulan Tanrı öncelikli olarak bilinçdışının problemidir; bilincin değil" ("Mystics" 260). Tracy, Lacan'ın Tanrı formülleştirmesini Freud'unkinden Logos'la ilgili sorun üzerine dikkat çekerek ayırır;

> "Mistik dinsel söylem, keskin bir biçimde peygamberin söyleminden farklıdır. Her ikisi de konuşan Öteki tarafından itkilenir gözükür. Peygamber için, Öteki, bildirilen bir sözün içinde ("Tanrı, böyle söyledi") onaylanan Sözdür; bu da peygamberin kendi bilincini dağıtır ve egosunu saçar. Peygamber için Bir gibi bir Söz, egonun ötesinde yeni bir birlik merkezi talep eder. Peygamber, kendi kişisi değildir. Peygamber, Sözün *fascinans et tremendum*'undan sorumlu olduğundan, artık yeni ve sorumlu bir kişi olmalıdır" ("Mystics" 268).

Son olarak, Mladen Dolar *A Voice and Nothing More*'da bize şunu hatırlatır: Ses, bilinçlilik ve arzuda merkezidir ve bilinçdışı, özne aracılığıyla, kültürde öznenin konumuna merkezi olan çeşitli yollarla konuşur. Bu durumda, Haçın Rüyası'nda özgün olan şey, rüya görenin haçı imgelemesi, tanık olma sahnesinde hareketli olanla olmayanı kesiştirerek, ses ile bakışı bir araya getirmesidir. Rüyanın gelecek kavramıyla doğrusal olmayarak yan yana koyulması, ötekinin ve şeyin sesini dinlememize olanak sağlayan zamansallık bakışını önerir; bir bakıma kulaklarımızı ve gözlerimizi, geçici oyunun karmaşıklığına ve varlığın perdesine açar. Kendi belirlememizin ve mekanik varlığımızın tanınması sayesinde tinimiz konuşma şansını yakalayabilir. Lacan'ın, dilin materyalliği hakkındaki görüşü, yanılsamanın tinine dikkat çekerek, kapital ve dinsel yapıların paradoksundan özgün bir çıkış önerir.

Dipnotlar

1. Mecaz üzerine en kapsamlı çalışma için bkz. James Paxson, *The Poetics of Personification* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
2. Burada, De Man'ın, Ortaçağcılarla nüanslı bir bağlanmayı inceleyen, "Reading and History" adlı denemesine değinmeye değer; De Man, *The Resistance to Theory*, s. 54-72.
3. Jacques Derrida, *The Post Card*, özellikle bkz. Jonathan Culler'a olan gönderme. s. 15.
4. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, özellikle bkz. bölüm 4, "Tout Autre et Tout Autre," s. 83-115.
5. Miller, *Topographies*, s. 57. Dil yoluyla bir yüzü belirlemek, *bir yüzü yapmak*, ayrıca Emmanuel Levinas'ın çalışmasında fark edilir; bu çalışmanın odaklandığı etik bir talebin sistemi olarak yüz, benliğin ötekiyle olan ilişkisi açısından merkezi bir konumdadır.
6. Judith Butler'ın da belirttiği gibi, bir emir biçimine bağlandığında yüz, materyal olanı aşar ve tinsel bir öğe üstlenir: "Yüz, birisinin öldüremediğidir ya da en azından "öldürmemelisin" ile oluşan anlam budur" (Levinas in Judith Butler, *Precarious Life*, p. 132).
7. İşkenceyle ilgili tartışmalara katılan biri için, olayın algılanması açısından, haçın kesin olarak yaralı niteliği önemlidir. Bu tartışmanın genişletilmiş hali, yaraları, Elaine Scarry'nin *The Body in Pain*'in içeriğine yerleştirir. Yazılar hakkında Scarry, tartışmanın içeriğinde prosopopoeia'ya yönelir: "Bu yazıların tümünün stratejisi, ilk olarak bir şeyi yapmak sonra da izin vermektir ya da "kendi" sözleriyle, kendini açığa çıkarmaktır" s. 181.
8. Alain Badiou'nun *olay* hakkındaki tartışması, *Haçın Rüyası*'nda tehlikede olan Hıristiyan anın anlaşılması açısından önemlidir. bkz. *Being and Event.*
9. Tarihin bu fenomenolojik deneyimlenmesi üzerine güzel bir tartışma için bkz. Frank Ankersmit, *Sublime Historical Experience.*
10. Galloway, Eski İngiliz rüya-kuramındaki etik olasılığın farkındalığı hakkındaki iddiasını, J. E. Cross'un "Microcosm ve Macrocosm" tartışmasının içeriğine yerleştirir. bkz. J. E. Cross, "Aspects of Microcosm and Macrocosm in Old English Literature," S. Greenfield, ed., *Studies in Old English in Honor of Arthur G. Brodeur* (n.p.: 1963), s. 1-22.
11. Ulaşılabilen pek çok metin arasından bkz. Jean Baudrillard, *Le Système des objets* (Paris: Denöel-Gonthier, 1968). Nesneleştirmeyi öldüren değil de; canlandıran ve aydınlatan bir şey olarak gören farklı bir düşünce ekolü vardır. Daniel Miller'a göre, nesneleştirme kendilik bilincini yönlendirme potansiyeline sahiptir; çünkü bunun üzerinden özne, diyalektik olarak, aynı zamanda ötekinin bir nesnesi olduğunu fark eder. bkz. *Material Culture and Mass Consumption* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), ve "Consumption as the Vanguard of History," Daniel Miller, ed. *Acknowledging Consumption* (New York and London: Routledge, 1995), s. 1-57.
12. L.O. (Aranye) Fradenburg, "Needful Things."
13. Rüya görme ve rüya görme şiirleri hakkında kapsamlı ve açık bir analiz için bkz. Steven Kruger, *Dreaming in the Middle Ages.*
14. bkz. *Material Events: Paul De Man and the Afterlife of Theory*, Tom Cohen, Barbara Cohen, J. Hillis Miller, Andrejz Warminski, özellikle. "Materialism Without Matter," s. vii-xxv.
15. Michael Uebel, *Ecstatic Transformations: On the Uses of Alterity in the Middle Ages* (New York: Palgrave, 2005), 137 Bu sorunun daha genişletilmiş bir şeklini Uebel belirtir: "Bastırılan şey ve hatırlanan şey sorunu belki de kültürel biçimlenmede merkezi sorudur: tarihsel hafızanın ruhsal ve ideolojik sonuçları olup olmaması varsa hangi boyutta olduğu sorusudur bu" (137).
16. Kruger, s.124 İlginçtir ki buna rağmen, *Haçın Rüyası*'nda rüya gören, şiirin anlatıcı çerçevesinde uyanmaz. Carragáin, bu anlatıcılığın eksikliğini şu gerçeğe dayandırır: "Gördüğü şey onun kalbini çoktan uyandırmıştır" (*Ritual and the Rood*, s. 328).
17. İsa'nın acısının "insanlıktaki insani olmayan"a bir örnek olarak görülebilecek olan, Lacan'ın egodaki materyallik anlayışının incelikli bir klinik uygulaması için, bkz. Pierre Fédida, "A Borderline State of Humanity and the Fragmented Ego of the Analyst" Judith Feher Gurewich Michael Tort with Susan Fairfield, ed. *Lacan and the New Wave in American Psychoanalysis: The Subject and the Self* (New York: The Other Press, 1999), pp. 63-71.
18. Eleştiriler, ilginç bir şekilde, şiirdeki kişileştirmenin önemli olduğunu söylüyorlar; buna rağmen, birkaç dik-

kate değer istisna dışında bu eleştiriler, soruşturmanın konusu olan, kişileştirmenin mecazını (prosopopoeia) sorgulamıyorlar. En çok dikkate değer istisna Margaret Schlauch'un ünlü denemesidir, "The 'Dream of the Rood' as Prosopopoeia" in Essays and Studies in Honor of Carleton Brown (New York, 1940), 23-34. Ayrıca bkz. Bruce Karl Braswell, "The Dream of the Rood and Aldhelm on Sacred Prosopopoeia," Mediaeval Studies, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto. Cilt. XL, (1978): 461-467. Diğerleri, dolaylı bir şekilde, metindeki üslup ve alegoriye değinirken, kişileştirmeye gönderme yapıyorlar. Carol Braun Pasternack, "Stylistic Disjunctions in The Dream of the Rood," in Old English Literature: Critical Essays, ed. R. M. Liuzza (New Haven and London: Yale University Press, 2002), syf. 404-424, ve yine aynı bölümde, haç figürünün alegorik önemini çalışan, Sandra McEntire, "The Devotional Context of the Cross Before A. D. 1000" (pp. 392-403).

19. Şiirdeki paradoksa dair en yeni keşiflerden bir tanesi için bkz. Margaret Jennings, "*Rood and Ruthwell: The Power of Paradox*," s. 6-12.
20. Kurban etmenin bu dualistik çerçevesinden ayrılma yolunda, çok önemli adımlar atıldı ve tin ve maddeyle ilgisinde arzunun diyalektik anlaşılmasını içeren tartışmaya doğru bir kayma oldu. bkz. L. O. Aranye Fradenburg, *Sacrifice Your Love*; René Girard, *The Scapegoat*; Amy Hollywood, *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History*.
21. Bruce Robbins, bunu şu sunumunda belirtti: "Close Reading," MLA sunum, Kasım 2007.
22. Yeniden dönüş (*retour*) ve sapma (*detour*) olarak dönüş için bkz. Samuel Weber, *Return to Freud*, çev. Michael Levine (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), özellikle s. 5. Bu tema, aynı zamanda gelecekteki ilk ile ilgilidir, Weber, 7, 14-15. Michael Uebel, gelecekteki ilk temasının tarihteki yerine bakmıştır, "Untimely Psychoanalysis" içinde Eileen Joy, Myra Seaman, Mary K. Ramsey.
23. Bu tarihsel içeriklerde ve tarihin içeriğinde, kişileştirme hakkında, açık ve nadir bir tartışma için bkz. James J. Paxson, *The Poetics of Personification*.
24. Martin Heidegger, *Being and Time*.
25. Bu, bilinçdışının yapısı ve dilin ölçüsü için Lacan'ın geliştirdiği bir formüldür.
26. Labbie, *Lacan's Medievalism*, özellikle. s. 218-219.
27. Ayna aşaması hakkındaki denemesinin dilini hatırlatmaya ek olarak, Lacan'ın buradaki retoriği, Aquinas'ın optik ve kutsal olan hakkındaki tartışmasına benzer.

Jacques Lacan ve İçgörü'nün Serüveni, Çağdaş Kültürde Psikanaliz

Shoshana Felman
İngilizce Çeviri: Sibel Kibar

BÖLÜM V, KISIM III

Edebi Gönderme: *Kral Oidipus*

Freud kendi kuramını doğrulamak üzere Sofokles'in metnini okurken, Freud'un ardından Lacan da Yunan metinlerini kuramına uygunluğu açısından değil ama psikanalitik uygulamaya uygunluğunu gözeterek okur. Freud zaten Oidipus'un dramını uygulamalı psikanalitik süreç ile karşılaştırmıştır.

> Oyunun sunduğu şey, kurnaz ertelemeler ve gittikçe artan heyecanlar ile Oidipus'un kendisinin Laius'un katili olduğunu ama bundan başka öldürülen adamın ve Jocasta'nın oğlu da olduğunu açığa çıkarma sürecinden -psikanalizin bir eseri ile ilişkilendirilebilecek bir süreçten- başka bir şey değildir. (SE 4. 262)

Bu edebi eser ve analiz edilen eser arasındaki benzerlik Freud'un kendi kuramını -bir isteğin, o isteğin gerçekleştirilmesinin ve Oidipal arzuların (ensest ve benzeri) kuramı- doğrulamasına yol açarken, Lacan'ın Oidipus'un klinikçinin pratiği ile ilişkisi üzerine farklı analitik vurgusu oyundaki dilin ve sözün rolü gibi bir istek üzerine değildir.

Görmüş olduğumuz üzere, Freud'un Oidipus'taki keşfi -arzunun bilinçdışı doğası- Lacan'ın görüşüne göre, dil ve arzu arasında yapısal bir ilişkiyi ima eder: Arzu kendisini, sembolik kinayeli dil içerisinde, onun yerini alarak, ifade eder, ancak bu durum özne tarafından fark edilmez.

> İnsanlar arasındaki ilişkiler esasında bilinç seviyesinin altında inşa edilir. Arzu bilinçdışı olduğu sürece, insan dünyasının ilkel yapısal örgütlenmesini yerine getirir. (S II. 262)

> Arzunun dışavurumu daima sözün görünmesinde, ortaya çıkış düzeyinde, bağlantı noktasında olur. Arzu, sözde cisimleşme anında ortaya çıkar -sembolizmin ortaya çıkışı ile eş zamanlıdır. (S II. 273)

Ardından, pek tabii ki arzunun ilk meydana geldiği yerde dramlaştırılan *Kral Oidipus*, aslında dilin öteki görünümünde meydana gelmiştir. Klein'ın durum tarihinden daha da fazla olarak, Kral Oidipus Lacancı formülasyonun şaşırtıcı gösterisine karşılık gelir: "Bilinçdışı Öteki'nin söylemidir" çünkü Oidipus'un bilinçdışı, Kahin'in söylemi tarafından belirgin kılınır.

> Oidipus'un bilinçdışı bu temel söylemden başka bir şey değildir. Oidipus'un tarihi, bu söylem vasıtasıyla, ondan bu yana, bütün zamanlar için orada durmaktadır -bu tarih yazılıdır ve biz onu biliriz ama Oidipus başından beri tükendiği halde bundan habersizdir. Daha gerilere gidersek- Kahin'in Oidipus'un ailesini nasıl korkuttuğunu ve sonucunda onun nasıl ortada bırakıldığını hatta reddedildiğini hatırlayın. Her şey Kahin'in işlevi doğrultusunda

> gerçekleşir ve Oidipus'un gerçekliği aslında kendi tarihini kavradığından daha başkadır- o Laius'un ve Jocasta'nın oğludur ve yaşamı bu durumun farkında olmadan başlar. Başından sonuna kadar, kaderinin dramının tüm nabzı bu söylemin, yani kendi gerçeğini bilmemesinin perdelenmesine bağlıdır. (S II. 245)

> Bilinçdışı, ego tarafından bilinir olmayan, yanlış anlaşılan, yanlış tanınan bu öznedir. (S II. 59)

Bu nedenle Oidipal sorun, psikanalizin her bir pratiğinin merkezindedir. Bu sorunun, analiz edilenin ebeveynlerine duyduğu arzu olarak düşünülmesi şart değildir, ama analiz edilenin kendi tarihini yanlış anlaması ve yanlış tanıması olarak ele alınması gerekir.

> Öznenin sorunu hiçbir şekilde özel bir bırakılmanın, terk edilmenin veya sevgi ve aşk yoksunluğunun sonuçlarıyla ilgili değildir; öznenin tarihi ile öznenin onu yanlış anlaması ve yanlış tanıması ile ilgilidir; bu, öznenin tarihini tanımaya çabalarken, kendisine rağmen gerçek davranışlarını dışa vurmasıdır. Onun yaşamı, onun yaşam deneyimlerinden gelen sorunlarla değil, onun kaderi tarafından yönetilir -peki onun tarihinin anlamı ve önemi nedir? Onun yaşam öyküsü ne ifade eder?

> Söz, öznenin tanınmamış kısmının rahmidir ve bu incelenen bulgunun özel bir seviyesidir bu seviye kişisel deneyime göre merkezden uzaktır çünkü tarihsel metinle bütünleşmesi gerekmektedir. (S II. 58)

Peki, biz gerçekte öznenin konuşulan ama tanınmayan tarihsel bütünleşme sürecinden başka bir şey olmayan bu analize bakamaz mıyız? Bu bütünleşmeyi gerçekleştirmek için özne, Oidipus gibi, tanımadığını, yani bilinçdışındaki arzusunu ve tarihini (bilebildiği veya sahip olduğunun dışındaki yaşam öyküsünü) tanımak zorundadır.

> Özneye onun kendi bilinçdışı olarak öğrettiğimiz şey onun tarihidir -bu demek oluyor ki, şimdiki tarihini, onun varoluşundaki henüz belirmemiş olan belli sayıda tarihsel "dönüm noktasını" açığa çıkarmak için ona yardım ederiz. Ancak eğer bu noktalar böyle bir rol oynamışlarsa, tarihi onlar yaptılarsa, o zaman onlar ya belli bir anlamda tanınmış ya da bir düzeyde sansürlenmişlerdir. (E 261, N 52)

Freud'un durumunda olduğu gibi, psikanalizin klinik pratiğinin edebi Oidipus dramına göndermesi (öznenin geçmişte sansürlediği, yanlış anladığı veya bastırdığı şeyin karşısında) "tanıma" sorununa dayanır. Freud gibi Lacan için de tanıma aslında hem klinik hem de edebi çalışmanın psikanalitik pratiğin can alıcı noktasıdır.

Ancak tanımanın doğası, Freud'un Oidipus'u psikanalitik kuramı haklı çıkarmanın yolu olarak gören tartışmasında ve Lacan'ın Oidipus'u psikanaliz pratiğini aydınlatmanın yolu olarak gören tartışmasında farklı algılanır. Freud'un incelemesinde Oidipus, farkında olmadan yerine getirilen kendi arzusunu (ensest) tanırken Sofokles'in okuyucusu aynı bastırılmış arzuyu tanır. Bu tanıma gözlemleyici veya bilişseldir. Ancak Lacan'ın farklı vurgusunda psikanalitik tanıma dil ile öznenin analitik konuşma edimiyle -onun değeri eylemselden daha az bilişseldir- radikal bir şekilde bağlanmıştır: Bir konuşma ediminin sembolik hareketi öznenin tarihini, ussal bir biçimde doğru olarak gözlemlemek veya kaydetmektense "değiştirir".

> Öznenin kendi arzusunu tanımasına ve adlandırmasına yol açmak, analizin etkili eyleminin doğasındandır. Ama bu orada hâlihazırda duran, verili veya ele geçirilmeye hazır olan bir şeyin tanınması sorunu değildir. Onu adlandırmakla özne, yeni bir şeyi doğurur, dünya üzerinde yeni bir şey yaratır. (S II. 267)

> Analiz yalnızca hakiki, güvenilir bir konuşmaya vardığında ve özne gelecekle ilişkisi içinde kendi tarihini tanıdığında, hedefine ulaşır. (E 302, N 88)

Öznenin arzusunu ve tarihini (birinin yanlış anlaşılması, ötekini meydana getirir) tanımasıyla ve temsili olarak adlandırmasıyla gerçekleşen analitik konuşma edimi, Lacan'm, birinin tarihinin varsayımı, yani birinin kaderini nihai kabulü ve onayı, kendindeki Öteki'nin söyleminin sorumluluğunu kabul etmesi ve aynı zamanda onu affetmesi olarak adlandırdığı nihai bir analitik konuşma edimi tarafından tamamlanmalı, tüketilmelidir.

> Özne tarafından kendi tarihinin varsayılması, ötekini işaret eden söz tarafından oluşturulduğunda, Freud'un Psikanaliz olarak adlandırdığı yeni yöntemin zeminini hazırlanır. (E 257, N 48)

Ancak Lacan'ın bakışına göre, Kral Oidipus kendi arzusunu ve tarihini adlandırırken onları doğru şekilde varsaymaz; *Kral Oidipus*'un sonunda Oidipus kaderini kabul eder ama kendisini kabul etmez (affetmez). Bu nedenle Lacan bizi kendi deyimiyle (pek çok anlamla 'okunabilen') Oidipus'un "ötesine" almak istemektedir: Öncelikle *Kral Oidipus*'un ötesine ve Sofokles'in trajedi sıralamasındaki *Colonus'taki Oidipus*'a.

> Eğer *Kral Oidipus* trajedisi örnek niteliğinde bir edebi eser ise, psikanalistler *Colonus'taki Oidipus* trajedisi tarafından gerçekleştirilen bu "öte"yi de bilmelidirler. (S II. 245)

Oidipus'un Ötesi: *Colonus'taki Oidipus*

Oidipus'un içine doğduğu kaderinin doğru varsayımının devamıdır:

> *Colonus'taki Oidipus*'ta Oidipus şöyle der: "Şimdi ben bir insan olmak üzere yaratılmış önemsiz bir hiç miyim?" Bu Oidipus'un psikanalizinin sonudur -Oidipus'un psikanalizi yalnızca Colonus'ta sonlanır... Bu önemli an onun tarihine anlam katar. (S II. 250)

Lacan'ın gönderme yaptığı sahne 2'yi iki farklı çevirisiyle alıntılıyorum:

> OİDİPUS
>
> Tanrıların beni bırakacaklarını düşündün mü?
>
> ISMENE
>
> Şimdiki kahin bana bu ümidi verdi.
>
> OİDİPUS
>
> Kahinler nedir? Kehanet nedir?
>
> ISMENE
>
> Thebes'in halkı kendi güvenlikleri için senin ölümünden sonra, hatta sen yaşarken seni arzulayacak.
>
> OİDİPUS
>
> Herhangi bir insana ne tür bir iyiliğim dokunabilir?
>
> ISMENE
>
> Yüceliğe seninle ulaşmaları gerektiğini söylüyorlar.
>
> OİDİPUS
>
> Sona yaklaştığım şu saatte insan mı yaratacağım?
>
> ...
>
> OİDİPUS
>
> Onların (tanrıların) beni bırakmayı düşündüklerine dair umudun var.

ISMENE
Var, baba. Kahinin son cümlesi...
OİDİPUS
Nasıl söze döktüler? Gaipten verdikleri haber nedir?
ISMENE
Kahinler sendeki güçlerini dile getirdiler-
OİDİPUS
Sanırım öldürüldüğümde güçlü olacağım.

"Şimdi ben bir insan olmak üzere yaratılmış bir hiç miyim?" Oidipus'un insanlık için yaptığı şey ve onun öldürüldüğü, hiçliğe indirgendiği, yaklaşan ölümünü dışa vurduğu anda onu güçlü kılacak olan nedir? Kaderini tanımasının ötesinde, Oidipus'un burada varsaydığı ve "onun analizinin sonu" olarak örnek gösterilen şey nedir? O, kendinde Öteki'ni varsayar. "Öznenin ötesindeki bu özne" olan Öteki'nin söylemiyle kendi ilişkisini varsayar (S II. 245); diğer bir ifadeyle, kendi beninden radikal bir şekilde uzaklaşmasını, kendi imajını (Kral Oidipus) ve kendi bilincini varsayar. Lacan'a göre, kendi istimlakım radikal bir biçimde kabullenmesi ve varsayması, analizin derin Oidipal öneminin yanı sıra, Oidipus'un analizinin nihai anlamını da kapsar.

Bu önem, Oidipus tarafından ölümünü beklediği ve aslında varsaydığı anda tarihsel olarak gerçekleştirilir. Ama bu bir tesadüf değildir: Birinin ölümünün varsayılması analitik varsayıma içkindir. "*Colonus'taki Oidipus*'u okumalısınız. Bilmediği söylem ile insanın kurduğu ilişkinin son sözcüğünü -ölümü- göreceksiniz" (S II. 245) Neden ölüm? Lacan burada eksikliğinin ve anlaşılması zorluğunun doruğundadır. Ancak bence bu eksiltili anlatım, derin ve önemli psikanalitik içgörüyü dışa vurur. Risk alarak, *Colonus'taki Oidipus* analizinin, Lacan'ın ifade ettiği şekliyle "ötesi"ni, diğer metinlerden (diğer bağlamlardan) bazı Lacancı vurgular ödünç alarak, biraz daha aydınlatmaya çalışacağım. Önce, açıklayıcı bir dolambaçlı yoldan gitmeme izin verin.

Geleneksel anlamında Oidipus Kompleksi ölümün iki fantazi (imgesel) imgelemini kapsar: babanın ölümü (imgesel cinayet) ve karşılığında öznenin kendi ölümü (imgesel hadım) Oidipus çocuğun babasıyla özdeşleşmesi ile kendi süpergosunu oluşturmasıyla çözülür; Lacan'ın terimleriyle, bu çözülüş çocuğun bilinçdışım oluşturan Baba-nın-Adı'nın (ensest yasağı kanununun dışa vurumu) içselleştirilmesi aracığıyla meydana gelir. İlk olarak, anneyi arzulamasını, Baba-nın-Adı'nı bastıran dilsel sembolün ilk örneği ("ad"), (ve sonuç olarak, dilsel veya sembolik telafilerle, herhangi bir sözcük veya sembol, yani bütün sözcükler ve semboller, metaforik veya kinayeli olarak kullanılır) aslında çocuğun kendi terk etmesinin bir koşulunu ve bir metafor olarak kendi ölümünü varsaymasını içerir. Sembolleştirme bilinçdışının (arzunun yer değiştirmesi) tesisi ile eş zamanlı olduğundan, "insanın bilmediği -bilinçdışı- bu söylem ile ilişkisinin son sözü ölümdür": Sembolleştirme, yaşamak için ölümü dilde cisimleştirmektir.

> Böylece, sözün seri halinde ifadelerinin öncesinde ve sembollerin doğuşunda var olan özneye erişmeyi istediğimizde, onu ölümde buluruz. Varoluşu, sahip olduğu bütün anlamı, üzerine alır. (E 320, N 105)

> Bu nedenle, sembol en başta kendisini gerçek şeyin katli olarak gösterir ve bu ölüm, öznede arzusunun ölümsüzleşmesini tesis eder.

> İzlerinden insanlığı tanıdığımız ilk sembol mezardır ve ölümün aracılığı, insanın kendi ya-

şam tarihine doğmasıyla gelişen her ilişkide tanınabilir. (E 319, N 104; tm)

Şimdi *Kral Oidipus*'un hikayesinin tanınmasına göre yeni olan *Colonus'taki Oidipus*'ta ne olur? Kesin olan bir şey var ki, Oidipus kendi ölümünün varsayımı ile tarihinin yaşamına doğar. *Colonus'taki Oidipus,* Oidipus'un öyküsünün, tarihe dönüşümü hakkındadır: Dramı anlatmaz, dramının anlatımı üzerinedir. Diğer bir ifadeyle, Oidipus'un kaderinin, Oidipal arzunun sembolleşmesi, söze dönüşmesi, aracılığıyla tarihselleştirilmesi hakkındadır.

OİDİPUS

Benim yıldızım çok kötü.

KORO

Konuş!

OİDİPUS

Yavrum, onlara ne söyleyebilirim?

KORO

Bize cevap ver yabancı; soyun ne, baban kim?

OİDİPUS

Tanrım bana yardım et, yavrum bana ne olacak?

ANTIGONE

Onlara başka yolun olmadığını anlat. (sahne I, 89)

OİDİPUS

Korkuyor musun? Ya benim gücüm? Ya benim etkim? Onlara yaptıklarımdan daha fazla bu işler için acı çektiğimi **düşün**müyorum. Buraya uysaydı gösterebilirdim. Babamın ve annemin hikayesini anlatmak... Bunun için beni korkutuyorsun, bunu da biliyorum. (sahne 2, 91)

KORO

Uzun zamandan beri şeytani şeyler uyuyorlar, uyanmaları hiç hoş değil ama yine de anlatılmasını çok istiyoruz.

OİDİPUS

Neyin?

KORO

Hiçbir şekilde onulmaz büyük kederi, çekmek zorunda olduğun acıyı.

OİDİPUS

Merhamet uğruna, benim eski yaramı ve utancımı açmayın.

KORO

Her yerde anlatılır ve asla kaybolmaz; ben doğru anlatımını duymak istiyorum. (sahne 2, 102)

OİDİPUS

Öyleyse benim arzumdan başka anlatabileceğim bir şey kalmamış ve öykü bitmiştir. (sahne 3, 105)

HABERCİ

Vatandaşlar, size anlatmanın en kısa yolu Oidipus'un artık var olmadığını söylemek olacaktır; ama olmuş olanlar basitçe anlatılamaz -o basit bir şey değil. (sahne 8, 147)

Oidipus'un kendi radikal istimlakının varsayımının dilsel dramını -analitik söz edimini- dışa vuran *Colonus'taki Oidipus,* sadece Oidipal arzunun tarihselleştirmesinin ve sembolleştirilmesinin dramı olan Oidipus'un öyküsünü anlatmaz. Ama onun ötesindeki ("Oidipus'un ötesi"), son dizelerin gösterdiği gibi, Oidipus'un ölümünün mitin sembolik diline dönüşümünün öyküsünü

anlatır.

> Oidipus'un, Oidipus Kompleksinin koruyucu kahramanı olması bir tesadüf değildir. Başka bir kahraman seçmek de olasıydı çünkü Yunan mitolojisinin bütün kahramanları farklı biçimlerde dışa vurulan bu mit ile ilişkiliydi... Freud'un bu özel mite yönelmesi sebepsiz değildir.
>
> Oidipus'un yaşamı tamamen bu mittir. Kendisi bu mitin varlığa geçişinden başka bir şey değildir. (S II.267–268)
>
> Her şeyin Oidipus'a saldırması doğaldır çünkü Oidipus sözün merkez düğümünü kapsar. (S II.269)

Colonus'ta Freud

Aynı zamanda, *Colonus'taki Oidipus* Oidipal arzunun "ölümsüzleştirilmesi"ni, yani Oidipus'un sembolik yaşama doğumunu ve onun tarihsel ve mitsel bir biçimde hayatta kalmasını, öyküsel sembolleştirme aracılığıyla dramatize eder. Bu sonraki oyun Oidipal ölüm içgüdüsünün düzenini kapsar: Kendisi bir lanetin ve sonucunda ebeveynleri tarafından reddedilmenin kurbanı olan Oidipus, kendi sırası geldiğinde oğullarına ölümcül laneti bildirir. Oidipus'un kaderi tekrarlanan dayanılmaz istek ile damgalanır. Lacan'ın gözünden, Freud'un trajik sezgisi *Haz İlkesinin Ötesinde*'de örneklenir ve ona cevap verilir. Sonraki Freud gibi, sonraki Sofokles de nihai insanın (psikanalitik) içgörüsü olarak yaşam ve ölüm arasındaki birliği anlatır.

> Bütün varlığı kaderi tarafından biçimlendirilen söze ait olan *Colonus'taki Oidipus*, ölüm ve yaşam arasındaki birliği somutlaştırır. Ölüm tarafından yapılmış bir yaşamı yaşar. Ölüm tam olarak oradadır; yaşamın altındaki yüzeydedir. Burası aynı zamanda Freud'un bizlere anlattığı metin tarafından yönlendirildiğimiz yerdir: "Yaşamın herhangi bir güç, bir süreç tarafından oluştuğuna inanma. Yaşam içindeki ölüm iktidarıyla nitelenmiştir, başka bir şeyle değil..."
>
> Freud'un kuramı gerek ölümle ilgili gerekse zevk ilkesi tarafından yönetilen ve dengeye oturtulan kapalı bir çerçeve içindeki libidinal ekonomiyle ilgili her şeyi açıklıyor gibi görünebilir...
>
> *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin anlamı, bu açıklamanın yetersiz olduğudur. ... Başlangıçta var olan mazoşizm düşüncesi aracılıyla Freud'un bize öğrettiği şey yaşamın son sözcüğüdür. Yaşam sözden yoksun bırakıldığında, yaşam sadece *Colonus'taki Oidipus'un* sonunda ifade edilen nihai lanet olabilir. Yaşam iyileşmek istememektedir... Ayrıca, iyileşmenin, tedavinin, herhangi bir yerden gelen sözün, özne tarafından önemi, anlama değilse nedir? (S II. 271-272)

Lacan'ın burada amaçladığının, Freud'un kuramı bağlamında edebi Oidipus'un basit bir okuması olmadığı açıktır. Daha ziyade, edebi Oidipus'un bağlamında Freud'un kuramının, yeniden okumasını yapmayı amaçlar. Her zamanki gibi Lacan'ın vurgusu, Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'deki spekülasyonlarını "fazla karamsar" ve "bilimsellik dışı" bulan bir tür psikanalitik geleneğe göre daha doğrudur. Lacan'a göre *Haz İlkesinin Ötesinde* herhangi bir psikanalitik yaklaşım için çok önemlidir çünkü Freud'un içebakışının karşılaştığı ve aktarmaya çalıştığı nihai soruyu içerir:

> ...Freud tedavi edici olumsuz tepki üzerine vasiyetini bizlere miras bırakmıştır.
>
> Bu gizemin anahtarı söylendiğine göre başlangıçta var olan mazoşizmin temsilcisinde, yani muammasını Freud'un deneyiminin doruğundayken ilan ettiği ölüm içgüdüsünün saf görünümündedir.
>
> Burnumuzu bu probleme sokmamazlık edemeyiz, bunun bir incelemesini yapmayı artık erteleyemem.
>
> Freud'un doktrininin bu doruk noktasının kabulünün, ben kavramını temelinden incelemelerini sürdürenler ve Reich gibi sözün ötesinde tarifsiz organik ifadeler peşinde olanlar [analizden orgazmik bir sonuç bekleyenler] tarafından reddinden bahsediyorum. (E 316, N 101)

Colonus'taki Oidipus boyunca Freud'u okurken Lacan, Freud'un ve Sofokles'in ileriki çalışmalarının konuları (yaşam ve ölüm arasında tesis edici, yapısal ilişki; başlangıçta var olan mazoşizm, ölüm içgüdüsü, yineleme içtepisi) arasında benzerlik kurar. Lacan, *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin önemini vurgulamak için, *Colonus'taki Oidipus* ve *Kral Oidipus* arasındaki benzerliği (yani psikanalizin örnek öyküsünün onu takip eden eser ile reddedilemez ilişkisini) kullanır. Lacan *Colonus'taki Oidipus'un* bizi *Oidipus'un Ötesi*'ne götürdüğünü, benzer şekilde Freud'un da bizi *Haz İlkesinin Ötesi*'ne götürdüğünü söyler. Bu çok katmanlı, yoğun karşılaştırmayla Lacan stratejik olarak iki şeyi ileri sürer:

İlki; *Haz İlkesinin Ötesinde, Düşlerin Yorumu*'na (Freud'un *Kral Oidipus'un* önemini ilk keşfettiği zamanı anlattığı eseridir), *Colonus'taki Oidipus'un Kral Oidipus*'a yaslandığı şekilde yaslanır.

İkincisi; Freud'un sonraki metninin bir tür psikanalitik gelenek (psikanalitik hareketin bilincini, yani kendi kendisinin algısını içeren) tarafından reddedilmesinin önemi, kendisinin de bir tür Oidipal hikaye olmasıdır. Bu hikaye, bir söylemin, bir tarihin yanlış tanınmasının, yanlış okunmasının ve yanlış kavranmasının hikayesidir.

> Somut söylemin parçası olan bilinçdışı... öznenin bilinçli söyleminin sürekliliğinin yeniden kurulmasında öznenin yok edilmesi değildir. (E 258, N 490)
>
> Benim tarihimin bir bölümü olan bilinçdışı, boşluktur... sansürlü bölümdür. (E 259, N 50)

Psikanalizin kendi söylemini yanlış tanımasının Oidipal önemi, yalnızca Colonus'tan görülebilir. Kendisini *Kral Oidipus*'a ve onunla alakalı olarak Freud'un isteğin anlaşılmasının keşfine (*Rüya Yorumları*'nda kuramsallaştırılır) hapseden psikanalitik hareket bilincin son jestini reddetmiş ve kendini kör etmiştir ve hala *Kral Oidipus'un* son sahnesinde yaşamaktadır; Oidipus'un ötesine geçmekten uzaktır (oysaki Freud geçmişti). Öte yandan Lacan, yanlış tanıdıklarını tanıyacak bir psikanalitik hareket yaratmak ve baskılanmış, sansürlenmiş Freudcu metinlerin yeniden psikanalitik tarih ve kuramla bütünleşmesi için uğraş verir.

Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde* metni neden bu kadar önemlidir? Tıpkı *Colonus'taki Oidipus* olmadan yapamadığımız gibi neden Freud'un son aşaması olmadan da yapamıyoruz? Çünkü, unutmayalım ki, "Oidipus'un analizi yalnızca Colonus'ta biter... onun tarihine bütün anlamı veren, bu çok önemli andır." Psikanalitik tarihe bütün anlamını verenin *Haz İlkesinin Ötesinde* olduğunu nasıl söyleriz? Şöyle söyleriz: Zevke duyulan arzunun -tekrar itkisinin- *öte*sinde olan şey, radikal bir biçimde anlam ve tarih kavramlarının yerlerini değiştirir. Yani, tarihin ne anlama geldiğini, anlamın nasıl oluştuğunu ve nasıl tarihselleştiğini alt üst eder. Zamansallığın (tarih) ve anlamın yerinden oynatılması, süreksiz, kenarda veya önem-

siz olmaktan uzaktır. Hem psikanalitik kuram (öznenin geçmişinde ne olduğu), hem de psikanalitik pratik (öznenin şimdisinde yani aktarımın tekrarı içindeki bilinçdışı tarihin somut gelişimsel sürecinde neler yaşandığı (E 318, N 102) için çok önemlidir. Lacan'a göre tekrar etme itkisi, bir göstereni tekrar etme itkisi olduğu için, *Haz İlkesinin Ötesinde* yalnızca tarihe veya aktarıma bir anahtar sunmaz, ama özellikle anlamanın metinsel işlevine kapı açar; yani, anlam zincirindeki (bir metnin ya da bir yaşamın) gösterende ısrar eder. Psikanaliz eğer *ölüm içgüdüsünün yaşamda kullanımı* değilse, yani öznenin yaşamın içinde ölümün anlamını tanıma ve varsayma yoluyla tekrar tekrar deneyimlediği, pratikte ölümün sembolik anlamını tekrarlayarak tekrar etme itkisinin üretici kullanımı değilse nedir? "Oyun çoktan oynandı, zarlar atıldı bile. Ancak yine de bir istisna var, onları tekrar elimize alabilir ve tekrar atabiliriz" (S II.256). Bu, tam da pratik psikanalizin alanıdır. Ayrıca bu, Freud'un sonraki öykülemesinde anlattığı şeydir; yani *Haz İlkesinin Ötesi*ne giden yolun ve onun önceki kurgusu (Sofokles'in de düşlediği) arzunun anlaşılmasının ötesinin aranmasıdır.

Lacan, (basılmamış bir seminerinde dile getirdiği) o anlamlı ve abartısız cümlelerinden birinde, "Oidipus Kompleksi, Freud'un bir rüyasıdır" der. Bu apaçık cümle aslında *Düşlerin Yorumu*'nda anlatılan keşfin merkezinde durduğu psikanaliz yönteminin karmaşık bir tekrarıdır: Hem Freud'un rüya yorumlarıyla arzunun anlaşılması kuramının keşfinin hem de Freud'un kuramının keşfini geçerli kılan Oidipus hikayesinin keşfini yeniden belirtir. Oidipus öyküsünün psikanalitik anlamını Freud kendi analizinde bulur; babası ile ilgili bir rüyasında Freud kendi Oidipus kompleksini keşfeder: "Oidipus kompleksi, Freud'un bir rüyasıdır."

Şimdi bir rüya (en azından bir psikanalist açısından) hakikatin karşıtı değildir; ancak onun hakikati göründüğü gibi gerçek olarak ele alınamaz. Rüya yorum gerektirir. Ve yorum, kendisi bir başka rüya olsa bile, rüyanın ötesine gider. Yani, yorum bir kuram değildir, yine başka bir öyküdür, Öteki'nin söyleminin başka bir metaforudur.

Bu düzlemde, *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin Freud'un rüya kuramının yeniden düşünülmesi olarak anlaşılması önemlidir. Bu düşüncenin kaynağı, Freud'un Uluslararası Psikanaliz Kongresi'nde sunduğu "Rüyalar Kuramına Ekler" başlıklı makalesinde yeni bir yayınının basılacağını söylemesidir. Bu makalenin hedefi, "yazarın özeti" başlığı altında özetlenmiştir:

> Konuşmacı rüyalar kuramına dair üç noktayı ele alacaktır. İlk ikisi... rüyaların arzuların anlaşılmasını sağladığı ve bazı zorunlu değişikliklere neden olması tezlerine dayanır...
>
> Konuşmacı arzu dolu rüyaların yanı sıra endişe taşıyan rüyaların da kolaylıkla bu kurama dahil edilebileceğini ve "ceza rüyaları" olarak adlandırdığı üçüncü bir kategori olabilecek rüyaların varlığının da temellerini açıklamıştır.
>
> Ancak rüyaların bir başka sınıfı konuşmacıya arzuların anlaşılması olan rüyalardan daha ciddi bir istisna olarak görünmüştür. Bunlar "travmatik rüyalar" olarak adlandırılır. Kazalardan dolayı acı çeken insanlarda görülür. Ancak nevrotiklerin psikanalizinde de unutulmuş çocukluk travmalarının geri getirilmesiyle ortaya çıkabilir. Bu rüyaları arzunun anlaşılması kuramına uydurma sorunu ile ilişkili olarak, konuşmacı kısa süre içinde basılacak olan *Haz İlkesinin Ötesinde* başlıklı çalışmasına göndermelerde bulunacaktır. (SE 18. 4)

Nasıl *Colonus'taki Oidipus*, *Kral Oidipus'un* farklı bir tekrarıysa, *Haz İlkesinin Ötesinde* de *Düşlerin Yorumu*'nun bir çeşit farklılaşmış tekrarıdır.

Aslında *Düşlerin Yorumu*, bir bilmecenin ve çözümünün öyküsüdür. Oidipus ilk önce Sphinx bilmecesini (insan cevabıyla) sonra da Laios cinayetinden kimin sorumlu olduğu bilmecesini (ben, Oidipus, cevabıyla) çözer. Freud da rüyanın anlamı bilmecesini (arzunun

anlaşılması cevabıyla) çözer. Oidipus genelden, kuramsal çözümden (insan) tekil, öyküleyici çözüme (ben) giderken, Freud öyküleyici çözümden (kendi analizi, ben, Oidipus) kuramsal çözüme (insan, arzunun anlaşılması) gider.

Ancak sonraki metin, hem Freud'da hem de Sofokles'te önceki metne basit bir ek veya son değildir, aksine onun sorunsallaştırılmasıdır. Her iki sonraki eser de bilmecenin oluşturduğu çözüme, yani cevap tarafından tesis edilen soruya işaret eder. Her iki eser de aşırı bir gizem ve önceki çözümden tahrip edici bir kalıntı içerir. *Haz İlkesinin Ötesinde*'deki travmatik rüyanın gizemi, ölüm içgüdüsünün gösteriminin tekrarlanma itkisi, arzunun anlaşılmasına indirgenemeyeceği sürece baltalayıcıdır. *Colonus'taki Oidipus*'taki Oidipus'un kendi ölümünü varsayması gizemi de, bu gizem Kral Oidipus'un nihai olarak kendini tanımasına indirgenemeyeceği sürece böyledir.

Hem Freud'da hem Sofokles'te, son metin bir bilmecenin geri dönüşünü öyküler. *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin yazarı, (Lacan'ın terimlerini ödünç alırsak) şöyle der: "Bu gizem... Freud'un kendi deneyiminin doruğundayken açıkladığı ölüm içgüdüsüdür." Böylece, Colonus'taki Oidipus (Sofokles'in terimlerini ödünç alırsak) şu şekilde konuşur: "Bunlar açıklanamayan gizemlerdir." Freud gibi Oidipus da, bu kalıntı gizemi, bir öğretmen konumuyla iletir: "Aslında, benim bütün öğrettiklerimi, siz zaten biliyorsunuz" (sahne 7, 146).

Ancak en son öğreti *Colonus'taki Oidipus*'ta dramlaştırılır çünkü kutsanan Oidipus'a, defterinin kaderinde yazıldığı gibi dürüleceği bildirilir. Artık kutsama, çözümün bir armağanı değildir; sözün armağanıdır. *Colonus'taki Oidipus*, çözüm sunmayı bırakır, bunun yerine bir bulmacayı paradokslu bir armağan olarak sunar. Bu armağan kendi ölümünün bulmacasıdır. Sofokles'in sözcükleriyle söylersek, *Colonus'taki Oidipus* hem kendi ölümünü hem de bilmecenin geri dönüşünü haber verdiğinde, Lacan'ın, Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'deki sözcüklerini duyduğunu varsayabiliriz:

> OİDİPUS
>
> Sana bir şey vermek için geldim. Bu armağan bizzat benim. Gözlerinize bir ziyafet sunamayacağım. Yine de bende, güzellikten daha kalıcı olan incelik var.
>
> THESEUS
>
> Bize getirdiğini söylediğin bu incelik nedir?
>
> OİDİPUS
>
> Hemen değil, ama zamanı geldiğinde öğreneceksiniz.
>
> THESEUS
>
> Ne kadar zaman sonra, aydınlanmak için ne kadar bekleyeceğiz?
>
> OİDİPUS
>
> Ben ölene ve siz beni gömene kadar. (sahne 3, 105–6)

Bir psikanalitik gelenek "aydınlanmak için beklemek" gerektiği sonucuna varmış olabilir çünkü *Haz İlkesinin Ötesinde*'yi gömerken, Freud'u da gömdüğüne inanabilir. Ancak eğer Freud Oidipus'a benziyorsa, Oidipus paradoksal bir şekilde gömülmez çünkü onun mitteki gizemine göre Oidipus arkasında bir ceset bırakmadan ölür. Ve bu önemli bilgiyi, yani Freud'un hala gömülmemiş olduğunu, Lacan bize Sofokles'in sözcükleriyle aktarır:

> Vatandaşlar, size bunu anlatmanın en kısa yolu,
> Oidipus'un artık aramızda olmadığıdır.
> Ama olanlar basit bir şekilde anlatılamaz,
> O basit bir şey değildir.

Bir rüya yorumcusu olan Freud, pekala Oidipus'un sözlerini de söylemiş olabilirdi:

> Demek ki, bana arzumdan başka anlatabileceğim bir şey kalmıyor;
> O halde, hikaye son bulmuştur.

Psikanalistler, Freud'un sözcükleriyle -arzunun anlamının anlaşılmasıyla, hikaye son bulur- uğraşırken, Lacan bize yalnızca hikayenin bitmediğini değil, aynı zamanda Freud'un bizlere *Haz İlkesinin Ötesinde*'yi miras bıraktığını, böylece de bizlere son keşfini, yani hikayenin sonunun aslında hiç gelmeyeceğini, armağan ettiğini söyler.

Colonus'ta Lacan

Böylece, Oidipus'un öyküsünde psikanalizin kendisi, edebi öykülemenin amacı değil ama konusu olur. Colonus perspektifinden, Lacan tekrar tekrar *basitçe anlatılamayacak* olan psikanalizin öyküsünü anlatır, o, *basit bir şey değildir*. Psikanalizin öyküsü, Freud'un anlattığı o basit olmayan öykü değildir. Freud'un tekrar tekrar anlattığı, Freud'un kendisinin anlatıcı olduğu öyküdür. Lacan'a göre Freud basit bir anlatıcı değildir.

Öykülemenin -Freud'un kendi kuramını öykülemesi- basit olmaması, kuramın kavranması için önemlidir. Eğer *Haz İlkesinin Ötesinde*, Oidipus gibi, basit bir hikaye değilse, en başta stratejik bir öyküdür. Anlamamız gereken şey, Lacan'ın bizi anlamız için zorladığı şey, Freud'un anlatıcı olma stratejisidir: Öykü, anlatıcısının sadece söylemek istediği şey değil, aynı zamanda o öyküyle ne yaptığıdır.

> Son analizde... libidodan mitsel bağlamda bahsedebiliriz... Bu Freud'un metninin merkezindedir...
>
> Freud bize hangi noktada *Haz İlkesinin Ötesi*'nden bahsetmeye başlar? Freud'un onlara öğrettiği yöntem ile meşgul olan psikanalistler bildiklerine inandıkları noktada başlar. Freud onlara arzunun cinsel arzu olduğunu anlatır ve onlar da Freud'a inanır. (S II.265)
>
> Freudcu deneyim, kuramsal bakış açısına karşı olma kavrayışı ile başlar. Bir arzu evreni öne sürmekle başlar...
>
> Klasik, kuramsal bakış açısında, özne ve nesne arasında karşılıklı bir uyum (olası uyum, olası denge) vardır...
>
> İlişkilerin farklı kaydında Freudcu deneyim yazılıdır. Arzu varlığın yoklukla olan ilişkisidir... Libido, insan eyleminin kalbindeki temel çelişkinin adıdır... Libido nesnenin farklı aşamalarını (oral, anal, vb.) yaratıncaya kadar, hiçbir nesne "işte o" olamayacaktır...
>
> İnsan deneyiminin merkezinde bir işlevi olan arzu, adlandırılamayanın arzusudur. (S II. 260–262)
>
> Freud, cinsel arzunun insan arzusunun kalbinde olduğunu söylediğinde, onun bütün takipçileri ona inandılar. Öyle inandılar ki, kendilerini her şeyin bu kadar basit olduğuna ve geriye kalan şeyin cinsel arzunun bilimini yapmak olduğuna ikna ettiler. Engelleri kaldırmak yeterli olacaktı, yöntem kendi kendine çalışacaktı. Hastaya, "sen anlamasan da arzu orada" demek yeterli olacaktı.
>
> Ama gerçekte, yöntem çalışmadı. Bu noktada -dönüm noktasıdır- öznenin direndiği söylenir. Neden? Çünkü Freud böyle söylemiştir. Ama kimse *direnme*nin ne demek olduğunu anlamadı. *Cinsel arzu*nun ne demek olduğunu da kimse anlamamıştı. İnanmaları için birinin itmesi gerekiyordu. Bu noktada analistin kendisi bir hayale yenik düşer. *Israr*ın ne anlama geldiğini acı çeken özne üzerinde göstermiştim. Analist kendisini aynı düzeye yer-

leştirir, kendi yönteminde ısrar eder, ancak yöntem aptalcadır, çünkü bilinç...

Direnme...öznenin var olan durumunun yorumudur. Analist, tedavide neler olup bitiğini anlayamadığı zaman direnir. Analist, yorumun, özneye arzuladığı şeylerin şu şu cinsel nesneler olduğunu göstermek olduğuna inandığı zaman, tedavide neler olup bitiğini anlayamaz. Yanılmıştır... Direnme ve eylemsizlik durumundadır.

Aksine psikanalitik amaç, özneye adını, arzularını açık bir şekilde ifade etmeyi ve onları gerçek anlamda varlığa dönüştürmeyi öğretmektir, bu nedenle ısrar eder...

Analizin etkili eyleminin doğası, öznenin arzusunu tanımasını ve onu adlandırmasını sağlamaktır. Ama buradaki mesele, orada halihazırda bulunan, verili, bir şeyi tanımak değildir...

Bir tür dengelemede, bizler daima kendimizi Freud'un metni ile bizim pratikteki deneyimimiz arasında bir yere yerleştirdiğimizden dolayı, sizleri Freud'un metnine dönmeye ve böylelikle *Öte*nin arzuda bulunduğunu, içgüdüsel döngünün koşullarla tanımlanabilen ötesini anlamaya zorluyorum. (S II. 266–267)

"Son analizde, libidodan mitsel bağlamda bahsedebiliriz: Bu Freud'un metninin merkezindedir." *Haz İlkesinin Ötesinde*'de, Freud yeni bir mit yaratır -ölüm içgüdüsü- böylelikle, onun ilk miti Oidipus'un basitleştirilmiş yorumunu ve gerçek olan inancı mistisizmden arındırır. Bu nedenle, Freud mistik olmayan bir anlatıcıdır. Ama anlatıcının gizemden arındırma stratejisi, yeni bir anlatıcının mitselleştirmesi yoluyla gerçekleşir. Freud bizi bu mitin ötesine gitmeye zorlarken mitin ötesinde daima başka bir mit olduğunu söyler. Bu bağlamda, Freud'un, Oidipus'un, Lacan'ın hikayeleri hiç bitmeyecektir.

Ama burada konuşan kimdir? Psikanalitik hikayenin öykülenmesini aktaran ve Oidipus'un, Freud'un ve Lacan'ın hikayeleri bitirmeyen kimin ironisidir? Burada Lacan'ın sesi Freud'unkine karışır. Lacan buna şüphesiz "öznelerin karışımı" diyecektir. Psikanalitik anlatıcı olan Freud'un hikayesinin stratejisi aynı zamanda psikanalitik eğitici olan Lacan'ın öyküsüdür. Bu nedenle, eğer biz "Kimin öyküsü? Freud'un mu? Oidipus'un mu? Lacan'ın mı?" diye sorarsak, alacağımız yanıt net değildir. Eğer biz "Bu anlatılan performansı kimin sesi gerçekleştiriyor? Freud mu? Oidipus mu? Lacan mı?)" diye sorarsak, alacağımız yanıt yine net değildir. Ama eğer biz soruyu "Bu anlatılan performansın yaptığı nedir?" şeklinde sorarsak, bir yanıt alabiliriz. Yani eğer biz, Lacancı bir bağlamda, hikayenin gerçek sahibinin kim olduğu (hikayenin kime ait olduğu), Lacan'ın hikayeyi kimden alıntıladığı ve hikaye ile ne anlatmak istediği sorularını değil de Lacan'm hikaye ile ne yaptığı sorarsak, yanıt belirli hale gelir. Lacan bir eğitim analistidir. Anlatıcı olan Freud'un anlatıcısı olan Lacan, anlatıcı olan Sofokles'in anlatıcısı olan Lacan, söylediği ya da yaptığı her şeyde Lacan, her nefes alışında daima bir eğitim analistidir.

Hiç şüphe yok ki bu nedenle Lacan, Colonus'u, hakiki bir psikanalitik yer olarak ele alır. Eğer Colonus -ve yalnızca Colonus- Oidipus'un psikanalizinin bittiğini işaret ediyorsa, Oidipus'un hikayesi, hikayenin gerçekte hiç bitmediği dramatik ve öyküsel keşfiyle sonlanır. Diğer bir ifadeyle, Oidipus'un analizi, kendi didaktik analizinin bitmez tükenmez olduğunun keşfidir. Oidipus'un kendi ölümünü varsaymasını, Başka'nın söylemini kendinin kılmasını ve kendi beninin ötesini incelediği pasajı dramlaştıran Colonus, Oidipus'un psikanalizinin sonudur ve analiz edilenin analist olduğu ana işaret eder. Colonus, bu nedenle, Lacan'm eğitim analistliğiyle meşgul olduğunu aksettirir.

Eğer hala Colonus, Lacan'da bu kadar güçlü bir şekilde yankılanıyorsa, Lacan'ın içgörüsündeki akorda bu kadar güçlü vuruyorsa, bunun nedeni Lacan'ın farkında olmadan kendisini Colonus'taki Oidipus ile özdeşleştirmesidir. Freud biraz da doğal olarak *Kral Oidipus* ile, fet-

hedenle, bilmeceyi çözen ile, babasını öldüren ve annesinin aşığı olan ile kendisini özdeşleştirirken, bu dehşet verici bilmece çözme işinin "bela"ya sebebiyet vereceğini bilir. Lacan ise kendisini sürgündeki Oidipus, yani beladan sağ kalan ile özdeşleştirir. Burada, bir eğitim analisti olan Lacan'ın Uluslararası Psikanaliz Birliği'nden aforoz edildiğini hatırlatmak gerekiyor.

> Ben, bu tavrımda her zaman aynı soruyu işaret etmek için buradayım: Psikanaliz ne anlama gelmektedir?
>
> Bu sorunu yeniden işaret ediyor olduğum yer aslında değişti. Artık bu yer içerisi değil, fakat dışarısının var olup olmadığını da kimse bilmiyor.
>
> Bu hatırlatma bir anekdot değildir... Bunu size söylememin nedeni benim öğretimimin, Uluslararası Psikanaliz Birliği olarak adlandırılan uluslararası bir örgütün yönetim kurulu denilen bir organı tarafından bir çeşit sıradışı sansüre uğratılmasıdır. Burada yasaklanan sadece boş ve geçersiz bir psikanaliz olarak görülen benim öğretim değildir; aynı zamanda bu yasakla, üyesi bulunduğum Uluslararası Psikanaliz Birliği ile benim de bağlantım koparılmıştır...
>
> Dolayısıyla, burada söz konusu olan durum büyük bir aforozdur...
>
> Bu durumun, yalnızca çağrıştırdığı şeyi tekrarladığını değil, aynı zamanda yapısı gereği psikanalitik pratiği sorgulamamızın temel ilkesini gösterdiğine inanıyorum. (S XI. 9)

Böylece Colonus, başka şeylerin yanı sıra yalnızca Lacan'ın kendi sürgününü yani Birlik'ten aforoz edilme öyküsünü değil, Lacan'ın dramatik ve trajik anlayışını, yani psikanalizin radikal bir biçimde aforoz edilme hakkında olduğunu ve kendi hikayesini, her şeyden önce kendi ölümünü ve kendi mitini varsaymasını içerir. Bu aforoz, psikanalitik kaderinin bir mirasıdır. Bu noktada eğitimci psikanalitik soru şudur: "Şimdi ben, bir insan olmak için yaratılmış bir hiç miyim?"

"Emredildiği üzere şimdi onu tanıyorum" der *Colonus'taki Oidipus*. Belki sürgündeki Oidipus'un sözcüklerini, Lacan'ın kendi sesinden duyabiliriz:

> OİDİPUS
>
> O yabancı benim. Körler için söyledikleri gibi, sesler benim gördüklerimdir. (sahne 1, 85)
>
> ISMENE
>
> Kahinler sendeki güçlerini dile getirdiler—
>
> OİDİPUS
>
> Sanırım öldürüldüğümde güçlü olacağım. (sahne 2, 96)
>
> OİDİPUS
>
> Sana bir şey vermek için geldim. Bu armağan bizzat benim. Gözlerinize bir ziyafet sunamayacağım. Yine de bende, güzellikten daha kalıcı olan incelik var.
>
> THESEUS
>
> Bize getirdiğini söylediğin bu incelik nedir?
>
> OİDİPUS
>
> Hemen değil, ama zamanı geldiğinde öğreneceksiniz.
>
> THESEUS
>
> Ne kadar zaman sonra, aydınlanmak için ne kadar bekleyeceğiz?
>
> OİDİPUS
>
> Ben ölene ve siz beni gömene kadar. (sahne 3, 106)

Arzu ve Ötelenmiş Travma (Lacan, Antigone ve Demokrasi)

Kiarina Kordela
İngilizce Çeviri: Övünç Cengiz

Bu makalenin ilk kısmı olan "Arzu" bölümü Lacan'ın "arzu" kavramının gelişimini, bu kavramın Alexandre Kojève ve Jean-Paul Sartre'ın ilgili kuramlarına olan etkisi ve bu kuramlardan farklılaşması üzerinden izlemektedir. Arzunun Lacancı kavramsallaştırması, Michael Fried'in kapanım (*absorption*) ve teatrallik arasında yaptığı ayrım üzerinden, modern öznelliğin organik (göreli olmayan) bağların kaybı travmasının etrafında oluşturulduğunu gösterir. İkinci kısım, "Travma", Lacan'ın Antigone'yi bir etik örneği olarak gören kendi okumasından farklılaşan bir Lacancı okuma üretmek amacıyla Sophocles'in *Antigone*'sine dönmektedir. Bu okuma vurguyu siyaset ve cinsiyetle ilgili iktidar dinamiklerine yapmaktadır ve bu trajedinin özgünlüğünü ve sınırsız etkisini, bu trajedinin Batı demokrasisinin temel önkoşulu olarak özneler-arasılığın travmatik kuruluşuna temel oluşturmasında bulur. Demokrasi, Lacan'ın "arzu" ve "travma" kavramsallaştırmaları üzerinden, kendisini, yaşaması için özgün nedensellik, özneler-arasılık ve arzu yapılarını varsayan bir sistem olarak açığa çıkarır. Böylece, bu makalenin gizil ancak kapsamlı amacı Lacancı psikanalitik teorinin yalnızca edebiyat analizinde değil, aynı zamanda doğrudan, politik ve cinsiyet farklılığı ya da diğer başka dinamiklere hapsolmuş iktidar ilişkilerini anlamadaki önerisine dikkat çekmektir.

I. Arzu

1. Yirminci Yüzyılda Arzu

Yirminci yüzyılda gerçekleşen yapısalcılıktan post-yapısalcılığa epistemik geçiş, diğerlerinin yanında, köle-efendi ilişkisini Hegelci diyalektiğin okuması hakkındaki bir tartışmayla imlemektedir. Bu tartışma içinde, Lacan'ın Sartre'ın özneleraraşılık yorumuna getirdiği eleştiri, 'arzu'nun "Başka'nın arzusu" olarak Lacancı formülleştirilmesi ile "başkanın arzusu" olarak Kojèveci kavramsallaştırma arasındaki farklılığa paraleldir. Alexandre Kojève -Lacan'ın Hegel'i okumasına vesile olan kişi- oldukça etkili olan Hegel diyalektiği okumasını Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* üzerine verdiği 1930'lardaki derslerinde sunmuştur. Bu derslerde Kojève 'arzu'yu, bilinçdışının dolayımı olmadan yani her bir öznede mevcut olan ikinci dereceden bir Başkalık içermeyen iki bilinçli özne arasındaki öznelerarası bir etkileşimin etkisi olarak ifade etmiştir. Kojève'in sözleriyle:

> *"Arzu*, bir başka *Arzuya* ve bir *başka* Arzuya yönelmiş olmak koşuluyla insansaldır -daha doğrusu, "insanlaştırıcıdır", "insan-oluşturucudur" ancak-. *İnsansal* olmak için, bir *şeyi* kendine baş eğdirmek amacıyla değil, ama (şeye yönelik) bir başka *İsteği* baş eğdirmek amacıyla davranması gerekir. Bir şeyi insansal olarak isteyen insan, *şeyi* ele geçirmekten çok, bu şey üzerindeki -daha sonra denileceği gibi- *hakkınızın*, bir başkası tarafından *bilinip-tanınmasını* sağlamak, o şeyin *sahibi* olarak kendini tanıtmak için davranır (eylemde bulunur)."(Kojève, 2000. 44)[1]

1 Selahattin Hilav çevirisinden alınmıştır. Sadece "istek" yerine "arzu" kelimesi kullanıldı (-ç.n.).

Kojève tarafından "insan-oluşturucu" olarak tanımlanan arzu radikal bir eylemsel işleve sahiptir: insanı oluşturur, aslında insanın *doğumunun* nedenidir.[2] Ama bu doğurgan arzu herhangi bir arzu değil ancak "*hakkınızın*, bir başkası tarafından *bilinip-tanınmasını* sağlamak, o şeyin *sahibi* olarak kendini tanıtmak için" eyleyen arzudur. Bir başka deyişle, bu arzu şeyin gerçek sahipliğiyle değil fakat başkanın bu sahipliği tanıması ile tatmin olur. Sözde Stalinist materyalizmine rağmen, Kojève önemli olanın olgusal *değil speküler* sahiplik olduğunu iddia eder.

Benzer bir iddia sadece 30 yıl önce Josef Breuer ve Sigmund Freud tarafından *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da (*Studien über Hysterie*, 1895) ortaya atılmıştır-bu sefer 'travma' ile ilgili olarak. Önemli olan travmatogenetik [traumatogenetic] vakanın oluşması değil fakat hastada bir şeylerin, belki de sadece bir fantazi olsa da, travma olarak kristalleşmesi ve hastanın gerçek ve fiili ruhsal yapısında belirleyici bir -*tek* belirleyen olmasa da- işleve sahip olmasıdır. Yanılsamalar aynı zamanda olgulardır ve diğer taraftan, ilerde postmodern kuramın çeşitli sonuçları üzerine tartışılacağı üzere, olgu yoktur ama sadece yorumlar vardır.

O zamandan beri, zaman içinde travmanın kuramsallaştırılması çerçevesinde travmatik olgunun fiili olarak *yer alıp almayabileceği* hakkında bir fikir birliği oluşmuştur. 'Travmanın yer alıp almayabileceği' ifadesi analistten travmatik olgunun "gizemini" ('analist' ve 'dedektif' arasındaki o meşhur paralelizme göre) izlemesini talep etmek veya onu bu uğurda baştan çıkarmak anlamına gelen retorik bir jest değildir. Tam tersine, bu ifade, travmatik olgunun olgusallığına dair sorunun *karar verilemez olarak kaldığına* dair epistemolojik bir zorunluluktur. Bu durumda, bir seçim sanki travmayı travmatik durumundan yoksun bırakacakmış gibidir. Daha kesin olarak, eğer hasta travmatik olgu hakkındaki fiili verileri biliyor ve tarif edebiliyor olsa idi bu durum, *tanımı gereği*, artık bir travmatik olgu olmayacaktı. Sessizlik bir ön şarttır.

2. Başka Arzu

Lacan, Hegel ve Kojève'in ötesine geçerek, Sartrecı araöznellik dinamiklerini göz önüne alır. Sartrecı öznelerarasılığın belirleyici özelliği olan başkalık ilişkisi özel olarak görseldir. İki özne her şeyden önce birbirleriyle bir "bakan" (efendi) bir de "bakılan" (köle) olarak konumlandıkları bir ilişkinin içine yerleştirilir. Kojèveci sahipliğin gizil speküler niteliği Sartre'da açık ve merkezi hale gelir. Virilio'nun 'görme'yi 'öldürme' ve 'egemen olma' ile eşitlemesine benzer bir mantıksal şema içinde Sartrecı özne -dikizlemenin ideal bir biçimi olarak- kendisine bakılmaksızın baktığı sürece efendidir. Ancak bir başka özne tarafından kendisine bakılır bakılmaz utanç hisseder ve böylece nesneleşir ve başkanın kölesi haline gelir. Tam da bu noktada Lacan kritik biçimde araya girer. Sartre'm dikizleyen öznesinin utanç hissetmesi için aniden başkanın bakışı altında olduğunu hissetmesi yeterli iken Lacancı özne bakan başka tarafından belli bir özne (bu vakada ahlaki yapısı dikizlemenin yasak olduğunu dayatan bir özne) olarak görünme arzusuna sahip olmadığı sürece utanç hissetmez -ve bu noktada herhangi bir duygulanımdan yoksundur. Bu, başkanın bakışını özne için anlamlı (yani ayıp anlamında) yapanın öznenin kendi arzusu olduğu anlamına gelir, sadece bundan sonra başkanın onu nesneleştirmesine izin verir.[3]

2 'Performatif' kelimesini, dilin iki işlevinden, diğeri betimleyici olmak üzere, biri olarak konuşma-eylem teorisi içinde kurulan dilsel anlamda kullanıyorum (bakınız J. L. Austin). Kısaca anlatmak gerekirse, dilin betimleyici işlevi zaten verili olduğu düşünülen bir gerçekliği edilgen biçimde anlatması veya betimlemesidir. Tersine, dilin performatif işlevi dilin gerçekliği anlattığı sürece etkileme, değiştirme ve üretme yeteneği ile ilgilidir. Ayrım şüphesiz ki sadece kavramsaldır, eylemsel deneyimde dil her iki işleve de sahiptir.

3 Jean Paul Sartre'ın köle-efendi diyalektiği veya özne-nesne dinamiği hakkındaki görüşleri için bakınız Sartre 1966. Sartre'ın şemasında bakılan kişi olarak ifade edilen kölenin pozisyonunun kadının pozisyonu ile özdeşleştirilmesi için bakınız Beauvoir,

Kojève'in ve Sartre'ın öznelerarasılığının, öznenin kendisini başkanın bakışı üzerinden tanıdığı spekülatif veya imgesel eksenin, ötesinde özne tarafından hem kendisi hem başka ile paylaştığı varsayılan bir değerler sistemi vardır. Lacan'ın müdahalesi, özne ve başka arasında dolayımlayıcı olan ve başkanın bakışı, "karşılaştığım bakış" veya Lacan'ın deyişiyle "görülen bir bakış değil ama Başka'nın alanında benim tarafımdan hayal edilen bir bakış" (1981, 84) olmaksızın kendinde tutarsız olan, var olmayan, bu değerler sistemini takdim etmesidir.

Arzunun bu üçlü yapısı arzunun öznel olmayan -rölativist veya tek-benci anlamda- niteliğini ve öznenin neyi imgeleyebildiğini açığa çıkarır. Başka'nın benim neyi imgeleyebilip neyi imgeleyemeyeceğimi belirlemesi, her ne kadar tam olarak boyun eğmesem de, imgeselime nesnellik kazandırır.

3. Kadının Arzusu

'Başka'nın arzusu' ve 'başkanın arzusu' -başkanın benim onu Başka içinde imgelediğim şekliyle arzusu ve benim imgesel dolayımı olmadan başkanın bana açık biçimde belirdiği varsayılan arzusu- arasındaki Lacancı ayrım, dilin eylemsel ve betimleyici işlevleri arsındaki dilsel ayrıma denk düşer. Betimleyici özellikte başkanın arzusuna dair imgemin kuruluşunda hem kendimi hem de Başka'yı göz ardı ederim. Burada, imgedeki mevcudiyetimi göz ardı ederim -imge tarafından ve imgenin içinde tamamen yutulmuş ve bir leke haline gelmiş durumdayım. Aksine, eylemsel olanda gördüğüm tek şey kendimin tüm alanı kapladığıdır ki böylece başkanın arzusu, görülebilir olduğu kapsamda, kendi imgeselimin ürünüdür. Betimleyici olan öznenin *yutulmasıyla*, eylemsel olan öznenin *teatralitesiyle* nitelendirilir.

Yaklaşık 20 yıl önce, Michael Fried teatralite ve kapanımının insan algısını, bilişini ve inançlarını belirleyen eşit derecede teatral iki kip olduğunu öne sürdü. Fried'in kitabı on sekizinci yüzyıl Fransız burjuva devrimini önceleyen otuz yıl içinde üretilen bir küme sanat eserinin eleştirel bir incelemesidir. Analizleri, izleyicinin temsil uzayında yutulmasını veya aynı anlama gelecek şekilde, bu sanatın asıl meşgalesinin izleyicinin varlığının reddi olmasını bu sanatın ana niteliği olarak tanımlar. Bu soğuran sanat "seyircinin inkarından" başka hiçbir şeyi temsil etmemektedir ve bu sanat böylece, Fried'in sözleriyle, "izleyicinin var olmadığı kurgusunu" kurar (1980,103).

Fried öncelikle kapanım-teatralite karşıt ikiliğini, metnin her zaman aynı anda kendini oldukça teatral bir imge olarak sunduğunu ileri sürerek bu ikiliğin altını oymak için metin ve imge arasındaki karşıtlıkla ilişkilendirir: "belirli bağlamlara yerleştirilerek veya çeşitli yollarla çerçevelenerek teatral amaçlara hizmet edebilecek mutlak anti-teatral sanat eseri ... herhangi bir kompozisyon olamaz" (Fried 1980, 173). Fried yutmanın belirli kişilerin ve kültürlerin favori teatralitesinden başka bir şey olmadığı sonucuna varır. Eğer metin ve kişiler en edilgen durumdaysa, yani *kadınsa*, bu durum özellikle böyledir. Fried, bu iddiasını desteklemek için Rousseau'nun *Tiyatro Oyunları üstüne M. D'Alembert'e Mektup*'undan şu bölümü aktarır:

> "Arzularını, bu arzuları uyandıran kadının onayı olmadan küstahça tatmin etme isteği bir satirin arsızlığıdır; bir erkeğe düşen, arzularını rahatsız etmeden nasıl ifade edeceğini, ilginç hale getireceğini, başkayı arzularını paylaşmaya iteceğini, bir kişiye saldırmadan evvel hislerini bastıracağını bilmektir.... Bu sessiz onayı (*tacit consent*) kazanmak aşkın izin verdiği tüm şiddeti kullanmaktır. Ağzın inkarına rağmen aşkı gözlerde okumak, davranışlarda görmektir".[4]

1974. Lacan'ın Sartre eleştirisi için bakınız Lacan 1981, özellikle "Anamorphosis" bölümü 79-90.

4 Jean-Jacques Rousseau, Lettre à Mr D'Alembert sur les spectacles (Ed. M. Fuchs, Geneva and Lille, 1948), 114, n. 1; Fried

Fried daha sonra Rousseau'nun, bir kadının onayını almanın "geleneksel olarak bakışın nesneleri olduğu varsayılan ve kendini teşhir etmenin lekeli ve küçük düşürücü hazzma bırakmaya meyilli olduğu düşünülen kadınları, özellikle güzel kadınları" kurtarmak olduğuna dair iddiası üzerine yoğunlaşır (Fried 1980, 168). Bu tür kadınların onayını almanın yolu onların kurtuluşundan geçer, Fried'in sözleriyle, [onayını almanın yolu] "onları [kadınları] iki ayrık ama birbirini karşılıklı olarak destekleyen *okuma* eyleminin aynı anda hem öznesi hem nesnesi yaparak oluşturulan teatraliteden geçer: bu sayede kadın önce erkeğin ifade ettiği duyguları paylaşmaya başlar; ve yine bu sayede erkek kadın tarafından fark edilmeye aradığı sessiz onayı elde etmeye başlar" (Fried 1980, 168). Burada, nesneleştirilen özne (Sartrecı köle) cinsiyet şeyleştirmesinin (*gender reification*) etkilerine maruz kalarak kadın haline gelir. Ancak, dahası, kadın boyun eğmiş pozisyonunu ancak "kibirli bir satir" ile karşılaşınca deneyimler. Aksine, gerçek bir "erkek" ile karşılaşma "sessiz onayı" ile, yani, kadının "duyguları" erkek tarafından saldırıdan önce çoktan boyun eğdirilmiş iken kendisini erkeğin (efendinin) arzusu ile tanımlaması ile damgalanır. Ve ancak bu türden bir süreç sayesinde, bir yanılgı biçiminde, kadın özne seviyesine çekilir, sadece bir "nesne" (erkeğin kadının "sessiz onayının" anlamını "okuyabildiği" bir metin) olarak tekrar keşfedilmek üzere bir "özne" (erkeğin arzuladığını arzulayan bir özne).

Kadının erkeğin arzusuna boyun eğişinin metinsel niteliği şüphesiz vahşi bir eylemdir. Yine de, bu eylem erkeğin, Rousseau'nun deyişiyle "aşkın izin verdiği tüm şiddeti kullanma" görevi ile yükümlü olsa da, kendini tatmin olmuş hissettiği bir eylemdir. Bu izin, metin *olarak* kadından değil özne *olarak* kadından çıkar: Ne de olsa, boyun eğmesi gereken *kadının* arzusudur. Dolayısıyla, Fried şu sonuca varır: "Erkek ve kadın arasındaki ilişki asimetrik kalır: Görünen o ki, kadın sadece erkek tarafındaki ilk metinsel kendini temsil eylemine bir cevap olarak bir okuyucu [özne] ve sonuç olarak bir metin [nesne] olarak kurulur: Başarılı aşık kadının biçimini aldığı metnin yazarı olandır." (168-69). Gerçek "erkek", "satirin" aksine, hem kadının hem kendi arzusunun yazarıdır -bu sayede erkeğin, teatralitenin ve kadının dişil feragatinin kadının "sessiz onayının" bir işareti olarak kapanıma dönüşü olarak okumasına ve kadının ve kendi arzusunun her şeyden önce kadının onayını almak olduğu biçiminde okumasına olanak sağlanır.

Henüz değinilmeyen konu ise, erkeğin, yukarıda tanımlandığı üzere, sayesinde kendisinin ve kadının arzusunun yazarı olabildiği Başka'nın arzusudur. Erkeğin (yazarın) kadının soğurulmasını onun "sessiz onayı" olarak okumasına izin veren bu Başka arzu nedir? Çünkü bir okuma (yoruma veya çeviriye dayalı) kodu kapanımın teatraliteye, teatralitenin de "sessiz onaya" eşit olduğunu erkeğe bildirmediği sürece hiçbir şey erkeğin 'kapanımı' - ve bu nedenle 'teatraliteyi'- bir onay işareti olarak okumaya karar vermesini açıklayamaz. Erkek yaptığı yorumsal eşitliğin doğruluğundan nasıl emin olabilir? Sadece eğer erkek dünyayı ve güneşi aynı anda sadece kapanımla kalmıyor ama aynı zamanda yansıtıyor ise. Eğer erkek kendi kapanımının kadına verdiği onayın işareti olduğunu biliyorsa o zaman bu bilgiyi kadına kadının da kendi hakikatiymiş gibi yansıtabilir. Kadını teşhire ve teatraliteye yatkın bir özne olarak varsayan aynı Batı ataerkil düzen erkekten kendisini yoğun aktivitesine ve fiziksel ile zihinsel üretkenliğe (hem işçi hem yazar olarak) adamasını sadece metin-kadını sağlaması için değil aynı zamanda kadın *için* de talep eder. Erkek kadının kapanımmda onun "sessiz onayını" okur çünkü Başka için erkeğin kapanımı hem toplum karşısında uygun olan eril taleptir hem de erkeğin kadına verdiği sessiz onayın bir işaretidir.

Rousseau'nun söyleminde yetişmiş bir erkek, 'erkekliğini', söyledikleri ve yaptıkları *ile* (1)

1980, 168 içinde alıntılandığı şekliyle.

kendisini başkanın bakışından uzakta kapanımı ve (2) kadınlık olarak sadece (stereotipikleştirilmiş) 'kadınlığı' (soğurulabilir olmayan, teşhirci teatralite olarak) değil aynı zamanda 'erkekliği' (kapanım) de okuyabilmesi yönündeki ikili Rousseaucu talebin arasındaki hesabın kapatılması içinde göstermek zorundadır. Bir erkek sadece tek, eşsiz ve dolayısıyla evrensel erkek olduğu zaman, sadece herhangi bir diğer özneyi (ister teatralliğe ister soğurulmaya yatkın olsun) değişmez bir şekilde kadın olarak gördüğü zaman bir erkek olarak tanınabilir.

Erkeğin veya Rousseau'nun, gözünden bakıldığında arzunun öznelerarası (ve cinsler-arasılaştırılmış) kurulumu şu yolu izler: Erkeğin (kendi) soğurulması için arzusu, erkek tarafından -ki kendisinin bilinçdışı arzusu hem kapanımı hem teatraliteyi değişmez olarak teatralite ve kadının "sessiz/gizli onayı" olarak okumasını sağlayan (kadına ait) teatralitedir- imgelendiği şekliyle kadının (erkeğin) soğurulması için duyduğu bilinçdışı arzu nedeniyledir. Diğer yandan, kadının gözüyle bakıldığı zaman (Rousseau tarafından her zaman görüldüğü üzere) kadının (kendine ait) teatraliteye karşı duyduğu arzu, kadın tarafından -ki kendi bilinçdışı arzusu erkeğin soğurulması ve "sessiz onayıdır"- imgelendiği şekilde erkeğin (kadına ait) teatralite için duyduğu bilinçdışı arzu nedeniyledir. Bu döngüsel mantık içinde, hiçbir şey öznenin en son veya 'derin' hakikatini temsil etmez. Her ikisi de imgesel olanla dolayımlanmış olarak bilinçdışı arzu, bilinçli arzudan daha gerçek veya kökensel değildir. Başka'nın bilinçdışı arzuları ve nedenleri bulaştırmasındaki keyfiyeti bilinçli arzuların ve nedenlerin bile gerçeğe uygunluğunu kirletir. Eğer kadının kendi teatralitesini bilinçli olarak arzuladığı sonucuna varılabilirse de bu sonuca ancak bunun erkeğin bilinçdışı arzusu olduğu varsayımı çoktan yapıldığı için ulaşılabilir.

Bu iyi biçimde senkronize olmuş taklit oyunu -bilinçli ve bilinçdışı arzuların karşılıklı belirlenmesi, teatralite ve kapanımın birbiri ardına gelen değişimi, kadının "sessiz onayının" ortaya çıkması vasıtasıyla gerçekleşen kadının nihai boyun eğmesi ve sonuç olarak yaratıcı ve otoriter 'erkeğin' 'gerçek erkek' olarak kuruluşu- bütün bu oyun tam olarak erkek ve kadın arasındaki iletişimin eksikliği üzerine kurulur. Her bir öznenin 'bilinçli' ve 'bilinçdışı' arzuları arasında anlaşılmaz biçimde diyalojik bir monolog bulunur. Fried'e göre tavırları teatralite ve kapanım ile belirlenen bu iki muhatap arasındaki çekişme göreceli olarak, bu özgül arzuları 'kadına' ve 'erkeğe' yükleyen Başka tarafından arzulanan 'seyircinin'-veya okuyucunun- yokluğunun tekrar üretilmesini sağlar. Bu, on sekizinci yüzyılın soğurucu işlev kipi tarafından başlatılan izleyicinin yokluğu mitinin işlevsel fonksiyonudur.

Fried'in kapanımın teatraliteden daha az işlevsel olmadığını öne sürmesini sadece teatral anlamda değil aynı zamanda dilsel anlamda da anlamalıyız. Kapanımın teatralitenin ifadesi olarak tanıtılması, ki burada teşhire yönelik arzu bilinçdışı kalmıştır, apodiktik nedenselliğin ortadan kaldırılması işlevini görür. İster kapanım ister teatralite kipinde davranılsın arkada yatan sebep teatralite için olan arzudur. Bu, Lacan'ın Sartre'ın arzunun öznelerarası kuruluş modeline yaptığı ve bende utanç verici bir şekilde davranıyor olarak görülmeye dair bilinçdışı bir arzu olmadığı müddetçe başkanın bakışının bende utanç oluşturamayacağına dair itirazı ile anlatmak istediği şeydir. Utancın bir bakışın neden olduğu bir etki olduğuna dair çıkarım kapanımın "sessiz onayın" bir işareti olduğuna dair çıkarımdan daha az keyfi değildir. Her iki çıkarım da özne tarafından Başka'nın alanında hayal edilen bir arzuyu varsayar. Öznenin kendi bilinçdışı arzusu -*"erkeğin arzusu Başka'nın arzusudur"* (Lacan 1981, 115)- olan Başka'nın bu arzusu şeffaf bir öznelerarası iletişim ortaya çıkarabilecek herhangi bir apodiktik nedenselliğin altını oyar ve böylelikle giderek daha fazla bir şekilde modern öznelerarasılığa ve öznelliğe bulaşan travmanın ta kendisidir.

II. Travma

1. Cinsiyet Travması ve Demokrasi

Kadının ve erkeğin oluşumunda travma gerekli midir? Rousseau'nun erkeği evrensel erkek olarak sunulmuştur, böylece onun hakkında söylenen her şeyin diğer tüm erkekler için de geçerli olduğunu ima eder. Ancak şurası açık ki Rousseau için evrensel kadın yoktur. Onun yerine en az iki kadın türü vardır: "kendini teşhir etmeye" yatkın olan ve "bakışın nesnesinin en güzel örneğini" oluşturan "güzel kadınlar"; ve, sonuç olarak, 'çirkin kadınlar', yani, soğurulmaya yatkın ve bu nedenle görsel olarak bulanık hatta belki de görünmez olan kadınlar. Yine de, kapanım teatralitenin bir diğer kipinden başka bir şey olmadığı sürece bu kadınlar da kendilerini eril gözlere teşhir ederler.

Ancak Fried'in Rousseau'nun kadınını tekrar betimlemesi, modern demokrasinin kuruluşunu sağlayan devrimin öncesindeki özgün Fransız sanatı ve söylemi içindeki teatralitenin bir kipi olarak kapanımı ifşa eden tarihsel bir iddia üzerinden sunulmuştur. Kadının Rousseaucu tipolojisi tarihsel bir anomali olabileceği gibi, en azından, belki de sadece demokrasinin kökenlerine has olan bir istisna da olabilir. Batı demokrasisi ve 'güzel kadın' arasında sınırlı da olsa tarih üstü bir bağlantı kurmak, bu bağlantının Batı tarihinin özgün bir parçası olan ve Batının idealini oluşturan antik Atina demokrasisinde de var olup var olmadığını incelememizi gerektirir.

Kesin olarak söylenebilir ki, Atina demokrasisi sadece "güzel" değil aynı zamanda *kahraman* (*heroic*) olan bir kadın tarafından açıklanır: Antigone. -Babasal Yasanın ihlalinin somut örneği olan- Oidipus'un kız kardeşi ve kızı olan Antigone, Yasaya karşı gelmesine rağmen, paradoksal olarak bu demokrasinin ilk örneğinin kadını olarak kalır. Sophocles'in *Antigone*'si geleneksel olarak demokrasiyi monarşi karşısındaki yeterli sosyal organizasyon olarak gerekçelendirmek anlamına gelen bir trajedi olarak veya, Sophocles'in kendi sözleriyle, Creon'un "ızdırabım" kederin en kötüsünü/nasihatin yokluğunun bir insana neler getirdiğini" göstermek için kullanılan bir trajedi olarak okunmaktadır (Sophocles 1993, 47).

Tıpkı on sekizinci yüzyıl Fransız asilzadesi gibi, Oidipus da bu kendi içine kapanmış (*self-absorbed*) olan kadından, en önemsiz olarak gördüğü kadından hoşlanır çünkü trajik yaşamı o kadından uzağa kaçmak üzerine kuruludur: annesi, Jacosta. Ancak yine Fransız asilzadesi gibi, paylaştıkları kapanımın her zaman için onları ölümcül bir şekilde cinsel birleşmeye iten dayanılmaz teatralite olduğunu göstererek bu çirkin kadını güzel bir kadına dönüştüren de kendisidir. Atina demokrasisinin -ki tarihsel olarak sonra gelen her demokrasi için bir *Eidos* olarak hizmet etmek üzere programlanmıştır-her zaman bir Fransız asilzadesi ile çirkin-güzel bir kadın üzerinde çoktan devam ettirilmiş olacağı sonucunu mu çıkarmalıyız? Ancak, Batı nizamı, ideal demokrasinin mükemmel kadınını Jacosta'da değil ancak Sophocles'in *Antigone*'sine ismini veren kadında bulur. Jacosta neden bu iş için uygun değildir? Demokrasi neden Kral Oidipus'in ötesinde, *Antigone*'ye, ihtiyaç duyar?

Sophocles'in iki trajedisini karşılaştırırken öyküsel bir fark hemen gözümüze çarpar: Fiili bir suçun ortaya çıkışı -Oidipus'un babasını öldürmesi- ve yokluğu -Antigone'nin masumiyeti. Dahası, Antigone, gerek babası-kardeşi olan Oidipus ile gerek diğer kardeşi Polynices ile *fiili olarak* ensest eylemini gerçekleştirmesinin imkânsız olması açısından, çünkü her ikisi de ölüdür, Oidipus'tan farklı bir konumdadır. Bir kardeş daha vardır, Eteocles, ancak o yalnızca ölü değil aynı zamanda ölmüş ve gömülmüştür ve böylece görünmez (çirkin) olandır. Ayrıca bir de Antigone'nin kardeşi, neredeyse görünmez ve çirkin olan ve kahraman olmayan, fakat en azından hem gömülmemiş hem de hayatta olan daha iyi bir kadere sahip vardır.

Dahası, (katilin kendisi olduğu bilgisinden öte) daha babasının ölü olduğunu bilmeyen Oidipus'tan farklı olarak Antigone babasının ve kardeşlerinin ölü olduklarını bilir. Ve onların ölümleri, dolaysız da olsa hiçbir şekilde bu ölümlere sebebiyet vermeyen Antigone'nin sorumluluğunun dışında kalır. Sonuç olarak, onların ölümleri için Antigone suçlanamaz. Böylelikle, demokratik cinsiyet farklılığı ayrıca etik farklılıkla işaretlenmiştir. Freud bu farklılığı bir adım, ya da aslında bir sıçrayış, daha öteye taşıyarak kadının suçluluk hissetmeyen bir özne olmakla kalmadığını ancak aynı zamanda etik yasaya tabii olmayan bir özne olduğunu belirtir -ve bu nedenledir ki kadının suçluluk duymaması şaşırılacak bir durum değildir. Lou-Andreas Salomé cevap olarak bu sıçrayışın yönünü tersine çevirerek Freud'u bu sıçrayışın ayrılış noktasına geri getirmeye çalışmıştır.

Antigone'nin eylemi gerçekte nedir? Antigone'nin trajedideki rolü krala, amcası Creaon'a, Polynices'in bedenini görünmez (çirkin) yapması, onu cenaze ayinleriyle onurlandırması, bir methiye ile hikayeleştirmesi -kısacası onu ölümsüzleştirmesi için yalvarmaktır. Antigone'nin rolü pedagojiktir çünkü krala ölümü figüre dönüştürmesini, ölümü fiziksel veya fiili ölümden ayrıştırmasını, ölümü metaforlaştırmasını öğrenmek zorunda olduğunu öğütler. Antigone'nin temsil ettiği şey aslında *panem*'e sahip olmak değil *circenses*'in görünüşünün teklif edilmesidir.[5] Kral, demokratik bir yönetici olmak için, bedeni utanç verici tenselliğinde bırakıp köpekler ve kuşlar için yenmek üzere (salt bir *panem* gibi) görünür biçimde bırakmak yerine ölümü ölümsüzlüğe çeviren gösterileri ve mitleri üretmeyi öğrenmek zorundadır. Kısacası, Antigone kralı çağa -Atina demokratik şehir devleti çağına- ve çağın taleplerine uyum sağlaması için teşvik etmektedir. Ancak eski kafalı bir monark olan kral, Creon, hızlı bir şekilde sürüklendiği demokrasinin içinde kendi otoritesini nasıl koruyacağını bilmemektedir.

Bununla birlikte, *Antigone* sadece beden ve anlatı (*narrative*) arasındaki o çok bilindik Batı gerilimine işaret etmekle kalmaz aynı zamanda erillik ve dişilik arasındaki gerilime de işaret eder. Hikayenin sonunda fiili olarak ölen Antigone'nin aksine, Creon sadece metaforik olarak veya vekaleten yıkılır çünkü intihar eden o değil ama karısı ve oğludur. Ancak bu metaforik yıkımında bile Creon Antigone'nin efendisi olmakla kalmaz ancak, Irigaray'ın da belirttiği gibi, bu ailenin tümünün "kaderinin efendisi" olur (Irigaray 1993, 119). Ancak, Irigaray Antigone'nin Polynices'i gömme ısrarını hem kız kardeşi hem de babası ile ensest ilişki kurma arzusunun nekrofil bir versiyonu olarak okuyarak Creon'un bu kaderi yönetmek için Antigone'nin "sessiz onayını" aldığını belirtir. Bu okuma iki seviye metafor veya fiili olandan uzaklaşma varsayar. İlk seviye, Sophocles'in bir diğer trajedisinde annesiyle ensest ilişkiye giren Oidipus'un aksine, ensestin Antigone'ye sadece metaforik olarak -bu trajedide fiili ensest yoktur- uygulanabileceğini iddia edilebildiği zaman yer değiştirme veya yorum olarak ortaya çıkar. Sophocles, iki ayrı trajedi yazarak fiili olanı metaforik olandan ayırır. Bu metaforikleştirme olmadan, Polynices ve Antigone'nin ortak mezarı -tıpkı bazen bir puronun olabileceği gibi- sadece bir mezar olarak kalır. İkinci seviyede Polynices Antigone ile ilişkili olarak baba pozisyonunu, Oidipus'un pozisyonunun aynısı olan onun kardeşi olması pozisyonu üzerinden -ancak Oidipus aynı zamanda Antigone'nin babası pozisyonundadır- yine sadece metaforik olarak elde edebilir.

Bu iki metaforikleştirme seviyesi sayesinde Irigaray, Creon'un tiranca zalimliğini kurbanının "sessiz onayı" ile aşılar -ve otoriter monarşiyi demokrasi haline getiren de bu eylemdir.

Ancak aynı metaforik yer değiştirmeler Creon'un tarafında da fark edilebilir. Eğer Antigone'nin ve Polynices'in ensest ilişkisinde tatmin bulabiliyorsa bu onun kendi kız kar-

5 panem et circenses: lat. "ekmek ve oyunlar" anlamına gelen bir Roma deyişi (-ç.n.).

deşi (Jacosta) için duyduğu ensest arzu nedeniyle olmalıdır. Kendi ensest arzusunun bu vekaleten metaforik tatmini sayesinde Creon sadece kız kardeşi için duyduğu ensest arzusunu tatmin -ki bu tatmini kız kardeşi ile ensest ilişkiye girerek elde edebilirdi- etmekle kalmaz, Antigone Polynices'in sadece kardeşi değil ancak metaforik olarak onun kızı da olduğu için, çünkü Antigone Polynices'in kardeşi olan Oidipus'un kızıdır, annesine duyduğu ensest arzuyu da tatmin eder. Buradaki arzu, Irigaray'ın işaret ettiği gibi, gerçekten de hem kız kardeşle hem de anneyle ensest ilişkiye dair bir arzudur ve demokrasinin bu arzunun evrenselliği üzerine yüklemlendiği ortaya çıkar.

Metaforik ensest perspektifinden (Antigone'nin "sessiz onayını" sağlayan perspektifin tam da kendisi) bakıldığında Antigone'nin ölümünün nedeninin tiranca bir eylem değil ancak Antigone'ye yansıtılan ensest bir sevgi olduğu görünür. Yasanın bu metaforik ihlalinin işlevi yasanın fiili olarak varlığını devam ettirmesini sağlamaktır. Demokratik öznellik yasayı onu metaforik olarak ihlal ederek uygular.

Bir yandan *Kral Oidipus*'un trajik sonu ile fiili eylem için kendini cezalandırmasının ve diğer yandan *Antigone*'nin akıbetinin, yani Creon'un hem kız kardeşine hem annesine yönelik ensest arzularını tatmin eden trajik ölümünün, bir araya getirilmesi şu genel, 'arındırıcı' mesajın kendisini açığa çıkarmasını sağlar: Arzuyu sadece metaforik olarak tatmin etmekle, o arzuyu bilfiil tatmin etmekle alınan hazdan daha fazla haz alınır. Antigone'nin ensest arzunun nekrofil versiyonu olarak tanımlanan şey metaforikleştirme için duyulan arzunun, yani fiili olarak hiçbir zaman tatmin edilmediği sürece ensestin tatminine yönelik bir arzunun, terimleriyle tekrar tanımlanabilir. Fiili ensestin baba tarafından yasaklanması olası tüm hem kız kardeşe hem anneye yönelik ensest arzuların metaforik tatmini ile sonuçlanır.

Bu durumda sorumuz şu olur: Kız çocuğunun arzusunun metaforik ve demokratik tatmini ve yasanın ihlali her zaman için Babanın ve Onun Yasasının travmatik boşluğu tarafından kaçınılmaz olarak desteklenir mi? Ya da, tersine: Baba ve Onun Yasası (her zaman) (sadece) kız çocuğunun arzusunun metaforik ve demokratik tatmini ve Yasanın ihlal edilmesi yoluyla mı kadir-i mutlak hale gelir?

2. Ötelenmiş Suç

Bu durumda, Creon'un, görünürde olduğu otoriter monark olmanın çok da ötesinde, demokratik arzuları oluşturan tüm o kaygan yer değiştirmelerle işaretlenmiş olan tam anlamıyla demokratik ve Oidipal yönetici olduğu sonucuna mı varmalıyız? Demokrasi öncesi bir tiranın demokratik bir yönetici olması mümkün müdür?

Eğer tam olarak demokrasi öncesi bir efendi, Oidipus'un babası ve ondan önceki hükümdar olan Laios'a, dönersek onun da çoktan potansiyel ve aktüel olanın ayrıştırılmaz oldukları imgesel düzen tarafından, tarafından belirlendiğini görebiliriz. Annesel ensestin fiili olarak tamamlanmasının trajedisi olan *Kral Oidipus*'ta, Laios, baba, oğlunu, ki son aşamada 'Oidipus' olacaktır, sadece oğlunun bir gün onu öldüreceğini söyleyen kehanete dayanarak Oidipus'u ölüme gönderir. Kehanette dilin performatif gücü Laios kendi oğluna zaten kendi katiliymiş gibi davrandığı için, betimleyici gücü ile çakışır.

Bu durumda, monarşiyi demokrasiden ayıran nedir? Ya da, soruyu başka bir biçimde sorarsak, Laios ve Oidipus'u iktidarlarından (ve hatta hayatlarından) mahrum bırakan ancak Creon'un sadece hayatta kalmasını değil aynı zamanda pişman olmasını ve bütün bu felaketlerden ışığı -demokratik geleceğin ışığını- gören bir yönetici olarak tekrar ortaya çıkmasını sağlayan o şey nedir?

Demokrasi ve tiranlığı eşitlemek önemli bir farklılığın inkar edilmesiyle sonuçlanabilir. Bu, babanın, Laios'un, oğlunu, Oidipus'u, öldürme eylemine bilfiil gerçekleştirmeye çalışması ile diğer yandan baba, Oidipus, tarafından oğulları Polynices -ve Eteocles- üzerinde bırakılan kendilerini öldürmelerine dair lanet arasındaki farktır. Bu fark dilin betimsel ve performatif gücü arasındaki farka yaklaşır: Oğlunu öldürmesi için uşağına teslim eden Laios (betimleyici) ve oğullarını kendilerini öldürmeleri için lanetleyen Oidipus (performatif) arasındaki fark.

Ancak dilin iki işlevinin birbirine karışması Laios'un Oidipus'u doğrudan ve fiili olarak ilk kez öldürmeye çalışmasına içkindir. Laios, yukarıda da belirtildiği gibi, sadece dilin performatif gücüne, kehanetin yasasına, boyun eğdiği için Oidipus'u öldürmek -ve 'baba oğlunu öldürmeye çalıştı' ifadesi betimleyici bir ifadedir- istemektedir. Laios'un krallığı, Oidipal öncesi ilksel baba krallığı, içinde kehanet şaşmaz bir zorunluluk, şaşmaz bir işlevselliktir- ve böylece aynı zamanda betimleyicidir. Laios Oidipus'u bir suçlu olarak cezalandırma sırasında henüz işlemediği bir suç için ölümüne gönderir. Potansiyel bir suç, ötelenmiş bir suç Oidipus'un babası tarafından cezalandırılmaya verdiği "sessiz onayı" olarak işlev görür. Rousseau'nun da ekleyebileceği gibi, bir çocuk cezalandırıldığı zaman çocuk kadın olmuştur.

Yine de, Oidipus kadın haline gelmeseydi bile, o başka türden bir kadın olmak zorunda olan Antigone değildir. Oidipus'un cezalandırılması en azından belli bir noktada işlediği suçundan önce olsa da kızının cezalandırılması hiç işlemediği bir suç dolayısıyladır. Antigone kendi cezasının intikamını alamayacak, babası onu sadece işlevsel olarak öldürdüğü için babasını öldüremeyecektir. Antigone'ye karşı girişilen anne ile ilgili teşebbüs yalanlanabilir ve her şey Antigone'nin kendi arzusu ile ilişkilendirilebilir. Ancak bu teşebbüsün intikamı alınamaz çünkü ona karşı işlenmiş bir suç-kendisi işlemediği sürece-yoktur. Antigone'nin tek 'suçu' intihar ile ilgilidir. Oidipus, Antigone'yi sadece işlevsel olarak öldürür ve Antigone gerçekten de (betimleyici olarak) ölüdür. Laios, Oidipus'u işlevsel ve betimleyici olarak öldürür ancak Oidipus betimsel olarak hayattadır-ve böylelikle babasını öldürebilir. Bununla birlikte, hem Oidipus hem Antigone Babayı ölümsüzleştirirler. Ve her ikisi de *ebeveynlere dair cezalandırılma sırasında* ötelenmiş bir suç için cezalandırılırlar.

3. Ötelenen Travma

Yazara ait kaydı birazcık değiştirirken, Sophocles sayesinde, Derrida'nın *Dissemination* eserinin "Platon'un Eczacılığı"na adanmış bölümünde bize hatırlattığı gibi, kendisini günah keçisi ilan etme yoluyla kendi kendisini ayakta tutan Socrates'in Atina demokrasisi içerisinde olduğumuzu fark edebiliriz... Derrida hem zehir ve hem de çare olan "farmakon (*pharmakon*)" ve günah keçisi olan "farmakos (*pharmakos*)" üzerine şunları söyler:

> "Bu dışlamalar, kritik anlarda vuku buldu. Ardından *karar*, tekrarlandı... Bu törensel pratik... *her yıl* Atina'da yeniden üretildi. ...Törenin tarihi dikkate değerdir: Thargelia'nın altıncı günü. O gün, ölümü-doğrudan sebebi sadece farmakon olduğu için değil- içeriden bir *farmakosa* benzeyenin doğum günüydü: Socrates'in (Derrida-1981, 134).

"Doğrudan sebebi sadece farmakon olduğu için değil" ifadesi, Socrates'in ölümünü ve öncesini -var olup olmadığı belli olmayan bir adamı ve bir ölümü- kapsayarak yapılan meşhur Hegelci bir okuma çerçevesinde Sokratik ölümün yazısına işaret eder. Hegel'in sözcükleriyle:

> "Bu cümle, bir taraftan şüphe edilemez doğruluğun görünüşü ile-çünkü Atina halkı en ölümcül düşmanını mahkum eder -ama diğer taraftan, derince trajik bir karakterde oldu-

> ğu gibi, Atinalıların keşfetmek zorunda oldukları, Socrates'te lanetledikleri şeyin şimdiden kendilerindeki dayanıklı kökü isabet aldığı ve onların Socrates'le birlikte suçlu veya masum olduklarını telaffuz etmeleri gerektiği bağlantılarını kurar." (1899, 269-70)

Hegel, bize Socrates'in ölümünün 'yasal' nedeninin, «doğruluk» olduğunu söyler, Atina halkının «ölümcül düşman»ından aldığı intikamın, 'psikanalitik' sebebi (Hegel'in *avant la lettre* kavramını eklediği) onların kendi suçluluğunda yatar. Hegel'den başka bir etkili filozofa geçersek, oğullarıyla ve kızlarıyla Atina halkının kendisinin "dayanıklı kökünü isabet aldığı" "Socrates'le birlikte suçlu veya masum olduklarını telaffuz etmeleri gerektiği" aynı zamanda bedeni kuvvetli, sağlam, dik kılan... cismanileşme veya somutlanma ve aynı zamanda bizi bütün kılan ve geleceği belirleyen, iktidarımızı edindiğimiz can suyudur.[6]

Bu düşünür, Stanley Kubrick'in Dr. Strangelove'ı değildir, Batı düşüncesindeki Nietzscheci Aynının Bengi-Dönüşü kavramının önemi üzerine 1937'de verdiği seminerindeki Martin Heidegger'dir. Heidegger için Aynının Bengi-Dönüşü, "gelecekte bizi belirleyen" ve "düşüncenin düşünmesini *her bir bireysel düşüncede... peşinen temel bir pozisyon* olma yoluyla tamamlayan" olarak somutlanır veya cismanileşir.[7] Geoff Waite, Nietzsche'nin kendisine geri dönerek, bize "Aynının Bengi-Dönüşünün tekin/olmayan olarak tasarlandığını, onun özel karakterinin bir yara olarak fazla belirlendiğini (Yunan *travması)*", "diğer insanlarda tekrarlanabilme" yetisini veya Heidegger'in ifadesi olan "*her bir bireysel düşüncede*"yi yineleyerek hatırlatır (317). Bu yineleme, travmanın daima ötelendiği "salt zamansallıkta ve tarihte" anlaşılmamalıdır -eğer travma vardıysa- önce, olası ilgisiz olayın olduğu dereceye kadar travmatik bir karakteri yalnızca aşamalı olarak elde edebilir. Waite şöyle devam eder: "'gizil dönem'in görülmemiş bir şekildeki uzun müddeti –bireyler için ömür, toplum için ise bin yıllar- esnasında yineleme gerçekleşir (319). Bu yinelemenin "beden politikası"nı içeren bir şekilde "başka insanlar"da vuku bulduğu da anlaşılmalıdır. Böylece, "bazıları psikanalitik anlamda üstesinden gelirken, çoğu, bir biçimde, ya yoğun travmalarla ya da başka biçimlerde 'onu yeniden temsil eder'" (317-318). Kısaca, Atinalılar tıpkı Socrates'i tekrarlamak zorunda kaldıkları gibi, Oidipus'u, Antigone'yi ve siyasetin ayakta kalmasını sağlayan, politikanın gövdesini oluşturanlardan başka kimin suçu, travması varsa yinelemek zorundaydılar.

Freud'da da travma (tarifsiz bir suçluluğun sebebi olarak 'suç'), suçun önkoşulu olan neden ve sonucun doğrusal zamansallığı ve gerçekliğini aşar. Travma kavramı, kendisini travmanın Holocaust sonrası baskın kuramsallaştırmalarında sürdürür. Waite'nin yazdığı gibi:

> "Aynının Bengi-Dönüşü, bu şekilde, Shoshana Felman ve Dori Laub tarafından tanımlandığı üzere travmanın bir biçimidir: Yani, "başlangıcı, sonu, öncesi, süreci ve sonrası" olmayan bir olaydır. Bu kategorilerin yokluğu... onu, birine bağlanmış ilişkili deneyimler alanının, anlama, anlatma ve hakimiyet alanlarının dışarısında bırakır [1992,69]." (Waite-1996, 318)[8]

> Waite, her şeye karşın, Aynının Bengi-Dönüşü'nün Nietzsche için ne olmadığını söyleyerek devam eder: "Bazı dinsel vahiy veya varoluşsal deneyim, semiotiğin dışındadır. Hatta Aynının Bengi-dönüşü "sadece bir işaret"tir. Onun [Nietzsche'nin] burada söylemediği ama düşündüğü şey, bu biçimsel semiotik yapıda üst üste konulmasına/bindirilmesine ek olarak, *anlamlandırma pratiği* olarak bir işarettir." (Waite-1996, 328)

Kendisine gönderme yapan gösterenin bu çemberinde telaffuz edilmeyen şey "anlamlan-

6 Heidegger (Freiburg yaz dönemi 1937) 1986, 2 / 47: 79-80; Waite'den alıntılanmıştır, 1996, 11; vurgular Waite tarafından eklenmiştir. Alıntıdaki parantezler bana aittir.

7 A.g.e.

8 Elbette, Freud'un bu travma yorumuna eleştirel bakan travma kuramcıları da vardır. Örneğin, bkz., LaCapra 1994.

dırma pratiği"dir, sözcüğün ürettiği şeydir, anlamlandırmanın performatif işlevidir, (fiili) aynının (metaforik) bengi-Dönüşünün tutarsız bir şekilde el üstünde tutulması *için* güdülen maksattır.

Bu analiz, arzunun metaforik bir şekilde yerine getirilmesi tarafından etkilenmiş pratiğin, aynı arzunun gerçek anlamda yerine getirilmesini yasaklayan yasanın ayakta tutan şey olduğunu gösterir, bir harekette, yasaya tabi olan birisinin "sessiz onay"ını ortaya çıkarır, öyle ki yasa başkalaşır, öznenin kendi arzusuna dönüşür. Tüm bu beden politikalarının ardından, demokrasi, öznelerin yasaya özgür seçimleriyle itaat etmeleridir.

Peki, bu öznenin cinsiyeti nedir? Lou Andreas Salomé, "Göstermek için sıklıkla erkek çocuklar ve kız çocuklar arasındaki farkları kullanır", Biddy Martin'in ifadesiyle

> "...Kavramsal dünyadan çıkarılmış olandır. Onun için kadın, yalnızca bedensellik, görüngüsellik ya da imkansızlık değil, aynı zamanda bağlılık ve aşk figürüydü. Erkek çocuk babasının yerini almak için ona olan sevgisini bastırmaya zorlanırken, kız çocuk, mevcut olmayan bir ebeveyne aşık kalarak cinayet olmaksızın bir etik dahilinde eğilimini yüceltir." (1996, 21)[9]

Biddy Martin'in kaçınılması gereken büyük bir tuzak olarak yorumladığından, "yeni bir aşkıncılık riskinden ya da en azından var olan sosyal ilişkilerden ayrılmanın yeni biçimlerinden" kaçınmak için insan kız çocuğunun "*inkar edildiği*" ya da kız çocuğu öldür*me*yerek, "gitmesine izin verdiği için" "yok" olan ebeveyne olan aşkını sürdürüp sürdürmediğini bilme ihtiyacı hissediyor.

Ancak travmayı aslında, gerçekten, hakikaten travma saymayan ama travmanın, metaforik ve ötelenmiş olarak daima orada durduğunu kabul eden epistemolojik öncüle güvendiğimiz zaman bu tür şeyleri nasıl söyleriz? Böylece, biz, salt adcı bir şekilde ilerleyerek devam edebileceğimiz ve 'kız çocuk'un ebedi veresiyeli babayı kendi cinayetinin travması olarak tesis eden bir özne olduğu, 'erkek çocuk'un da onu daima ve daha şimdiden infaz edilen olarak inşa eden bir özne olduğu bir söylem ve bir özne oluşturmanın içerisinde yer almaktayız. Sonra birisi, kadının özgürleşmesinin, 'kehanet'in talebini, yani babanın kızı öldürmesini gerektirip gerektirmeyeceğini de merak edebilir. Ne farklı olacaktı? Antigone, kehanet talep etmeden kendisini öldürür: Lanet, yalnızca erkek çocukların üzerinde kalır, ancak yine de Antigone'ye de bulaşır çünkü Rousseau ve Fried'in bize öğrettiği üzere demokraside öznelerin tümü dişidir. Peki ya baba? Onun hakkında, yapabilir ya da yapmayabilir, sahip olacak ya da olmayacak, öldürmeye çalıştı ya da çalışmadı vb. dışında bir şey söylenemez.

9 Esasen burada işaret edilen Lou-Andreas Salomé'dir, 1928, 25.

Kaynakça

1. Austin, J. L. *How to Do Things with Words.* Ed. J. O. Urmson and Marina Sbisà. Cambridge: Harvard UP, 1975.
2. De Beauvoir, Simone. *The Second Sex.* Trans. H. M. Parshley. New York: Vintage, 1974.
3. Derrida, Jacques. *Dissemination.* Trans. Barbara Johnson. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
4. Felman, Shoshana and Dori Laub. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History.* New York: Routledge, 1992.
5. Fried, Michael. *Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot.* Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
6. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of History.* Trans. J. Sibree. New York: The Colonial P, 1899.
7. Heidegger, Martin. *Nietzsche's metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die Ewige Wiederkehr des Gleichen.* Ed. Marion Heinz. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.
8. Irigaray, Luce. *An Ethics of Sexual Difference.* Trans. Carolyn Burke and Gillian C. Gill. Ithaca, NY: Cornell UP, 1993.
9. Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel.* Ed. Allan Bloom. Trans. James H. Nichols, Jr. New York: Basic Books, 1980.
10. Krauss, Karl. "Unbefugte Psychologie." *Werkausgabe.* Vol. 4. Munich: Kösel Verlag, 1974.
11. Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis.* Trans. Alan Sheridan. Ed. Jacques-Alain Miller. New York: W. W. Norton & Company, 1981.
12. . *Livre VII. L'Éthique de la Psychanalyse 1959-1960.* Ed. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 1986.
13. . *Book VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960.* Trans. Dennis Porter. New York: W. W. Norton & Company, 1992.
14. LaCapra, Dominick. *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma.* Ithaca: Cornell UP, 1994.
15. Martin, Biddy. *Femininity played Straight: The Significance of Being Lesbian.* New York: Routledge, 1996.
16. Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente.* November 1882-Februar 1883. *Kritische Gesamtausgabe, Werke.* Ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1967ff.
17. Salomé, Lou-Andreas. "Was daraus folgt, dass es nicht die Frau gewesen ist, die den Vater totgeschlagen hat." *Almanach für das Jahr 1928.* Vienna: Internationaler Psychoanalytischer, 1928.
18. Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology.* Trans. Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press, 1966.
19. Sophocles. *Antigone.* Trans. Sir George Young. New York: Dover, 1993.
20. Waite, Geoff. *Nietzsche's Corps/e: Aesthetics, Politics, Prophecy, or, The Spectacular Technoculture of Everyday Life.* Durham: Duke UP, 1996.

Bir Okuma Deneyimi Olarak Jouissance: Lacan, Aktarım ve Edebiyat

Hivren Demir-Atay

Jacques Lacan'ın psikanaliz düşüncesiyle edebiyat arasında "manyetik bir çekim" olduğu görüşü, farklı okuma yordamlarına karşın, çoğunlukla Lacan'ın bilinçdışı ve dil arasında bulduğu yapısal benzerlikten hareket eder. Ellie Ragland-Sullivan'ın "Okur ve Metin Arasındaki Çekim: Lacancı Poetikaya Giriş" başlıklı yazısında dile getirdiği ve sonrasında Peter Brooks, Shoshana Felman, James Mellard, Ben Stoltfuz gibi psikanalitik edebiyat eleştirmenleri ve araştırmacıları tarafından açık ya da örtük olarak göndermede bulunulan bu manyetik çekim alanında yazarın ve okurun bilinçdışının izlerinin metinde dile gelişine ek olarak metin de tıpkı yazar ve okur gibi bir bilinçdışına sahiptir.[1] Metnin dinamik bir bilinçdışına sahip olduğu görüşü, okurun anlamın yaratılması sürecindeki aktif rolünden bağımsız değildir. Diğer bir deyişle, yazar artık metnin hakikatine hâkim bir özne, metinse okur tarafından çözümlenmeyi bekleyen bir nesne konumunda bulunmaz. Metinle okur arasındaki iletişim her şeyden önce bir karşılaşma, birbirlerini başkalaştırma potansiyeline sahip güçlü, zor, ama aynı zamanda haz veren bir deneyimdir. Roland Barthes'ın 1975 tarihli kitabı *Metnin Hazzı*'nda[2] bu deneyimi *jouissance* kavramı aracılığıyla dile getirişinden bu yana okuma, hem erotik boyutlarıyla, hem de okurun verili değer ve varsayımlarını yapıbozuma uğratan bir "kayboluş", bir "olanaksızlık" olarak çokça tartışılmıştır. Bu yazının amacı, sözü edilen kapsamlı tartışma alanı içinde Lacancı psikanaliz ve edebiyat arasındaki manyetik çekimin bir yönüne odaklanmak ve bir okuma deneyimi olarak *jouissance*'ın koşullarının Lacan'ın psikanaliz düşüncesi çerçevesinde nasıl oluştuğunu anlamaktır. Bu hedefle yazı, dilsel bir etkinlik olarak sembolik düzende tanımlanan edebiyatın ve okuma eyleminin imgeselle ve gerçekle kurduğu bağları, okumanın dönüştürücü gücüne ve Lacan'ın "aşk etkisi" olarak betimlediği "aktarım etkisi"ne odaklanarak tartışacaktır.

Özdeşleşmeden Başkalaşmaya Bilinçdışının Okuyan Öznesi

Jouissance, Lacan'ın tarzına ve amacına uygun olarak zaman içerisinde zevkten hazza, orgazmdan ölüme uzanan farklı anlamlar edinmiştir. *Metnin Hazzı*'nda kavramın çok seslilikle ilişkilendirildiğini ve erotik bir deneyim olarak tanımlandığını düşünürsek, Barthes'ın yorumladığı biçimiyle *jouissance*'ı aşk olgusunun narsisizmin ötesine geçtiği noktada anlamaya çalışmak yerinde olabilir. Barthes, okuru sapkın bir özne olarak tanımlarken, okuyan öznenin kendi benliğinden zevk almasına karşın aynı zamanda onu sürekli kaybetme arayışı içinde oluşuna vurgu yapar. Lacan'a göre zaten bölünmüş olan özne, Barthes'a göre okuma sırasında bir kez daha bölünür; çünkü özne okuduğu metinde kendini ararken aslında ona

1 Ellie Ragland-Sullivan, "The Magnetism between Reader and Text: Prolegomena to a Lacanian Poetics," Poetics 13 (Ekim 1984): 381-406; Peter Brooks, Psychoanalysis and Storytelling, Oxford ve Cambridge: Blackwell, 1994; Shoshana Felman, Jacques Lacan and the Adventure of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture, Cambridge ve London: Harvard University Press, 1987; James M. Melard, Using Lacan, Reading Fiction. Urbana ve Chicago: University of Illinois Press, 1991; Ben Stoltfuz. Lacan and Literature: Purloined Pretexts, Albany: State University of New York Press, 1996.

2 Roland Barthes, The Pleasure of the Text. Çev. Richard Miller. New York: Hill and Wang, 1992.

haz veren şey, söz sanatları, tekrarlar, metnin içindeki yarık ve çatlaklardır.[3] Okurun imgesel düzenden kaynaklanan narsisistik ben arayışı okuma boyunca sürse de bütünün yarattığı hayal kırıklığı arzu ve dürtü arasındaki gerilimi canlı tutar. Bütünden değil, parçalardan haz alan okur, "ideal"in ötesindeki şeyin izini sürmektedir. Nasıl Lacan'ın "aşkın olanaksızlığı" adını verdiği süreçte seven özne karşısındakini idealleştirip kendisinde olmayan şeyi onda ararken yaşadığı hayal kırıklığıyla yüzleşiyorsa,[4] okuyan özne de metinde aradığı şeyi bulmanın olanaksızlığıyla yüzleşir. İdealleştirilen şeyden geriye kalan küçük nesne *a*, aşkın ve okumanın etrafında dönüp durduğu bir artık olarak *jouissance* deneyiminin zeminini hazırlar.

Arzulanmak için arzulayan öznenin tatmin edilemeyen arzusu sembolik düzendeki bölünmüşlüğünden kaynaklanır. Öznenin imgesel düzende bütünlüklü bir ben olarak yaşadığı yanılsama, sembolik düzende yerini bilinçdışının öznesine bırakır. Ötekinin söylemiyle kurulan bir bilinçdışına sahip olan bu özne, kendisi hakkında konuştuğunda hakkında konuştuğu şey kendisi olmayan bir öznedir.[5] Lacan, hem Saussure'ün S/s (Gösterilen/gösteren) algoritmasını ters çevirerek, hem de Göstereni büyük (S), gösterileni ise küçük harfle (s) yazarak, konuşan öznenin sembolik düzendeki gösterenler zincirinde sürekli yer değiştiren, dış-merkezli (*ex-centric*), etrafındaki gerçekliğe yabancılaşmış öznelliğini vurgular. 1972-73 tarihli yirminci seminerinde aynı algoritmayı bu kez yazılı olan ve onun okunuşu arasındaki bölünmüşlüğü göstermek için kullanır. Lacan'a göre, "yazılan şey anlaşılmayacaktır".[6] Lacan, James Joyce'un yapıtlarında gösterenlerin bir araya gelmesiyle oluşan metnin anlaşılmasının, en az bir analistin analiz sırasında okumak zorunda olduğu sürçmelerin anlaşılması kadar güç olduğunu söyler. Analitik söylemin temel sorunsalı, dile gelen gösterenlerin her zaman işaret ettikleri şeylerden farklı biçimde okunması gereğidir. Bu nedenle de analist, bilinçdışının öznesi olarak okumayı "bildiği varsayılan" öznedir. Analitik süreçte analizden geçen özne, analisti bu varsayımla, yani kendisine sunulan metni okumayı bildiğine duyduğa inançla idealleştirir. Oysa analistin okuması, analiz edilenin anlattığı öykünün "ötesinde" bir okumadır ki böyle bir okuma ancak dürtünün arzunun önüne geçmesiyle olanaklı hâle gelir.[7] Dürtünün bu sürece nasıl dahil olduğunu anlamak için sembolik düzenle ilişkisini irdelemek yerinde olacaktır.

İmgesel düzende bir Öteki olarak annede bulunan ideal bütünlüğe ilişkin yanılsama, analiz sırasında analistin bir Öteki olarak algılanmasıyla kendini gösterirken, sembolik düzendeki bir sapma bu yanılsamaya da müdahale eder. Lacan dürtüyü sembolizasyon sırasında dışarıda kalan cinsel içgüdü olarak tanımlar. Buna göre cinsel enerji, süperegonun ya da Öteki'nin etkisiyle sembolik düzende bir yüceltme sürecinden geçerek toplumsal olarak kabul gören etkinliklere aktarılır. Bu süreçte Öteki, dürtünün ayrılmaz bir parçası olurken, dürtü, sembolizasyonun dışında kaldığı için süperegonun ve toplumsalın kanununu çiğneyen bir sınır tanımaz olarak belirir.

Dürtünün kanun tanımazlığı onu arzudan ayıran temel özelliktir. Arzu, bitimsiz bir tatminsizlikle aşkı ararken, dürtü, kanunları çiğneyerek tatmine ulaşır. Ortaya çıkan şey, "öte-

3 Roland Barthes, The Pleasure of the Text, s. 10-14

4 Jacques Lacan, On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge: Book XX, Çev. Bruce Fink, New York ve London: W.W.Norton & Company, 1999, s. 6

5 Jacques Lacan, "The Instance of the Letter in the Unconscious, or Reason Since Freud," Écrits. Çev. Bruce Fink. New York ve London: W. W. Norton & Company, 2006, s. 430

6 Jacques Lacan, On Feminine Sexuality, s. 34

7 A.g.y., s. 36-37

den gelen" cinsel işaretlerin bedende bıraktığı izlerdir.[8] Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde* başlıklı kitabında tartıştığı ölüm içgüdüsüne benzer biçimde "öteden gelen" bu işaretler, organik olmayan bedenle onun yeniden üreten tohumlarının birbirinden ayrılmazlığı sonucu ölümün yaşamla beraber taşınmasından kaynaklanır. Ölümün yaşamla birlikteliği, bedenin *jouissance*'ının tek kaynağının üretici tohumlar olmadığını gösterir. Aşkın kaynağı "bir" olmak arzusuysa, bu bütünleşmiş bedenin altında Lacan'ın küçük nesne *a* adını verdiği bir parçacık vardır ki bu, dürtünün ulaştığı doyumun kaynağıdır. Dürtü, küçük nesne *a* etrafında dönüp dururken onu fetişleştirerek bir haz nesnesine dönüştürür. Bütünlüklü, "ideal" bir aşkın olanaksızlığına karşın, kendiliğinden eksik olan küçük nesne *a* bir olanak olarak belirir ve dürtü, süperegoyu ve Ötekini dinlemeksizin bu nesne etrafında dönüp durur.[9] Renata Salecl *Aşkın ve Nefretin Sapkın Biçimleri* başlıklı kitabında dürtünün bu özelliğini sapkının konumuyla ilişkilendirirken Barthes'ın "sapkın" bir özne olarak betimlediği okurun *jouissance* deneyimine ilişkin önemli bir ipucu sunar. Salecl, sapkın bir özne gibi parçacıkların etrafında dönüp duran dürtünün bu sırada özdeşleşme ilkesinden uzaklaştığını öne sürer. Salecl'in Lacan okumasına göre, "Arzu öznesi özdeşleşme öznesidir: Sürekli olarak sembolik evrende tutunabileceği destek noktaları, özdeşleşebileceği ideal özneler arar ve bu yolla bir kimlik edinir. Dürtü düzleminde ise artık bir özdeşleşmeden söz edilemez; orada yalnızca *jouissance* vardır."[10] Bir anlamda, arzu haz ilkesiyle hareket ederken, dürtü bu ilkenin "ötesine" geçer. Barthes'ın tanımladığı sapkın okur da metnin bütününde değil, erotik yarıklarında doyuma ulaşırken metinle özdeşleşme arayışı sona erer.

Edebiyat metinlerinin karakterlerle ya da kimi zaman yazarla özdeşleşme arayışıyla okunması ya da böylesi bir özdeşleşmeyle sonuçlanması az görülen bir durum değildir. Bunun doğal bir beklenti olduğu da öne sürülebilir. Ancak edebiyatın dönüştürücü etkisi, özdeşleşmedeki tek sesliliğin yerini çok sesliliğe bırakmasıyla olanaklı hâle gelir. Paul Ricoeur'ün Joël Roman'la yaptığı bir söyleşide dile getirdiği gibi, "Okur, edebiyat örneğinde görüldüğü üzere, bir metnin kendisindeki yansımalarını izlediğinde, bir karakter ya da kahraman tarafından sunulan modele göre kendisini bazı varoluş olasılıkları içinde bulur; fakat aynı zamanda dönüşmüştür; okuma eylemi sırasında öteki olmak, en az okurun kendisini tanıması kadar önemlidir."[11] Okuma sırasında başkalaşmanın gerektirdiği diyalojik metin-okur ilişkisi, Lacancı psikanalizde gerçekle karşılaşan analistin, bildiği varsayılan özne konumundan feragat edişiyle kurulan analist-analizan ilişkisindeki diyalojik etkileşime benzer bir biçimde kurulur. Söz konusu feragatin dayandığı "gerçek" karşılaşmayı Lacan, birçok psikanalitik edebiyat eleştirmenine okuma sorunsalı çerçevesinde ilham vermiş olan "aktarım" kavramı aracılığıyla açıklar.

Okumanın "Aşk Etkisi" ve Bir Duyumsama Olarak Anlam

Lacan'ın kuramı çerçevesinde, okurken başkalaşmanın olanağı, haz ilkesine olan eğilimin gerçeklik ilkesinin müdahalesiyle dengelendiği sembolik düzende haz ilkesinin ötesine geçen dürtü sayesinde açığa çıkar. Toplumsal düzlemde kabul gören bir eylem olarak okumak, narsisistik bir özdeşleşme arayışıyla başlasa bile "ideal" bir okuma doygunluğuna ulaşılamaması, okurun beklenti ve varsayımlarını sarsıntıya uğratan bir deneyimle hazzı bütünde değil, parçada bulan *jouissance*'la sonuçlanır. Bu deneyim, bir karşılaşmaya dayandığından sadece okur değil, metin de dönüşür. Metin artık anlamının deşifre edilmesini bekleyen

8 A.g.y., s. 5

9 A.g.y., s. 4-6

10 Renata Salecl, (Per)Versions of Love and Hate, London ve New York: Verso, 1998, s. 51

11 Paul Ricoeur, "World of the Text, World of the Reader." Joël Roman'la Söyleşi. A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination. Der. Mario J. Valdés. Toronto ve Buffalo: University of Toronto Press, 1991, s. 494

sabit bir nesne değildir; bilinçdışının dilini konuşan bir özne olarak o da okuma etkinliğine katılır. Metin anlamın bilgisine, okursa okumanın bilgisine yabancıdır; çünkü haz ilkesinin ötesinde gerçekleşen bu karşılaşma, sürekli elden kaçan bir karşılaşmadır. Lacan'ın Aristo'dan ödünç alarak *tuché* adını verdiği bu karşılaşma aslında gerçekle karşılaşmadır ki kavram bizi tekrar bölünmüş özneye götürür. Bölünmüş özne ve sürekli elden kayıp giden bu karşılaşma, psikanaliz ve edebiyat arasındaki manyetik çekim alanının nasıl bir olanaksızlık zemini üzerine kurulduğunu gösterecektir.

Freud *Haz İlkesinin Ötesinde* başlıklı çalışmasında haz vermeyen deneyimlerin takıntısal bir biçimde tekrar edişini bastırma mekanizmasındaki başarısızlıkla açıklarken,[12] Lacan 1973 tarihli on birinci seminerinde bu deneyimi "gerçekle karşılaşma" olarak tanımlar. Analizanın geçmiş deneyimlerini bilinçdışı bir hamleyle şimdiki zamana, yani analize taşıması ve analisti söz konusu deneyimin aktörlerinden biri yerine koyması olarak tanımlanabilecek aktarımı, böyle bir tekrar alanı olarak yorumlayarak aktarımda gerçeğin "elden kaçan bir karşılaşma" işlevine sahip olduğunu söyler. Lacan'ın, *tuché* kavramına ek olarak *fort-da* oyunuyla açıkladığı bu karşılaşma, özellikle travma durumunda görülen türden bir görünmegözden kaybolma hâlidir ve aslında öznenin içinde şekillendiği boşlukla yakından ilişkilidir. Buna göre, sembolik düzende kurulan ve bir gösteren olarak sürekli yer değiştiren öznenin nesnelerle ilişkisi zaten bir türden yokluğa dayanmaktadır.[13] Bu nedenle Freud'un aksine, Lacan'a göre iğdiş edilme korkusu psikanaliz için bir açmaz değildir. Freud, "Sonlandırılabilir ve Sonlandırılamaz Analiz" (1937) başlıklı yazısında psikanalizi, eğitim ve yönetimle beraber, "olanaksız" bir uğraşı olarak belirlemekle kalmamış, iğdiş kompleksini psikanalizin olanaksızlığının en önemli nedenleri arasında görmüştür. Freud'a göre, erkeklerde iğdiş edilme korkusu, kadınlarda ise erkek cinsel organına sahip olma arzusu üstesinden gelmesi en zor sorunlar arasında yer alır; çünkü erkeklerde analist, bir aktarım süreciyle babanın konumunu alan biri olarak analizanın sürekli analize direnç göstermesine neden olurken, kadınların duyumsadığı "eksiklik", depresyon derecesine varan, bu nedenle de analize ket vuran yoğun bir umutsuzluk duygusu doğurur.[14] Lacan ise iğdiş kompleksini psikanalizin olanaksızlığının bir nedeni değil, aracı ve etkisi olarak değerlendirir. Lacan'a göre "Psikanaliz, öznenin kendini arzu olarak deneyimlediği bu merkezi eksikle ilgilenir."[15] Analistin analizan tarafından "bildiği varsayılan özne" olarak algılanması, idealleştirilmesinin en önemli etkilerinden biri olarak olumlu bir aktarım süreciyle sonuçlanır. Diğer bir deyişle, Freud iğdiş kompleksinin yarattığı korku ve umutsuzluğa bağlı olanaksızlığı tartışırken, Lacan, bu kompleksin doğurduğu idealleştirme sürecine odaklanarak kendinde olmayan şeyi analistte bulacağını varsayan bölünmüş öznenin, karşısındakini, onun da eksik ve bölünmüş bir özne olduğunu fark etmeksizin arzuladığını öne sürer. İşte bu noktada Lacan'ın bir "aşk etkisi" olarak tanımladığı aktarım kaçınılmazdır.

12 Sigmund Freud, Beyond the Pleasure Principle. Çev. James Strachey. New York ve London: W.W.Norton & Company. Freud, haz ilkesine olan eğilimin, benin kendini koruma içgüdüsünden kaynaklanan gerçeklik içgüdüsüyle dengelendiğini, bunun tatmin arzusunun ertelenmesi şeklinde kendini gösterdiğini söyler. Haz vermeyen deneyimlerin, özellikle travmatik nevroz durumunda takıntısal bir biçimde tekrar tekrar hatırlanması ise bunların yeterince bastırılamadığını gösterir. Freud'un bu durumu cansız yaşama dönme içgüdüsü olarak tanımladığı ölüm içgüdüsüne bağlaması ise Lacan'ın "gerçekle karşılaşma" dediği şeyin bütünüyle dışında değildir. Her ikisinde de haz ilkesinin ötesinde olan şey, organik olmayanla ilişki kurar.

13 Jacques Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: Book XI, Çev. Alan Sheridan. New York ve London: W. W. Norton & Company, 1978, s. 55.-63.

14 Sigmund Freud, "Analysis Terminable and Interminable," The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Çev. James Strachey, 23.Cilt, s. 252.

15 Jacques Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, s. 265.

"Bildiği varsayılan özne neredeyse, aktarım da oradadır" der Lacan.[16] Ne var ki, analistin bilgisi "varsayılan" bir bilgi olduğundan psikanaliz burada da bir olanaksızlık olarak belirir. Lacan'ın bu olanaksızlıkta yakaladığı olanak ise edebiyatla psikanalizi aktarım kavramı etrafında buluşturur. Buna göre analist, Alkibiades'in aşkını reddeden Sokrat gibi, "bildiği varsayılan özne" konumundan feragat edip kendisini analizana bir boşluk olarak sunmalıdır.[17] Bu feragatle ortaya çıkacak olanak, analizanın analisti idealleştirmesini ve onunla özdeşleşmesini engelleyecektir. Aşk etkisi olarak aktarım bir arzunun sonucu olduğundan analistin arzusu yönünü değiştirip dürtünün yolunu açmalıdır. Analist bir arzu nesnesi olmaktan çıktığında, analizanı, bakışı, sesi, kokusu ve gülüşüyle, yani kırıntılarla, ötekinin *jouissance*'ını yaratarak etkiler. Bildiği varsayılan öznenin karşısındakine iletmesi beklenen mesajın ya da daha genel olarak anlamın yerini, öznelerin birlikte yarattıkları bir duyumsama olarak anlam alır.

Lacan'ın on birinci seminerinde "anlamsızlık olarak anlam" biçiminde tanımladığı bu duyumsama[18], psikanalitik yorumlamada iletilen şeyin bir çekirdek (*kern*), yani psikanalizden geçenin bilinçdışında zaten olmakta olan bir şey olduğunu anlatmaya çalışır. Lacan, 1955'te verdiği ve 1956'da yayımlanan, Poe'nun "Çalınan Mektup" öyküsü üzerine seminerinde okunan şeyin rahatlıkla dile gelen bir anlamdan çok bilinçdışına ait bir çekirdek olduğunu "göstermeden gösterme" kavramıyla anlattığında edebiyat ve psikanaliz arasındaki manyetik çekime okuma odaklı bir yaklaşım getirmişti. Bu seminerde Lacan, öyküdeki mektubun "saf gösteren" olarak sürekli yer değiştirmesinden ve öteki karakterlerin öznelliklerinin mektubun konumuna göre belirlenmesinden hareket ederek öznenin sembolik düzende kurulduğunu göstermeyi amaçlasa da öykünün aynı zamanda okuma etkinliğini dramatize etmesi, Lacan'ı da seminerinde okuma sorunsalıyla ilgilenmeye itmiştir.

Aşırılan Mektuplar

Dupin'in maceralarını konu edinen dedektif öyküleri serisinin üçüncüsü ve sonuncusu olan "Çalman Mektup", Paris polisinin "basit" ama "tuhaf" bir olayın çözümü için Dupin'den yardım istemesiyle başlar. Lacan'ın "Kraliçe" adını verdiği soylu kişinin odasından aşırılan mektubu aşıran kişinin kimliği de, bu kişinin mektubu hâlâ elinde tuttuğu da bilinmektedir. Mektubun niteliği ve hırsızın "şimdilik" sessiz oluşu Paris polisinin bu çıkarımları yapmasını kolaylaştırmıştır. Üçüncü kişilerce okunması hâlinde mektubun kraliyet ailesine büyük bir zarar vereceği bilindiğinden mektubu elinde tutanın güç kazandığı açıktır. Komiser G'nin Dupin'e anlattıklarına göre, kraliyet ailesinin önemli şahsiyeti mektuba göz atarken Lacan'ın "Kral" adını verdiği öteki önemli şahsiyetin içeri girmesiyle telaşlanmış ve mektubu adresi üste gelecek şekilde masanın üzerine koymuştur. O anda odaya giren ve bu telaşı sezen Bakan D. mektubun önemini fark etmiş, Kraliçe'nin gözü önünde mektubu aşırmıştır. Paris polisi, Bakan D.'nin kaldığı oteli aylarca aramış, kullandığı odaların altını üstüne getirdiği hâlde mektubu bulamamıştır. Dupin ise "tek mi çift mi" oyununda sürekli başarılı olan bir çocuğun "kendi zekasını rakibininkiyle özdeşleştirme" tekniğini kullanarak Bakan D.'nin mektubu gizli saklı köşelerdense açıkta bir yere koyacağını sezmiş ve küçük çaplı bir planla mektubu bulmuştur. Dupin'e göre Komiser'in hatası, karşısındakinin zekasını iyi tartamamasıdır: ". . . yöntem doğruydu ve iyi uygulanmıştı. Tek kusuru yanlış vakaya ve yanlış adama karşı uygulanmış olmasıydı. Bazı dâhice fikirler Komiser için bir tür Procrustes yatağı gibidir; planlarını buraya zorla uydurmaya çalışır. Ama düşünce şekli bazen elindeki vakaya

16 A.g.y., s. 232

17 Jacques Lacan, Le transfert: Le Séminaire VIII. Paris: Éditions du Seuil, 1991, s. 222.

18 Jacques Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, s. 250.

göre fazla derin ya da fazla yüzeysel olduğu için hata yapar."[19] Konuya bu yöntemle yaklaştığında Dupin, Bakan D.'nin, dehası gereği, mektubu kullanmak istiyorsa elinin altında bulunduracağını ve polisin aradığını bildiğinden mektubu gizlemeyeceğini anlar. Nitekim, Bakan D.'ye fark ettirmeden rahatça etrafı gözetleyebileceği yeşil camlı gözlüğünü takıp onu ziyarete gittiğinde, şöminenin hemen altındaki pirinç topuza asılı kartvizit kutusu içinde önemsiz bir kâğıt izlenimi uyandıran mektubu buruşmuş ve yıpranmış hâlde görür. Masanın üzerinde bıraktığı enfiye kutusunu alma bahanesiyle ertesi gün odaya tekrar geldiğinde, D.'nin dışarıdaki gürültüyü merak ederek pencereden bakmasından yararlanır ve mektubu başka bir mektupla değiştirir. Dupin, mektubu aşırmakla kalmaz, aynı zamanda sahte mektuba iki kardeş arasında geçen bir öç alma öyküsü olan Atréé'den bir alıntı yazarak, geçmişe dayanan bir çekişme için Bakan D'yle hesaplaşır.

Bu ödeşmeyle beraber mektubun Dupin tarafından aşırılma sahnesi, Bakan D.'nin mektubu Kraliçe'den aşırdığı sahneyi aynen tekrar etmiş olur. Her iki sahnede de mektup, içeriğinden bağımsız olarak bir iktidar mücadelesinin aracı hâline gelmiştir. Lacan, mektubun bu işlevine odaklanarak öyküdeki karakterlerin birer özne olarak mektubun yerine göre konumlandıklarını öne sürer. Buna göre, mektubun temsil ettiği "sembolik" anlamın bir sahneden ötekine yer değiştirmesiyle beraber karakterler de farklı roller üstlenmiştir. Lacan, bir taraftan mektubun bu sembolik gücünün öznenin sembolik düzende kuruluşunu dramatize ettiğini söylerken, öte yandan bir "gösteren" olarak mektubun sürekli yer değiştirmesini birbirinin tekrarı niteliğindeki iki sahneyle ilişkilendirip takıntısal bir biçimde tekrarlanan şeyin aslında bu yer değiştirmeye bağlı olduğunu öne sürer. Bir başka deyişle, Freud'un her şeyin haz ilkesiyle işlemediği ve bastırma mekanizmasının ısrarla başarısız olduğu durumlar olabileceği yönündeki gözleminden hareket eden Lacan'a göre, istemdışı tekrar, aslında bilinçdışının dış-merkezli öznesinin kendisini sembolik düzende ifade etme mücadelesidir; çünkü "bilinçdışı, Ötekinin söylemidir."[20]

Lacan, Poe'nun öyküsünde mektubun, gösterenin özne tarafından arzulanmasının bir temsili olduğunu düşünür. Bu durumda mektubun sürekli yer değiştirmesi, arzunun tatmin edilmesinin olanaksızlığını gösterir. Lacan'ın, mektubu arzulanan bir gösteren olarak tanımlaması, yalnızca öyküdeki öznelerle varoluşsal söylemleri arasındaki bölünmüşlüğe değil, aynı zamanda bir okuma sorunsalına da işaret eder. Öyküde okuma sorunsalı anlatı içindeki anlatıyla kendini gösterir. Komiser, Kraliçe'nin anlattıklarını Dupin'e anlatır; Dupin, Bakan D.'ye onun Kraliçe'ye yaptığını yapar; son olarak da bunu nasıl yaptığım anlatır. Çalınan mektup ait olduğu yere dönmüştür; ancak bu kez "Çalınan Mektup" bir gösteren olarak gösterenler zincirinde yol almaya başlar. Lacan, Dupin'den, okur ikisinden birden mektubu aşırır. Ne var ki okur, Bakan D.'nin odasındaki şömine gibi bir boşluktur aslında. Pirinç topuza asılı kartvizit kutusunun iğreti duruşu, yalnızca mektubun her an çalınmaya hazır oluşunu değil, adeta bir yok oluş olarak var olan okuru da temsil eder. Ne de olsa okuma, dedektif Dupin'in ya da "tek mi çift mi" oynayan çocuğun okumasında olduğu gibi bir "şans", bir *tuché*'dir; az sonra kaybedilecek bir karşılaşmadır.

Seminerinin sonlarına doğru Lacan, "Artık hiçbir göstereni olmayan bir gösterenden geriye ne kalır?"[21] diye sorduğunda kastettiği şey, mektubun ancak bekletildiğinde, sonradan kullanılmak üzere elde tutulduğunda bir "anlam" ifade edecek olmasıdır. Bu anlamsa ancak

19 Edgar Allan Poe, "Çalınan Mektup", Bütün Hikâyeleri, Çev. Dost Körpe, İstanbul: İthaki Yayınları, 2002, s. 602

20 Jacques Lacan, "Seminar on 'The Purloined Letter'", Écrits, Çev., Héloïse Fink ve Russell Grigg'in yardımıyla Bruce Fink, New York ve London: W. W. Norton & Company, 2006, s. 10.

21 A.g.y., s. 28.

bilinçdışının okumasıyla üretilir. Tam da bu yüzden mektup anlamsızdır. "Bir mektup daima adresine ulaşıyorsa"[22] bunun nedeni, Barbara Johnson'ın ifadesiyle, "mektubun adresinin okunduğu yer" olmasıdır.[23] Okurun ve metnin birbirlerini dönüştürmesinin olanağı, anlamın keşfinde değil, bir etki olarak duyumsanmasındadır. Shoshana Felman, göstereni olmayan gösterenden geriye kalan şeyi *Jacques Lacan ve İçgörünün Serüveni* başlıklı kitabında şöyle özetler: ". . . okuna*bilen*, hatta belki de okunması *gereken* şey, yalnızca anlam değil, anlamın eksikliğidir; anlam sadece bilinçte değil, hatta asıl onun yarıklarında yatar; gösterense, işaret ettiği şey bilinmese de, yarattığı etkiyle çözümlenebilir. . ."[24]

*

Lacan'ın psikanaliz düşüncesinin edebiyat eleştirisinde güçlü bir etki yaratmasında, Freud gibi onun da kuramlarını geliştirirken edebiyata sıklıkla başvurmasının büyük payı olduğu açıktır. Dahası, Lacan'ın edebiyat okumaları edebiyatla psikanalizin zaten birbirleri tarafından içerilen alanlar olduğunu gösteriyor. Bu yazı, Lacan'ın edebiyat alanında açtığı düşünce üretici yolların çokluğu ve bu yolların birbirleriyle kesişerek yarattıkları yoğunluk içinde bir noktaya, okuma sorunsalına odaklanırken, okumanın neden bir "yanıt" değil, bir "soru" olması gerektiğini tartışmaya çalıştı. Sonuç olarak, Lacan'ın psikanalizi bir okuma etkinliği olarak görmesi ve bu etkinliğe şifre çözümünün ötesinde bir okuma boyutu kazandırması, edebi okuma kuramlarına da radikal bir bakış açısı getirmiştir. Bir okuma deneyimi olarak *jouissance*, edebiyatın dönüştürücü etkisini açığa çıkarır. Maurice Blanchot "okumaya yönelen en büyük tehdit, okumayı bilmektir"[25] diyor. Gerçekten de okuma, kendilik vurgusuyla belirlenmiş bütünlüklü yapıların yerini izlere bırakmasıyla gerçekleşen bir karşılaşma, bir "olay"dır.

22 A.g.y., s. 30.

23 Barbara Johnson, "The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida." The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading. Der. John P. Muller ve William J. Richardson, Baltimore ve London: The Johns Hopkins University Press, 1988, s. 248

24 Shoshana Felman, Jacques Lacan and the Adventure of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture. Cambridge ve London: Harvard University Press, 1987, s. 45.

25 Maurice Blanchot, "Communication", The Space of Literature. Çev. Ann Smock. Lincoln ve London: University of Nebraska Press, 1982, s. 198.

Ses Vecd Ve Cezbe

Ertan Arslansoy

> "Puisqu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre pour opérer le Jugement Dernier. Du moins, est-ce moi qui l'énonce ainsi. Ceci veut dire qu'il y a quelque chose dont nous ne pouvons jouir. Appelons ça la jouissance de Dieu."[1].

Kendimizde kendimizden ne buluyoruz? Freud ne buldu? Bulunan o şey ne? Bulmak, hasıl olmak, var olmak, vücut bulmak anlamlarına gelen "vecd" nedir? Vecd sadece bir sesten mi ibaret? Bir sesten daha fazlası olmak nedir? Duyulan o ses ölen babanın sesiyse acaba bu ölüm gerçek mi?

İbni Arabi *"yazdığım ve yazmakta olduğum her şey ilahi bir yazdırma, rabbani veya ruhuma yapılan bir üflemedir."* derken bu "üfleyen" sıfatlı varlık psikanalizde Tanrı olarak var mı? Ya da Tanrı'nın var olduğunu söyleyen düşünce, onun yaratırken ne tür bir zevke sahip olabileceğini hayal ediyor?

İslam'da, duyulan bir sesle imana gelme hadisesi üzerine düşünürken bu sesin nerden geldiğini sorgulamak yasaklanmış gibidir. Bu ses Allah'ın sesi midir? Allah bir seste mi vücut bulmuştur? Bildiğimiz o sesin sonradan ayet ayet çoğalmış olmasıdır. Hira dağında duyulan o ilk emreden ses, ezan sesi, Ömer'in Muhammed'i öldürmeye giderken eniştesinin evinde duymasıyla onu imana getiren Kur'an sesi. Bir rehber niteliğindeki bu ses bir emri çoğaltacaktır. Bütün bu emirler "elif lam mim", noktalar ve işaretlerle vücut bulurlar. Oysa Kur'an'da ses yoktur. Kur'an sessiz harflerden oluşur.

Kur'an'da Allah'ın konuşma niteliğine sahip olduğunu gösteren çok sayıda âyetten birinde şöyle der : "Deniz mürekkep olsa, tükenmeden önce deniz tükenir" (el-Kehf, 18/109), ama Kur'an'da ses yoktur. Lacan'ın diliyle söylersek Kur'an'da "manque à être" (eksik olmak) ya da bir kelime oyunu yaparsak "manque la lettre" (eksik harf) sestir. Ses yoktur. Sessizlik de yoktur. Harflerin tek başlarına sesleri yoktur. Ümmi'dirler yani sessizlerdir. Oradadırlar ama sessiz dururlar yine de bir sessizliği değil tam tersi bir sesi çağırmaktadırlar. Allah sesi kullarından beklemektedir. Bu sesler Allah tarafından işitilecektir. Aslında Kur'an'daki tek ses kelamullah'tır. Allah'ın sözüdür. Mütezile mezhebine göre, Allah konuşan bir varlıktır yani "mütekellim"dir: Harflere, bu harflerden meydana gelen kelime ve cümleleri tertiplemeye muhtaç olmadan konuşur. Harflerden bir öncesidir ve harflerden bir sonrakini oluşturur. Konuşur ama harflerle değil. Bu tanım akla hemen Lacan'ın signifie tanımını getiriyor. Bir söylemin sahibi olmayan Büyük Başkası, bir söyleme ihtiyaç duymaksızın dünyadan biri aracılığıyla konuşur. Bu konuşmayı Kafka, yasa adına, harflerle yaparken, Bergman, Büyük Başkası'nı sessizlikle konuşmuştur. Bu harfsiz konuşma içinde kendini var eden, orada

1 Jacques Lacan'ın 13 Ocak 1976 tarihli Seminerden- "Mahşeri yapacak Başkasının bir Başkası yoktur. Bu demektir ki keyif alamayacağımız bir şeyler vardır. Ona Tanrının jouissance'ı diyelim."

bir kitapta, bir ayette harflerin içinde bulunan Allah mütekellimdir ve asla dilsiz olmadığı üzerine vurgular yapılmıştır. Peki bu kelam hangi kelamdır? Bu kelam Lacan'ın libido ve signifier'nin amalgamı olduğunu söylediği, ayrıca dil ve jouissance'ı derin bir ayrıma getiren "lalangue"dır. Allah dil'siz değildir ve aynı zamanda bir dili (*la langue/ veya Parole ayrımından bahsedilebilir)* yoktur. Kendisinin bir sıfatı olan kelâmla mütekellimdir. İslam'ın tanrısı bir kelamla yeryüzüne kendini (yeniden) duyurmuş ve bir kelamla bu evren üzerinde egemenliğini sürdürecektir.

İslam için Allah'ın Muhammed'le konuşması her şeyin başlangıcıdır. Bu kutsal vahiy ya da tezahür sonsuz çoğalacaktır. Bu yazıda sık sık hatırlamamız gereken Lacan'ın Tanrı'yı ölmüş kabul etmediği hatta onun bilinçdışının kendisi olduğu üzerine ısrarıdır. Lacan bilinçdışının Gerçek olduğu, ortada olduğu ve Tanrı olduğu şeklindeki yorumlarını yaparken özne için "parlêtre" (mütekellim-konuşan varlık) der. Tasavvuf Lacan'ın özne için kullandığı bu deyimi Allah için kullanırken öznenin konuşmasını sıfır düzeyde Allah'ın adlarını zikretmesi olarak almaktadır. Allah emreder. Oku diye emreder. Yara-dan için kul "mütekellim" Arapça'da birinci tekil şahıs yani ego'dur. Kelamcılara göre Allah'ın "kelam" sıfatı ile nitelenmesi zorunludur, çünkü kelam bir olgunluk, kemal niteliğidir. Bu nedenle Allah'ın "kelâm" sıfatı ile nitelenmesi zorunludur. Kur'an'da Allah'ın bir insanla üç şekilde konuştuğu bildirilmiştir. Bu konuşmaların birincisi ilham anlamında vahiy, ikincisi bir perde arkasından, üçüncüsü de bir elçi yani melek aracılığıyla konuşmasıdır.

Tarikat ayinlerinde kendinden geçip Hu çekenlerin, bu sesi Allah'ın sesine benzettiklerine tanık oluruz. Bu sesle vecde gelir, onu çağırırlar. Bu ses kulların hançeresinde yankılanmaktadır. Bu zikirlere mutasavvıflar açısından bakacak olursak mesela tasavvuf büyüklerinden Erzurumlu İbrahim Hakkı "irfan yolunda yürüyen kimse, üç konaktan geçer: Fena alemi, cezbe alemi, kabza alemi. Fena aleminde La ilahe İllallah kelimesine devam eder. Cezbe aleminde Allah, Allah diye zikreder. Kabza aleminde Hû, Hû diye zikretmelidir. Çünkü La ilahe İllallah kalpleri açıcı, Allah ismi celili ruhları açıcı, Hû ise sırları açıcıdır." der.[2]

İşte burada Lacan'ın üç evresini düşünmemek elde değil. Varlığını yitirdiği için ilk evre fena alemi yokluk alemidir. Bu evre Lacan'ın "Hayali Olan" dediği evre olarak alınabilir. Babanın Adı'nın başka bir deyişle Yasa'nın henüz olmadığı, dışlandığı bir evredir. Cahiliye dönemi tekrar sahneye konmaktadır. Bir bakıma özne biyolojisini burada terk etmek ve arzuya geçmek üzeredir. Bu evreyi babanın versiyonu anlamına gelen bir söz oyunuyla pereversion –sapıklık olarak tanımlayabilir. Lacan metinlerinde nevrotik arzu ile yasa arasındaki çatışmayı temsil ederken sapık bu yasayı Babanın Adı'nı ya da Babanın Hayır dediğini çok iyi bilir. Böylece keyif alınmamasını emreden hükmü bilen mürid "La ilahe İllallah" diyerek tövbe edip diğer evre olan Cezbe alemine geçer. Cezbeyi birazdan anlatacağız. Sembolik olan cezbede mürid Allah ile karşılaşır ve Allah'ın adını zikrederken Hû ile açılır. Bu belirsiz açılış birçok bakımdan Lacan'daki Reel evresine benziyor. Bu açılış bir yoruma göre ölüm, bir yoruma göre de bilinçdışı düzeyde bir zaman anlayışını temsil eden sonsuzluktur. Allah'ın adını zikreden sonsuza gönderilir, artık sonsuzun alanındadır. Lacan'da bu tür bir nirvana başlarda anne ile özdeşleşmenin bir tekrarı iken sonradan jouissance'ın ölümcül etkisiyle bir "sahip olmama" haline bürünmüştür. Lacan burada Freud'dan farklı olarak Thanatos'u jouissance'm içine depolayıp kastrasyonu çoğaltan bir evreyi tanımlamaya çalışıyor. İşte bu tanımın içinde kıyamet ve Allah'ın jouissance'ı telaffuz edilebilir.

Allah'ın adını tekrar tekrar anmaktan oluşan zikir ayinlerine daha doğrusu zikirlerin niyetine geri dönelim. Kur'an'a göre Hayatın Tamamı Zikirdir. (Ahzab 41-42) ilk başta Kur'an'ın

2 Lacan The Ethics of Psychoanalysis, 22 The Demand for Happiness and the Promise of Analysis, syf. 361.

bizzat kendisi ve emirleri birer zikirdir. Kur'an'da Allah'ın adının anılmasını emreden (el-Müzzemmil, 73/8); ed-Dehr, 76/25) ayetler bulunur. İslam'da konuşan bir varlık olarak Allah, meleklerin dili aracılığıyla Muhammed'e cemaati için zikri emrederken adının çoğaltılmasını talep etmektedir. Teolojik olarak bu emrin bir talep olmadığını düşünmeliyiz. İslami özne Allah'ın isimleri karşısında isimsiz, aciz ve yoksuldur. Kalpler ancak Allah'ın adlarını zikir yoluyla tatmin olabilir. Burada şöyle bir soru sorabiliriz: Bu tatmini oluşturan Allah'ın jouissance'ı cennette mi yoksa dünyada mı gerçekleşmektedir? Lacan'ın bahsettiği kıyamet etkisi altındaki o imkansız jouissance cennet anlatısına yerleştirilirse Hayali olan'la bir bağ kurmak zorundadır. Kur'an'da ana fikri kıyamet olan Nazi'at (söküp çıkaranlar) suresinde şu ayetleri okuruz:

1. "Söküp çıkaranlara, and olsun;
2. Yavaşça çekenlere,
3. Yüzdükçe yüzenlere,
4. Yarıştıkça yarışanlara,
5. Derken iş düzenleyenlere.
6. Birinci üflemenin (kâinatı) sarstığı,
7. Onu ikinci üflemenin takip ettiği gün,
8. İşte o gün yürekler kaygıdan oynar,
9. Gözler yorgun düşer.
10. Diyorlar ki, "Öldükten sonra biz, (dünyadaki) ilk halimize mi döndürüleceğiz,
11. (Hem de) çürümüş kemikler olduktan sonra ha?"
12. "O zaman bu, ziyanlı bir dönüş olur" dediler.
13. Bu dönüş, sadece bir seslenmeye bakar."

Burada "seslenme" olarak okunan Allah'ın emri ya da üfürmesi nidasıdır. Seslenme "zecre" kelimesi bir "men etme" amaçlı bağırıştır. Bu bağırış kıyameti çağırmak içindir. Dolayısıyla kıyamet bir énonciation'dur. Lacan'ın ısrarla üzerinde durduğu "énonciation" eyleminin asıl özelliği, dile gelenler anlamsız olsa da dile gelmenin kendisinin önemli olmasıdır. Lacan 1946'da bu terimi psikotik dili çözmek için kullandı. Konuşma eylemi egonun kendisi değil bilinçdışının kendisidir. Dilin hep bir başkasının dili olduğunu söyleyen Lacan "konuşmamım sahibi benim" diyen öznenin bir illüzyon gördüğünü iddia eder. Freud'da bilinçdışının keşfiyle "ego" adlı evinden birden tekinsiz bir şekilde dışarı atılan özne Lacan ile birlikte dilden de sürülmüştür. Hem de bir kıyamete doğru. Son ayeti "Bu dönüş, sadece bir seslenmeye bakar" , "Bu dönüş sadece bir énonciation'a bakar." şeklinde okuyabiliriz.

Kıyamet, diğer adıyla el-Hakka (hakikat) ya da el-Saa (saat) zamanı bildirilmemiş olan bilgidir. Hatta bazı yorumlarda bu bilginin verilmeme nedeninin gökyüzüne ve yeryüzüne ağır geleceği olduğu söylenir. Bu ağırlık ya da fazlalık jouissance'ın içinde Lacan'ın tarif ettiği ezadır. Ve bu bilginin verilmemesi ya da bu verilmemesinden kaynaklanan belirsizlik ise jouissance'ın ta kendisidir. Kant'ın ödev ahlakıyla birlikte düşünebileceğimiz bu ahlaki süreç kendi zaman kavrayışı içinde bir cezanın unsurlarını bir araya getirir. Etik adlı seminerlerinde Sade'ın metinlerindeki kurbanların süresiz acı çekmeye terk edilmiş olmasından bahsederken Lacan bu cehennem geleneğini ikinci bir ölümle açıklar.

İslam felsefecileri kıyametin üç türünden bahsederler. Birinci şekli küçük olanı yani ölümdür; yasaya uymayan, peygamberlerine kulak asmayan büyük toplulukların ahlak ge-

reği helak olması orta kıyamet iken büyük kıyamet ise yeniden diriliş ve mahşer günüdür. Lacan'ın kıyamet derken bunlardan hangisinden bahsettiği açık değil.

Etik seminerlerinde arzu nedir konusunu ele alan Lacan bir yandan İncil'deki Kıyamet'i okumaktadır:

"Kıyamet'de güçlü bir imaj okuyoruz, "kitabın yenmesi,' ne demektir bu? – eğer kitabın kendisi bir bedene bürünme değilse, signifie'nin kendisi özellikle de apokaliptik yaratılışın desteğidir. Bu durumda signifier birleşmenin kendisinin nesnesi Tanrı oluyor."[3]

Lacan için mahşer, arzunun gerçekleşmesi sorunudur. O yoldaki tüm eylemler jouissance'ın travmatik gücü ile ortaya çıkacaktır. Bu noktada ölümün yaşama müdahalesinden bahseder Lacan. Çünkü Lacan için jouissance bir ihtiyacın tatmini değil bir dürtünün tatminidir. Freud'un Kültürün Huzursuzluğu'nun etkisiyle jouissance formülü hep bir başkasının arzusuna dayandığı için ya da Freud'un dediği gibi "komşusunun haklarına tecavüz etmekten geçen bir haz ilkesi" olduğundan özne için çoktan yasaklanmıştır.

Ama kişinin kendi ölümüyle mahşer arasında iki kıyametten bahsedilmesi Lacan'ın dilinde "iki ölüm arasında"ya karşılık gelmektedir. İkinci ölümün varlığı sanki birinci ölümden sonraki zaman diliminin daha belirli olduğu ve insanın ölümden önce yani hayattayken bir ölüm karşılaşmasının zamanı hakkında hiçbir bilgiye sahip olmamasının verdiği kaygıya sahip olmadığını doğrular. İnsanoğlu ölümünden haberdar değilken ikinci ölümü hakkında ya da kıyamet daha doğrusu mahşer günü hakkında daha belirgin bir signifie'nin içindedir. Bu da yine ölümün kendisidir. Özne bilinçdışında sonsuz iken bir ölümle karşılaştığında Gerçekle bağını kurmuş oluyor. "Ölen kişinin kıyameti kopmuştur" diyen o ünlü hadisin tonunda Gerçek olanın konuşması vardır. Burada ölen kişinin kıyameti deneyimlemesinin imkansızlığı söz konusudur. Ölüm ve özne arasındaki uçurum öznenin Gerçek olan'la hiçbir zaman karşılaşmaması ama Rilke'nin dediği gibi "bir meyvenin çekirdeğini taşır gibi" onu taşıması Allah'ın jouissance'ıdır.

Tasavvuf için "tevacüd" bidayet, "vücut" nihayet, "vecd" ikisi arası bir haldir. Başka bir deyişle vecdin basit şekli "tevâcüd", en mükemmel şekli ise "vücut"tur. Vecdin sonunda aradığını bulması "vücût"tur. Burada herhangi bir imkansızlıktan söz edilmez. Ama vecd ile aynı etimolojik kökenden gelen "vicdan" bu yapının içinde imkansızlığa yol açabilecek bir delik ya da Lacancı bir çatlak olarak ele alınabilir. Vecdin tesadüf ve rastlamak anlamına geldiğini de düşünürsek psişede yer alan her his bir vecd'dir. Tasavvufa göre vecd hali, bir körleşmeye yani hayali olana değil dille anlatılamayacak olan esrarların görülmesine götürür.

Kelam'daki gidiş yolu — Tasavvufdaki gidiş yolu

Lacan'ın sembolikte özne ile ilişkisini gösterirken jouissance'ın bir biçimi olan Başkasının jouissance'ı diye tanımladığı Kelam merkeze insanı koyarken Alem'i yani sembolik düzeni tanıma (*connaissance –méconnaissance*) yoluyla gerçekleşir. Lacan'da Kant'ta olduğu gibi hayali olan bu yüzden önemlidir. Kelam metodunda bu tanıma bilgisi bir tür ontolojiyi içe-

3 Lacan The Ethics of Psychoanalysis, 22 The Demand for Happiness and the Promise of Analysis, syf. 361.

rir. Alemi tanıma Allah'ı tanımaya varır. Tasavvuf bilgisindeki şemada bu yol insanı tanımaktan geçer. Sembolik düzen özneyi tanıyarak oluşur. Bu tam da Lacan'ın ayna evresini hatırlatan bir şemadır. Dilin sembolik düzenindeki hakikatine insandan ulaşırız. Tasavvuf için bunun şartı yok olmadır. Lacan'ın Heidegger etkisiyle, nesnelerin kendilerinin bize onları algılamamıza izin vermedikleri yönündeki tasviri tasavvuf için de geçerlidir. Tasavvufta nesnelerin gerçek yüzünü Büyük Başkası bilmektedir.

Başka bir deyişle Lacan'da hayali olana ait olan tanıma ve semboliğe ait bilgi kavramları vardır. Lacan için bilgi, egonun ve öznenin bilgisi olmak üzere ikiye ayrılır. Egonun bilgisi hayali bilgi iken öznenin bilgisi sembolik bilgidir. Sembolik bilgi başkasının bilinçdışı arzusu yani Başkasının jouissance'ıdır. Tasavvuf kelam ya da psikanaliz bize alem hakkında bilgiye sahip olmadığımızı bu bilginin başkasının yani Tanrı'nın jouissance'ı olduğunu söyler

Lacan'ın söylediği gibi Hristiyanlık öğretisi Tanrı'nın jouissance'ına az dikkat çekmiştir. Bu noktada Lacan Kant'ın Yasa için Yasa dediğini düşünür. Tanrı'nın yüzü kadının jouissance'mı taşır. Kadının jouissance'ı başkasının jouissance'ıdır. Tanrı'nın kadın tarafı ile cezbeyi aynı anda düşünmek istiyorum. Cezbe zikir sonunda bir sesle tezahür eder. Allah'ın kudretinde gerçekleşen bu Joycevari "epifani" ya da tasavvuftaki deyimi olan "tecelli" sırasında insan kendine mani olamadan Allah'ın adını sayıklar. Allah'ın bu işareti vermesinin Kur'an'daki "Allah dilediğini kendine çeker." (eş-Şûrâ,42/13) ayeti ile bazı kaynaklarda hadis olarak nakledilen "Allah'ın kuluna olan cezbesi, ins ve cinnin amellerine denktir."(Keşfu'l-hafâ, I, 352, hadis: 1069). Tasavvuf bilgisine sahip olmayanlar için bu hal bir delilik olarak görülebilir. Fakat tasavvuf geleneğinde cezbeye tutulan meczubun mecnun olmadığı söylenir. Onun acı çektiği şeklinde göründüğü bu semptom (ya da diğer okunuşuyla Lacan'ın kelime oyunu yaparak azizadam dediği sainthomme) muhteşem bir jouissance'a neden olur. Cezbenin rabbani olduğu gibi şeytani bir pozisyonu da vardır. Şeytandan gelen cezbeye "füccur" deniyor. Bilinçdışının karanlığı ile füccurun karanlığı benzerdir. Bilinçdışının barok yapısı şeytani gösterisi füccurun labirentine girme yasağı. Bütün bunlar bize gösteriyor ki füccur ile cezbe arasındaki ince fikir delilik ile akılcılık arasındaki gibidir.

Lacan'a göre barok İsa'nın küçük bir tarihi, bedenler içindeki ruhun ayarlanmasıdır. Tasavvuf için ise Allah'ın vücudu insanın vücududur. Lacan'ın Bernini'nin Azize Teresa'nm Vecd'i heykeli üzerine "fallik olmayan bir jouissance" dediğini biliyoruz . Vecdin bir tezahürü olan sema için de aynı jouissance geçerlidir. Bir Mevlevinin sema etmesinin nedeni Allah'ın ona "kün" (ol) emri içindir.

Lacan Kant avec Sade metnini Tanrı'nın jouissance'ı için yazdığını söylüyor. Bataille metinlerinden bildiğimiz gibi Tanrı öldüğü için jouissance yasaklanmıştır. Freud'dan beri haz politikası babanın cinayetini taşıyan bir geometrinin içinde sıkışmış halde olduğundan baba öldürülmüş olsa bile Yasa babanın ölümüyle tekrar doğduğundan yasak bitmez tersine daha da güçlenir. Lacan için sembolik düzendeki çatlağı onaracak bir kurban her zaman Tanrı'nın jouissance'ım tatmin etmek içindir. Schreber gibi psikoz vakalarında jouissance uğruna Başkasının emri olduğuna inanılarak bedenden bir parça koparılıp kurban edilir. Bedeni ele geçiren bu jouissance Başkasının yani Tanrı'nın jouissance'ıdır.

Lacan'da Konuşan Özne-Ben'in Konuşmayan Nesnesi[1]

Ufuk Üsterman

Lacan konuşuyor. Konuşma, insanlık koşulunun bir tutkusu, bir imleyeni, yeni bir boyutu haline geliyor. Öyle ki, konuşan yalnızca özne-ben değildir; insanda ve insan sayesinde bu konuşur (ça parle). Burada "ça" kelimesinin çift anlamlılığından yararlanabiliriz. "Bu" demekle dilin varlığını işaretlerken, aynı zamanda "ça" ad olarak kullanıldığında "id" anlamına da gönderme yapılır. Demek ki, konuşma hammadde olarak düşünüldüğünde dilin etkileriyle işaretlenir ve sözün etkisi ve ilişkisinde yankısını bulur.

Ne var ki, konuşan özne-ben eksiklidir. Hep eksikli ve eksiltili olarak konuşur. Lacan'ın deyimiyle "eksik" kastredir. Bu eksiklik sadece cinsel bir ton değildir, Oidipus öncesine uzanan bir Fallus eksikliği değil. Bu aynı zamanda fenomenolojik bakış açısıyla belirleyebileceğimiz bir "yer"in, bir "merkez"in eksikliği, yokluğudur. Konuşan özne-ben öyle bir yerdedir ki, ona "ben" denilemez. Ben'in merkezdeki ve yerdeki bu yokluğu, kaybı konuşmayan "nesne"nin idealizmine ve hatta zorunlu bir onto-ontolojisine bağlamakla konuşan özne-ben idealini konuşmayan-konuşamayan-Fallus'a ve onun imleyende somutlaşan nesnesinde anlamını buluyor. Tekrar edersek, konuşan özne-ben öyle bir yerdedir ki, ona "ben" denilemez. Anlam olarak "benden kaçan bir şey vardır hep". Bu, Ricoeur'ün deyimiyle doğma olgusu, bir bilinç edinme olgusu gibidir.

Bu konuşmama (işin bu noktasındaki açılmazlık, Fallus'un sessizliği) hangi sessizliğe doğru açılır. O ben denilemeyen yer kayıp, eksik, geçmiş, geçip gitmiş değildir; çünkü sözün, konuşmanın teminatı (dilin bireysel kullanımı anlamında söz'ü kastediyoruz) anlamında, tam da anlatısal bir kimliğe sahip olma, geçmişi, konuşmayanı kurmaca bir biçimde konuşturma kabiliyetimizdir. Bu anlamda dil çalıştırmak –onda bir varlık öncesi varlığı söz ettirmek, özne-ben'i yeniden bir ben-lik– ona artık yeni bir "ben" denilebilirliğini keşfetmektir. Bu ben'in "başka bir yer"e yerleştirmek, dilin özneden bağımsız bir yanıyla işleyen yapıları var değildir. Henüz daha "ben" denilemeyen bir "ben"in (ben, sen, o sözcükleri ile) söz'le ve simgeyle dolayımlandığını kesinleyemeyiz. Ben "kendi" başkası ile ilişkisi simgesel değil - arzusal bir ilişkidir. Önce gelen arzu (varlık öncesi varlık) ile ilintilidir. Bir şeye ad vermek, ben denilemezdeki sessizliği bozmak, ben'in kendi olmadığını saptamak demektir. Bu kendi olmayışındaki benin ben'in fallus-nesne-ben'e teslimiyeti bir iç ayna olarak özne-ben'e gönderme yapar. Bu özne-ben'in uzak ben-lik köşkünün elde etmekteki arzusu, ötekiliğin benliğinde sessizliğini bozar. Konuşmaya ancak böyle yönelimde başlar. Ancak hala konuşmayan bir konuşma gibi.

Özne-ben'in kurucu işlevi olarak bilincin-bilinçdışının yeri nerdedir? Özne, bilinç olmadan önce, başka bir şeydir[2], arzudur tam olarak. Özne ile bilinç özdeşleştirilemiyor. Özne "o ki" (ce lui qui)dir. Burada ben konuşmanın dolayımını buluyorum. Çünkü yalnızca yapan,

1 Burada-özne ve nesne kavramları karşıtlık ya da ikilik gibi ele alınmamalı, Leibniz'in monologları gibi düşünülmelidir.

2 Paul Ricoeur.

eyleyen bir özne değildir bu, maruz kalan, acı çeken öznedir.

Cinsiyetli öznenin sorumluluğu-konuşmayan nesne'nin (Fallus'un) sessizliğindeki perde hala kalkmıyor.[3] Konuşmayan bir konuşma. Lacan bu nesneyi konuşmamıza, yeniden inşa etmemize izin veriyor.[4] Çünkü geleceğe yönelik bir "promising", söz verme alanı hala var. "O"nun (Baba'nın) yapılaştırıcı gücü –ile "ben" ile "öteki"nin rollerini ayıran bir izinle çatışmalı bu yola girerek; "ayna evresi"[5] temel olarak "konuşan olmak" kavramını psikanalize sokmuş olması bakımından iz, örtünün kaldırılışı ve her türlü iz-inler görevdeler. Lacan, siz, özne-ben'in ayna evresinde bahçenizde hala dolaşabilirsiniz.

3 *Fallus'un işlevi belki de gizem içinde tuttuğu şeyin peçesini kaldırmayan olarak bir imleyen.*

4 *Bu izin bize öznenin nasıl bir yarılma (spaltung) içinde olduğunu kavratarak başlar.*

5 *Sessizliği tam alanı; karşılıklı olarak birbirlerini gösterdikleri yerde.*

Lacan'ın Dora Üzerinden Duras'a Saygı Duruşu

Jean-Michel Rabaté
İngilizce Çeviri: Mert Bahadır Reisoğlu

1957 Haziranında, Lacan "Nesne ilişkileri üzerine seminerinde Dora vakasına geri dönmeye karar verdi.[1] Freud'un 1920 tarihli "bir kadında eşcinsellik vakasının zihin gelişimi" üzerine yazdığı yeni ufuklar açan bir metni üzerine tartışırken yaptığı alıntılarla daha birkaç hafta öncesinden bu kararını açık etmişti. Peki ya "Aktarım Üzerine"de önceden öne sürdüğü Dora vakası okumasını neden yenileme ve değiştirme ihtiyacı duydu? Bu yazıda bu kuramsal değişimin edebiyatla ve hediye sorunsalıyla ilgili olduğunu savunacağım.

Lacan Dora üzerine ilk konuşmasını 1951'de Fransızca konuşan psikanalistlerin bir konferansında verdi, 1952'de ise bu konuşma *Revue Française de Psychanalyse*'de yayımlandı.[2] 1951-52'de, Lacan Freud'un Dora'ya yönelik oldukça saldırgan ifadesini ele alarak başlıyor. Freud, Dora'ya kendisinin sıkça hakkında şikayette bulunduğu fakat içerisinde hapsolduğu hediye, mübadele ve ihanetler komedisinde bir işbirlikçi rolünü üstlenmiş olduğunu söylüyor. Freud'un deyimiyle, Dora "kendisini bu ilişkide bir işbirlikçi kılmış ve zihninden bu ilişkinin gerçek karakterini ifşa edebilecek her türlü işareti silip atmıştı" (Dora, s.29). Başka bir deyişle "...babasının vazifenin buyurgan tüm çağrılarına sağır oluşu ve olup biten her şeyi tutkularının bakış açısına en uygun şekilde algılayışına dair şikâyetleri geri tepmişti" (Dora, s.31). Sonrasında Freud Dora'nın babasına karşı, kötüye giden sağlığını kendi aşk tutkularını devam ettirebilmek için kullandığı yönündeki suçlamaları Dora'nın kendisine yöneltiyor ve Dora'dan kendisine karşı daha dürüst olmasını istiyor. Tam da bu tedavideki ilk ve tek başarılı ana tekabül ediyor: doğrudan olmayan bir onaylamayla Dora mide ağrılarından şikayet etmeye başladığında Freud, Dora'nın aslen evli bir kuzenini taklit ettiği semptomu tanımlamakta güçlük çekmiyor. "Şimdi kimi taklit ediyorsun?" diye yönelttiği kurnaz sorusunun teşhise dair bir zafer olduğu açık, fakat bu galibiyet, Freud sadece bir kez "hedefini isabet ettirdigi" için kısa süreli oluyor (Dora, s.31).

1951-52'deki tartışmasında Lacan bunu Freud tarafından gerçekleştirilen "diyalektik tersine çevirme"lerden biri olarak okuyor ve, tersine çevirme anlarının ayırt edilebileceği tümüyle gelişmiş bir arzu diyalektiğini koyutluyor. Buna göre ilk aşama Freud'un Dora'yı Bay K., Bayan K. ve babası ile dahil olduğu "quadrille"deki incelenmemiş işlevini sorgulamasına ve ondan bu küçük dramdaki nesnel rolüne karşı gözlerini açmasına tekabül ediyor. İkinci aşamada ise Freud Dora'dan, babasının Bayan K.'ya aşkına duyduğu kıskançlığın başka bir şeyi gizlediğinin farkına varmasını istiyor. Üçüncü aşamadaysa Dora'nın Bayan K.'ya karşı duyduğu hayranlığın tam olarak ne olduğu, yani aslen kadınsılığın saf gizemini gizliyor olduğu, ortaya çıkıyor.[3] Bana kalırsa söz konusu metni okumak görece kolay sayılabilir; fakat bu metnin İngilizce tercümesi bulunmadığından incelememe dördüncü seminerin Dora ile ilgili kısımlarını da dahil ederek devam edeceğim.

1 Jacques Lacan, Le Seminaire IV: La Relation d'Objet (Paris: Seuil, 1994). Bundan sonra RO olarak geçecek.
2 Ayrıca bkz. Ecrits (Paris: Seuil; 1966) s. 215-226.
3 IT s. 95-97.

Şurası kesin ki Lacan altı yıl sonra, 1957'deki çıkış noktasından pek sapmasa da, 'diyalektik' aktarım okumasını genişletme ve yenileme ihtiyacını hissetmişti. Freud'u Dora ile diyaloga sokup ona şu önemli soruyu sordurarak bu yeniliği nasıl özetlediğini görebiliyoruz: "düzensiz ve bozuk bir şey olarak görüp saldırıya geçtiğin şeyde bizzat sen de bir rol oynamıyor musun?" (RO, 137). Aslında, Freud'un daha önceden farkettigi gibi Dora, Bayan K. ve babası arasındaki buluşmalarda, örneğin Bayan K.'nın babasıyla rahatça buluşabilmesi için gönüllü bir bebek bakıcısı olarak yardımcı olmayı kabul ediyordu. Bu ise Dora'nın Hegel'in "güzel ruh" tanımına uyduğunu doğrular nitelikte, yani dışarısındaki kaosu ve karmaşayı kendi nesnel kasvetli rolünü ve apaçık çelişkileri görmemek için reddeden bağımlı bir itirazcıya (IT, 65). Bu noktada Hegel'in, aynı zamanda Molière'in Misanthrope'undaki Alceste'e sembolik bir *schöne Seele* modeli olarak gönderme yapmasına karşın, kendi kız kardeşinin akıl hastanesine yatırılışını da düşünüyor olabileceğini not edelim. Hegel'in analizinde, 'güzel ruh'un tek sonucu deliliktir. *Edimsel* bir varoluştan yoksun olan, saf kendiliği ve bu kendiliğin kendini dışsallaştırma ve edimsel varoluşa dönüştürme gerekliliği arasındaki çelişkide sıkışıp kalmış, iyice kavranmış bu antitezin doğrudanlığında ikamet eden bu 'güzel ruh' (...) çözümlenmemiş doğrudanlıkta bulunan bu çelişkinin bilincinde, delilik noktasına kadar karışmış bir halde, özlem içerisinde kendisini harcamakta, bu tükeniş içerisinde eriyip gitmektedir".[4] Burada söylediklerimizi hicivli bir şekilde özetlemek gerekirse, 'güzel ruh' aşırı duygusallıktan ötürü ne verdiğini ve kendisine ne verildiğini görmeyi reddeden, en azından simgesel alandaki mübadeleleri belirleyen edimsel 'alışveriş' ağına kör kalmayı yeğleyen kişidir.

1957'de ton değişiyor. Lacan'ın 23 Ocak 1957 tarihli semineri Dora vakasının incelemesine bugünün okuyucusunun ilk gözüne çarpan şeyle başlıyor, yani Freud'un, Dora'nın gerçek arzu nesnesinin ne olduğuna dair kafa karışıklığıyla. Freud, Dora'nın 'normalde' kocasına, yani Bay K'ya, cinsel yakınlık duyması gerektiğine dair analiz edilmemiş varsayımı nedeniyle, Dora'nın aslen Bayan K.'ya olan cinsel ilgisini gözden kaçırdığını itiraf ediyordu. Fakat, bu gecikmiş itiraf ne kadar gerekli olursa olsun, Bay K.'nın Dora'nın arzu diyalektiğindeki rolünü görmezden gelemeyiz. Lacan bu muğlaklığı, yani histeriklerin ancak vekalet ile sevdikleri gerçeğini, bunun histerik tüm yapılarda belirgin bir rol oynadığına dair klinik gözlemi ile ilişkilendiriyor: histerik, nesnesi temelde eşcinsel olan kişidir (RO. 138).

Sonrasında Lacan Dora'nın (özünde narsisistik olan) egosunda Bay K. ile daha sonra erkeksi bir karaktere dönüşümünü açıklayan bir özdeşleşme saptıyor: "Başka bir deyişle, Dora Bayan K.'nın karakterine, Bay K. aracılığıyla, ancak Bay K.'nın kişiliği tarafından oluşturulan imgesel noktada Bay K. olduğu ölçüde bağlanabilmektedir" (OR, 138). Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki Bayan K. önemini, arzu nesnesi olarak seçilmiş olmasının ve Dora'nın *Verliebheit*'inin gerektirdiği narsisistik yatırımın da ötesinde, Dora'nın en önemli sorusunun kendisinde beden buluyor olmasından kazanmaktadır.

Lacan'a göre, tüm histerikler gibi, Dora Oidipal evrede tıkanmış, bu nedenledir ki onu hem aşabilmiş, hem de aşamamıştır. Dora için asil önemli olan, ne kadar zengin (*vermogend*) olsa da babasının iktidarsız (*unvermogend*) oluşudur ki genç eşcinsel bir kadının babası için durum böyle değildir. Peki ya Oidipal örüntüde babanın rolü nedir? Baba normalde simgesel olarak eksik olan nesneyi, yani fallusu, veren kişi olmalıdır. Fakat ele aldığımız durumda ona sahip olmadığı için onu verememektedir de. Babanın fallık eksikliği *(carence)* bu noktada önemli, ve verme diyalektiğine yeni bir boyut kazandırıyor. Lacan fikrini bu şekilde geliştiriyor: "Vermek nedir? Verilebilen ya da verilemeyen bir nesne olarak simgesel seviyeye getirildiğinde nesne ilişkisinde yeni bir boyutla karşılaşmıyor muyuz? Başka bir deyişle, verilen şey daima nesne

4 G. W. F. Hegel, The Phenomenology of Spirit , çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Pres, 1957) s. 407.

midir? İşte sorulması gereken soru bu, ve Dora ile birlikte bunun örnek alınabilecek bir sonucu ile karşı karşıya kalıyoruz (OR 139). Öyleyse, Dora erkeksi hediyesini asla alamadığı bir babaya bağlı kalmaktadır.

Eğer Dora'nın hikayesi Oidipal çözüm ile eşzamanlı ise, bu sevgisinde bir artışa işaret etmektedir, yani babası ne kadar yaralı ve yetersizse onu daha fazla sevmektedir. Öyleyse sakatlanmış babasına duyduğu sevgi babasının statüsündeki düşüş ile doğru orantılıdır. Bu şu şekilde genelleştirilebilir: Kişinin sahip olmadığı hediyeden daha büyük bir hediye yoktur. Gerçek aşk, sahip olunmayanı vermektir. Fakat Lacan bu noktada hediyenin asıl kültürel anlamının simgesel yasa çerçevesince sağlandığını unutmamaktadır. Sosyologların da katıldığı gibi, hediye sürekli olarak dolaşımda olan bir şeydir; verilen hediye daima alınan hediyedir de. "İki özne arasındaki hediye söz konusu olduğunda, hediye çemberi başka bir yerden gelmektedir, çünkü sevgi ilişkisini kuran hediyenin, sözgelimi, karşılıksız veriliyor oluşudur" (RO, 140).

Hiç bir şey karşılığında hiçbir şey bu tip mübadele için uygun bir formül. Bu bir kazancın ifadesi gibi görünebilir, fakat aslında saf armağanın formülünden başka bir şey değildir. Aşkın hediyesinde, bir şey karşılıksız olarak (hiçbir şey karşılığında) verilmiştir, ve bu şey de hiçbir şey değildir. "Hediyeyi meydana getiren şey, bir öznenin karşılıksız bir şekilde vermesidir, çünkü ne kadar verirse versin verdiği şeyin ardında daima eksik olan bir şeyler vardır, ve çünkü böylelikle özne sahip olduğunun ötesindekini de feda etmektedir. Aynı şey, *potlac* biçiminde tüm insani mübadelenin kökeninde de görebileceğimiz ilkel hediye verme modu için de geçerlidir (RO 140). Lacan kişinin çok zengin olması halinde verdiği hediyenin bağlantılı olarak değerini kaybettiği gerçeği üzerine uzun bir tetkike girişiyor. Aynı şekilde, eğer Tanrı da sonsuzca zengin ve ilineklerle kuşanmış olarak düşünülürse, onu verdiği hediyeler nedeniyle sevmek için ortada bir neden kalmamaktadır –eğer ki onun varlıktan yoksun olduğunu düşünmezsek. "Belki varolmayışı dışında, Tanrı'yı sevmemiz için bir neden yoktur" (RO 140).

Öyleyse, Dora babasını tam da vermediği şey nedeniyle seviyor. Fakat sonrasında babası belki de Dora'nın neden olduğu başka bir davranış sergiliyor.

Burada üçlü bir ilişki görmek mümkün:

.....|.....|.....|.....
.....

Bayan K. Dora Baba

Sanki Dora'nın "Babam Bayan K.'da neyi seviyor?" sorusunu sorması gerek gibi görünüyor. Fakat o, ne olduğunu bilmiyor. Aradığı şey, verilebildiği ölçüde fallik nesnenin ta kendisi. Bir kadın simgesel düzenin diyalektiğine ancak fallus hediyesi aracılığıyla girebilir. Arzu fallusu ancak hediye olarak verilebildiğinde amaçlar. Fallus hediyenin itibarına yükseltildiğinde, özne takip eden değişimlerin diyalektiğine dahil edilebilir.

Böylelikle Dora için merkezi olan sorunun, sürekli tekrar eden bilmecenin niçin "Kadın nedir?" olduğunu anlayabiliriz. Bayan K. kadınsı işlevin beden bulmuş hali, kadınsılığın ta kendisidir. Dora'dan daha fazla sevilen kişi olduğu içindir ki Dora onunla bu kadar ilgilenmekte, babası ile onun arasında kalmakta, babası Bayan K.'yı sevdiği müddetçe tatmin olmaktadır. Aşık olan iktidarsız babanın durumu katlanarak artan, kıza ve metrese eşit oranda bolca verilen maddesel hediyeleri de kapsayan, cömertliğin tüm simgeleriyle telafi edilmekte, böylelikle de Dora burada gösterilen simgesel işlevle denklemde yer almaktadır.

Fakat kısa bir süre zarfında bu da yetmeyecek, Dora Bay K.'yı da içine alacak üçgensel bir durum oluşturmaya çalışacaktır:

Bay. K.

Bayan. K. Dora Baba (RO 142)

Hala bu soruyla, yani kadınsılık bilmecesiyle meşgul olduğu içindir ki, Dora Bay K.'nın eşine dair hayranlığını da beraberinde getirmesi gerektiğini düşünmekte, bu düşüncesi Siftine Madonna ile Bayan K.'yı zihninde bir araya getirmesinde de görülebilmektedir. Bayan K. Dora da dahil olmak üzere kendisine yakın olan herkes tarafından hayranlıkla karşılanmalı, Bay K. ise, açık seçik erkeksiliği ile tüm bu duruma bir normallik öğesi olarak dahil olmalıdır.

Dora Bay K.'yı kendisi ile flört ettiğinde ve kendisine aşkını ilan ettiğinde değil, tam da "*Ich habe nichts an meiner Frau*" dediğinde tokatlar. Bu masum söz (ki aslında hem Dora'nın babası, hem de Bay K. tarafından kendi esleri hakkında kullanılmakta, Dora'nm babasından Bay K.'ya geçiş yapmaktadır), şu diyagramda da şematize edilebilecek bir devreye hiçliği dahil etmektedir:

Bayan. K.	***Bay. K.***
soru	Dora'nin özdeşleştiği şahıs
Dora	***Baba***
kusursuz	Başka olarak kalmaktadır

Bu demektir ki eğer Dora babasının ancak kendisi aracılığıyla kendisinin ötesinde olanı, yani Bayan K.'yı sevebileceğini kabul edebilirse, Bay K. ancak tam aksi olan, dengeleyici bir pozisyonda olması halinde hoşgörülebilir. Bay K. sadece Dora ile ilgilendiğini, eşinin ise kendisi için 'hiçbir şey' ifade etmediğini, devrede bir işlevi olmadığını haykırdığında, Dora'nın anlayışında bu aynı şekilde babasının belki de sadece Bayan K. ile ilgili olduğu ve kendisinin de benzer bir biçimde bu quadrille'de 'hiçbir şey' olmadığı anlamına gelmektedir. Dayanamadığı şey tam da budur.

Dora vakasının böyle bir okuması kuskusuz Lavı-Strauss'un yapısalcı antropolojisinin etkisi altındadır. Lacan da Levı-Strauss'un *Akrabalığın Temel Yapıları* eserindeki ana tezini alıntılamaktadır: Levi-Strauss'a göre, akrabalığın ve dışevliliğin, mübadelelerin temel kuralı oluşu şu formülle özetlenebilir: "Bir eş aldım ve bir kız borçluyum" (RO, 143). Lacan'ın da buna eklediği gibi, böyle bir prensip tüm kadınları birer mübadele nesnesine dönüştürmektedir, ve Dora'nın reddettiği şey de budur. Hediye ve yasanın kurumlarından dışlanmış olmaya dayanamamaktadır. Hediye nesnesi olan babaya ait fallusu reddetmemiş ise, başkasından, en azından başka bir erkekten kabul edebileceği hiçbir şey yoktur. Bu nedenledir ki, kendisini saf bir nesneye indirgenmiş olarak görür görmez isyan etmekte ve babasının kendisini evlilik dışı ilişkisi için bir başkasına sattığı sonucuna varmaktadır.

Bay K., Dora'nın kendisiyle özdeşleştirebileceği ya da hayranlık duyması gereken eşinin yanında amaçlayabileceği nesne olduğu devrenin bir parçası olmadığını itiraf ettiğinde dört partneri birbirine bağlayan kırılgan ama yoğun bağlar yerle bir olur. Dora'nm kendisi kendi gerekçelendirmelerinde "yerini kaybeder" ve huysuz davranışlar sergilemeye başlar. Ansızın kendisine o ana dek verilmiş olduğunu düşündüğü şeye, yani babasının aşkına ihtiyacını talep eder (her ne kadar dolambaçlı yoldan, bir başkası aracılığıyla olsa da). Ve bu sevgi ondan tümüyle esirgendiğinden, özel olarak onu talep etmelidir (RO, 144).

Sonrasında Dora, rüyalarında defalarca kullanılan bir takım imleyenlerin kullanımınca imlenen daimi bir metaforda kısılı kalır: mücevher kutusu, *Bahnhof, Friedhof, Vorhof.* Bu metaforlar çoğaltılmalıdır, çünkü temel olarak Dora kendini hiçbir yerde konumlandıramamaktadır. Kendisinin kim olduğunu bilmemekte, sevginin ne işe yarayabileceğini görememektedir. Aşkın varolduğunu bilmektedir, fakat buna karşın bu aşk bir bilmece olarak kalmakta, kadınsılığın gizemine yakınsamaktadır. Tüm bunların düğümünü çözmenin tek yolu bütünüyle simgesel bir düzeyde kalmak olabilirdi ancak. Freud'un hatası ise, tıpkı Dora'ya "Aslında, gerçekten ona aşıksın" demesindeki gibi, gerçek'e bir şey katmaya çalışmasında yatmaktaydı. Freud, Bay K.'nın heteroseksüel aşkın normalleştirici bir öğesi olarak dahil edilişinin tümüyle metaforik kalması gerektiğini görememişti; bu, simgesel mübadelenin kanununa uygun hareket etmeye yönelik son bir çabadan ibaretti sadece (RO 146). Sonuç olarak, Dora bir arzu nesnesi olmayı ancak kadınsılık bilmecesini tükettikten ve aştıktan sonra kabul edebilirdi. Bayan K.'da aradığı şey ise, eşcinsel bir arzunun nesnesinden çok birinin nasıl bir arzu nesnesi olabileceğinin anlaşılmasıydı.

Lacan'ın 1957'deki Dora okumasının bu kısa özetinden geriye kalan ise, Lacan'ın Freud'un neredeyse utanç verici cinsiyetçi önyargılarıyla arasına, kendi yapısalcığını reddetmeksizin, mesafe koyuşudur. 1951'de Lacan halen Dora'nın Bay K. ile bir bağlantıdan yararlanabileceği ve Bayan K.'ya hayranlığının sadece bir 'gerileme' (IT, 68) olduğu görüşünü korurken, 1957'de Marcel Mauss'un hediye ve *potlac* kuramını da degerlendirmeye alan daha sistematik bir mübadele görüşüne geçiyor.[5] Önceki makalesinde Lacan Dora'nın, Bayan K.'yı "Hıristiyanlığın, kadını ilahi bir arzunun nesnesi, ya da aşkın bir arzu nesnesi olarak önerdiği" (IT, 68) geleneksel bir çözüm olarak zar zor saklayan Madonna tutkusunu gözardı ediyorken –ki bu çözüm Dora'ya "Bir manastıra kapan!" demek olurdu–, sonrasında Dora ile babası arasındaki imkansız aşkın dramını tüm derinliğiyle inceleyebiliyordu. Lacan "hastanın öznelliğinin düz-dramatizasyonu üzerinden pozitif olarak davranmama" (IT, 72) olarak yorumlanan aktarım kavramından 1957'deki daha sistematik görüşüne geçtiğinde, Dora'nın yeteneklerini/hediyelerini daha cömertçe takdir edebiliyor.

Aslında, Freud'un Ida Bauer için 'Dora' ismini seçmesi kendisinin en önemli dahilik belirtisi sayılabilir.[6] Çoğul halde 'hediyeler' anlamına gelen bu Yunanca kelimeyi seçerken Freud şüphesiz ki δωρου kelimesinin çoğulunun 'hediyeler, avans ya da rüşvetler" olduğunun farkındaydı. Bu kelimenin çoğul halinin Yunancadaki hukuki tonunun rüşvet alan birine karşı suçlama anlamını ima ettiği de açık. Fakat eğer bir hediye geri verme yükümlülüğünü de beraberinde getiriyorsa, rüşvete dönüşmeyecek bir hediye olabilir mi? İşte bu Malinowski ve Mauss'un hediye üzerine oldukça önemli antropolojik çalışmalarında sürekli düşünmek zorunda kaldıkları konuydu. Lacan'ı takip ederek sunu söyleyebiliriz ki, 'saf' bir hediyenin olanaksızlığını özetleyen babasının 'hiçbir şey'i kendisine verilebildiği ölçüde Dora, içerisinde babasının sevgisini hissedebildiği yapıdaki rolünü sürdürebilir. Simgesel zincirdeki tüm diğer fallik ikamelerden vazgeçmesini zorunlu kılan başka türde bir 'hiçbir şey' kendisine sunulduğunda ansızın daima bir nesne konumunu işgal ettiğinin farkına varır: metaforlarla ancak temsil edilen bir nesne olarak yerini kaybeder ve sadece bir rüşvet rolünü oynar. Rüşvet (*bribe*) mi yoksa gelin (*bride*) mi? İşte bütün mesele bu –ve Dora, en temel olarak 'verilmiş' olan mübadele formunu reddettiği

5 Marcel Mauss, The Gift: The Form and reason for Exchange in Archaic Socieites trans. By W. D. Halls (New York: Norton, 1990) ve Bronislaw Malinowski, Argonauts of the Western Pacific (New York, Dutton, 1961). Malinowski kitabını 1922'de, Mauss ise 1925'te yayımladı. Hediye üzerine Levi-Strauss'un ünlü "Marcel Mauss'un Eserlerine Giriş"ini de kapsayan metinlerin iyi bir derlemesi için bkz. The Logic of the Gift: Toward and Ethic of Generosity Der. Alan D. Schrift (New York: Routledge, 1997).

6 Freud gerçek Peppina Zellenka ve onun kocasına ilginç bir anonimlik atfederken, basit K. harfini kullanma tercihi (ki bu da Freud tarafından anlatılan tüm hikayenin en ihmal edilen karakterinin ilk harfidir; Dora'nın annesinin ismi Katharina ya da Kathe Bauer idi) Kafka'nın kurgusal alter-egolarını andırıyor.

için biraz olsun hayranlık uyandırabilir.

Dora vakası, bizi Lacan'ın edebiyatla uğraşındaki temel bir soruna yönelttiği içindir ki paradigmatiktir: Harf bir mübadele tarafından sınırlanabilir mi, ya da onu aşmalı mıdır? Lacan edebi döneminde –ve sonrasında- ne kadar yapısalcıdır? Lacan bu sorunla yaşayan bir yazarda, yani Marguerite Duras'ta, tekrar karşılaşmak ve tüm bu kavramları tekrar formüle etmek zorunda kalacak ve tam da burada, kendisini bir metafora (İmlenen'i İmleyen'den ayıran bastırma üst-çizgisinin geçişine)– bu metafor Aşk'ın yaratıcı bir metaforu olsa bile - indirgemenin yanlış olacağı kendi semptomunu bulacaktır. Semptom bir Ego olmalıdır: edebiyatın öznesi, yazı ve yazılmış olan özne en sonunda kültür için bir efsane olacaktır. Öznel özdeşleşmenin eşlik ettiği simgesel mübadelenin son bir süreci sonucu Dora bizi Lacan'ın nihai alter-ego'yu kendisinde keşfettiği Joyce'un gizemli konumuna götürecektir.

Lacan'ın Marguerite Duras ile bağlantısı ani bir sevdanın, ya da kısa fakat yiyip bitiren bir tutkunun tüm işaretlerini göstermektedir. Duras'ın *Lol V. Stein*'i 1964'te basıldığında Lacan'ın çevresinde uzun uzadıya tartışılmış, etkisini göstermiş, Michèle Montrelay Lacan'ın seminerinde bu kitap üzerine güçlü bir sunum yapmıştı.[7] Sonrasında ise Lacan Duras'ın eserlerini geniş ölçüde okumuş ve yazar ile bir buluşma ayarlamıştı. Duras bu buluşmayı şu şekilde anlatıyor:

"Bana geceyarısı bir barda randevu verdi. Beni korkutuyordu. Bir bodrumdaydı bu buluşma. *Lol V. Stein* üzerine konuşmak için. Bana onun *klinik* olarak kusursuz bir hezeyan (*delirium*) olduğunu söyledi. Sorular sormaya başladı. İki saat boyunca. Çıktığımda sersemlemiştim".[8]

Buluşmaları bir kaç yorumcu tarafından anlatılmış ve çeşitli efsanelere konu olmuştu. Bunlardan bir tanesi Jean Allouch tarafından Lacan üzerine anekdotların zengin bir derlemesinde şu şekilde özetlenmişti:

"*Le Ravissement de Lol V. Stein* yeni yayınlanmıştı. Bu romanla birlikte radikal bir üslup değişikliğine giden Marguerite Duras'ın, okuyucu bulamamaktan korktuğu biliniyor. İşte tam da kabul ettiği fakat yine de zor bulduğu bu öznel yalnızlık durumundayken bir gün Lacan tarafından aranmış, aynı gün, oldukça geç bir saatte bir barda buluşma teklif edilmişti. Teklifi kabul etmiş ve ilk varan kendisi olmuştu. Hemen sonrasında Lacan'ı masaların arasından kendisine doğru ilerlerken görmüş, sıcak ve arkadaş canlısı bir tonla, kendisine yaklaştığında söyle dediğini duymuştu ; "Ne dediğini bilmiyorsun!"[9]

Bu anekdot Lacan'ın daha sonrasında kendi yorumuna dair öngörüsü ve parlak bir öğrencisi olan Montrelay'ın, romanı Lacancı kuramda incelenmiş olan kadınsı yazı ve kadınsı cinselliğe dair bir değerlendirme olarak kullanmasına izin verme kararı hakkında bir ipucu veriyor. Duras'ın da hissettiği gibi, Lacan'ın kendisinin öngörüsü konusundaki hayreti mütevazi olmaktan çok kendini beğenmişti ve saf sezgilerle ulaşılmış kadınsı hakikatlerin fallosantrik bir mal edilişi üzerinden işliyormuş gibi görünüyordu. Bu ise eski bir klişeye fazlasıyla uygun nitelikteydi: kadınlar kelimelere başvurmaksızın hakikatleri keşfeder, erkeklerse bu hakikatleri tutarlı

7 Michèle Montrelay Haziran 1965'te Le Ravissement de Lol V. Stein üzerine bir sunum yapmıştı. Bu metin ise daha sonrasında tekrar yazılmış ve onun L'Ombre et le nom: Sur la féminité isimli eserine giriş bölümünü teşkil etmiştir (Paris: Minuit, 1977) s. 9-23. Burada o, okuma edimi neticesinde kendi "kendinden geçiş" deneyiminin altını çizerek başlıyor: "Bu roman herhangi bir kitap gibi okunamaz. Kişi kendi okumasının efendisi değildir artık. Ya kişi ona dayanamaz ve kitabi fırlatır atar, ya da Kendinden geçişin işlemesine izin verir ve yutulur, yok edilir. Okur, durmadan okur, fakat okudukça, derin bir biçimde unutur da (...) Bu roman sizden düşüncenizi çalıyor. Sizi aşk ve hafızanın bir olduğu bir tür fakirliğe taşıyor" L'Ombre et le nom, s. 9.

8 Leslie Hill tarafından "Lacan with Duras"'ta geçen alıntıyı biraz değiştirdim. Bu eser Writing and Psychoanalysis: A Reader, der. John Lechte (London: Arnold, 1996) p. 145.'ta tekrar basılmıştır.

9 Jean Allouch, 132 Bons Mots avec Jacques Lacan (Paris: Eres, 1988) s. 166.

bir kuramsal söylem içerisinde formüle ederler.

Duras'ı asıl şaşırtmış gibi görünen şey Lacan'ın hayretiydi: Psikanalize hiçbir gönderme yapmamış ve Lacan'ı hiç okumamış olan Marguerite Duras bir kadını psikozun eşiğine getiren kadınsı 'tutku'yu Lacan'ın diline bu kadar yakın biçimde nasıl tarif etmiş olabilirdi? Lacan Duras'a bu karakteri nerede 'bulduğunu' sormuş, o ise bilmediğini söylemişti. Tüm bunlar Lacan'ın Freud'un kendisinden önce gelen sanatçılara saygı duruşundan söz ettiği makalenin kendisinde açığa çıkmaktadır. Lacan'a gelince, o yazarın onayını alma arzusunda olsa da, alamama olasılığını da pek umursamıyordu.

"Sanırım Marguerite Duras'ın kendisinden bütün yapıtlarında Lol'un nereden geldiğini bilmediğini duysam ve bunu bana söylediği bir sonraki cümleden anlayabilsem dahi, psikanalistin kendi konumundan elde etme hakkı olduğu tek avantaj, eğer ki bu şekilde anlaşılacaksa, Freud'la birlikte sanatçının psikanalistten daima önce geldiğini, sanatçının kendisi için yolu açtığı yerde psikologu oynamasının gereksiz olduğunu anımsamak olurdu. Bu tam da benim Lol V. Stein'in kendinden geçişinde varlığını farkettigim, Marguerite Duras'ın, benim öğrettiklerimi bana ihtiyaç duymaksızın bildiğinin açığa çıktığı durumdur".[10]

Aslında Duras'ın yeni temaları ve Lacan tarafından oluşturulmuş yeni bir duyarlılık ve söylem tipi arasında dikkat çekici bir benzerlik bulunuyor –Lol V. Stein ve ona eşlik eden karakterler diğer roman ve filmlerde de tekrar belirecek, umutsuzluk, delilik ve ölüme uzanan aşırı bir tutkuya dair çalışmada tekrar karşımıza çıkacaklardır– . Duras terkedilişle birlikte erotik tutkunun etkileri olan sapkınlığının neredeyse klinik bir analizini yapıyor. Yeni romanı Helene Cixous ve diğer eleştirmenlerin "*écriture féminine*" olarak isimlendirdiği türün en iyi örneği ilan edilmişti. Fakat Duras'ın eserlerinin iyi bir uzmanı olan Leslie Hill, Jacques Lacan'ın körlüğünün romandaki başka bir "Jacques" ile, yani anlatıcı Jacques Hold ile, özdeşleştiği gerçeğinden kaynaklandığını vurgulayarak Lacan'ı saptırmalar ve önemli yanlış okumalarla suçluyor.[11]

Sadece bu olumsuz değerlendirmeleri dengelemeye çalışmaksızın, Lacan'ın sadece edebi öngörüleri nedeniyle değil, aynı zamanda Lacan'ın kadınsı fark ve kadınsı *jouissance*'a yaklaşımını belgelediği için önemli bir metni olduğunu düşündüğüm makalesine hakkını vermeye çalışacağım. Aslında, bu 'Saygı duruşunun' temel hatası kısalığıymış gibi görünüyor: Lacan Borromean düğümü, sanatsal yüceltim, arzu ve fantazinin grafiklerinde keşfedilen 'öznenin grameri', görmeye karşıt olarak bakış, kadınsı başkalık Marguerite Duras'ın eserlerinin *Heptameron* ile bağlantısı gibi konuları aynı anda incelemeye niyet ediyor –tüm bu konuları sadece sekiz sayfada, bir de üzerine karmaşık bir roman kurgusunu özetleme girişimini saymazsak! Tüm bunların yanında, polemiğe de girmeyi amaçlıyor: Lacan romanı Duras'la diyalog içeren 'klinik' bir çalışma olarak adlandırsa da, karakterleri psikanalize tabi tutmadığını da açıklıyor. Şurada da aynı niyetin ifadesine rastlayabiliyoruz:

"Özne bilimsel bir terim, tümüyle hesaplanabilir bir şeydir ve onun konumuna dair bu hatırlatma ancak kabasabalık olarak isimlendirilebilecek şeyi sona erdirmelidir: buna belirli bir psikanaliz türünün çokbilmişliği diyelim. Psikanalizin bu saçma yani, kendisini bunun içine gömenlere karşı duyarlı kalması gerekirse, onlara, örneğin bir yazarın açıkça belirtilmiş tekniğini bir tür nevroza atfettikleri zamanlarda, aptallığa kaydıklarını göstermeli: kabasabalık. Başka bir deyişle, onun, onu kendisinin bilinçdışı bir yapısı kılan mekanizmaların apaçık bir benimsenmesi olduğunu, yani aptallık olduğunu göstererek" (HMD, 122).

10 Jacques Lacan, "Homage to Marguerite Duras, on Le Ravissement de Lol V. Stein", çev. Peter Connor, Duras by Duras (San Francisco: City Lights, 1987) s. 124'te.

11 Leslie Hill, "Lacan with Duras", Writing and Psychoanalysis: A Reader, der. John Lechte (London: Arnold, 1996) s. 160. Leslie Hill Duras hakkında harika bir kitap da yazdı : Marguerite Duras: Apocalyptic Desires ((London: Routledge, 1993).

Bu roman neden farklı ve coşkulu yorumlara sebep oluyordu? Komiktir ki, şu anki çeviride bulunan Amerikan sunumu çeşitli saptırmalar ihtiva ediyor; kapakta şöyle deniyor örneğin: "*Lol Stein'in Kendinden Geçişi, Aşık*'ın yazarından unutulmaz bir erken dönem eseri <NB. 1965'te Duras 1943'te kariyerine başladığından bu yana çoktan onun üzerinde roman ve bir o kadar da oyun yayınlamıştı>. Lol Stein güvenli bir evlilik süren, rahat bir yaşam yaşayan genç ve güzel bir kadın ve bir röntgencidir. Nişanlısının kendisini başka bir kadın için terk ettiği kasabaya kocası ve çocuklarıyla döndüğünde uzun zaman öncesinde kalan bu trajediyi baştan yaratmaktan kendini alıkoyamaz. Arkadaşı Tatiana ile Tatiana'nın aşığı için bir randevu ayarlar <NB. Aslında olay yerine tesadüfen gelir sadece> Onları dikizleme planları kurar. Sonrasında bir adım öteye geçer..."[12] Bunları okuyan kişi, bir kayboluş ve delilikle mücadele hikayesinden çok Sapık'a daha yakın bir şeyler, kanlı bir son bekliyor. Tartışmaya açık mesele tam da Lol'un bir röntgenci olarak görülmesi ki bu noktayı Lacan reddederken Leslie Hill, bir çeşit sapkınlık içerisinde olduğunu düşündüğü Lol hakkında bunu tekrar savunuyor.

Bu kısa tanıtımın söylemediği şey bir Harlequin kurgusundakinin aksine geçmişin ilerlemeci bir açığa çıkışının bulunmayışı. Roman ilk olarak bir 'kendinden geçiş' sahnesiyle açılıyor ve bu ilk terkedilişin birbirini izleyen yeniden yazımlarından oluşuyor. Açılıştaki skandal daha en baştan açığa çıkarılıyor: nişanı için verilen bir baloda daha sadece on yedi yaşında olan Lola nişanlısı Michael Richardson'ın açıklanamaz bir şekilde Anne-Marie Stretter'in cazibesine kapılmış olduğunu görüyor. Michael, kızı ile birlikte kumarhaneye gelen bu kendisinden yaşlı kadının büyüsüne kapılıyor ve gözleri kimseyi görmeksizin tüm gece birlikte dans ediyorlar. Konsolos yardımcısının eşi olan Anne-Marie Stretter baloyu Michael ile birlikte terk ediyor. Lol'u perişan ve yarı çılgın halde bırakan ve sadece bir kaç ay süren kısa bir tutkuyu paylaşıyorlar. Lol ise herhangi bir acı hissetmediğini, Michael'i daha Anne-Marie Stretter'a baktığı an sevmeyi bıraktığını iddia ediyor. Michael Richardson ve Anne-Marie Stretter bu olayların yaşandığı Güney Tahla kasabasına bir daha geri dönmüyorlar. Lol, ta ki bir gün, hala oldukça hassasken, ansızın evlenmeye karar verdiği bir yabancıyla tanışana kadar, toplumdan uzak bir yaşam sürüyor. Başka bir kasabaya taşınıyor, çocuk sahibi oluyorlar; Lol, ünlü bir kemancı olan kocasının hala tam olarak iyileşmediğine dair şüpheleri altında katı ve düzenli bir yaşam sürdürüyor. On sene sonra Lol ve kocası Güney Thala'ya tekrar gidiyorlar ve Lol burada eski okul arkadaşı, şu an ise bir doktorla evli olan Tatiana Karl'ın aşığı Jacques Hold ile tanışıyor. Forest Oteli'nde gizlice buluştuklarında onları bir çavdar tarlasından dikizliyor ve "siyah saçları altındaki çıplak" Tatiana'nın güzelliğini saplantı haline getiriyor. Jacques Hold Lol'a aşık olmaya başladığındaysa iki aşığın buluşmalarına devam etmelerinde ısrar ediyor. Jacques, Lol'un sürekli orada onları izlediğini bildiğinden Tatiana'ya bir şey söylemeksizin ve aşk yapısını aslen Lol'e sunarak onun emrine itaat ediyor. En sonunda Lol ilk kendinden geçişini gittikçe daha da iyi hatırlamaya başlıyor. O ve Jacques kumarhaneye ilk sahneyi yani önemli dans gecesini tekrar canlandırmaya gidiyorlar ve Lol acıyı hissedip geçmiş hakkında özgürce konuşabiliyor. En sonunda ise tarlaya iki aşığı gözetlemeye dönüyor. Roman tamamlanmamış bir notla son buluyor: "Lol oraya bizden önce varmıştı. Çavdar tarlasında uyuyakalmıştı, yorulmuş bir halde, yolculuğumuzdan ötürü yorulmuş".[13]

Lacan Marguerite Duras'ın kendisinden (tıpkı benim de söylediğini duyduğum gibi), Duras için Lol Stein'ın tedavi edilemez derecede deli, gerçek bir psikotik olduğunu duyduğunu söylüyor: onun için ne mutlu bir son vardır, ne de travmanın yeniden yaşanışının katartik bir işlevi. Lacan bunu biraz sağduyu ile şu şekilde formüle ediyor: "Ve Jacques Hold'un "düşüncesi" romanın sonunda Lol'un yakasını bir türlü bırakmadığındandır ki Jacques, Lol'un olayın oldu-

12 Richard Seaver tarafından İngilizce tercümesi 1966'ta basıldı: The Ravishing of Lol Stein (New York: Pantheon, 1966).
13 The Ravishing of Lol Stein s. 181.

ğu yere haccında kendisine eşlik ettiğinde Lol delirmektedir. / Bölüm aslen bunun işaretlerini içermektedir, fakat bunu Marguerite Duras'ın kendisinden duyduğumu da not etmeliyim. / Lol'un çavdar tarlasına döndüğü romanın son cümlesi benim sözlerimin ima ettiğinden çok daha kararsız bir sonu beraberinde getiriyor gibi görünüyor. Bu ise anlamaya dair bir sempatiye karşı bir uyarı olabileceği şüphesi uyandırıyor. Lol anlaşılmayı, ya da kendinden geçişinden kurtarılmayı zorunlu kılmıyor" (HMD 127). Öyle görünüyor ki Lacan tanı koyma konusunda romanın yazarından daha da dikkatli. Bu ise onun, yorumun kendisinin roman tarafından sorunsallaştırıldığının farkında oluşundan kaynaklanıyor –çünkü Jacques Hold, Lol'a yaklaşmak için her teşebbüsün sadece hakikati 'saptıracağını' iyi biliyor: "Şimdi, hakikatin bu saptırıcıları arasında sadece ben şunu biliyorum: Hiçbir şey bilmiyorum ben. Onun hakkında ilk keşfettiğim şey de buydu: Lol Stein hakkında hiçbir şey bilmemek aslında tam da onu tanımak ve bilmekti" (RLS 72).

Lacan'ın "saygı duruşu" hem Marguerite Duras'a hem de onun romanı *Lol Stein'in Kendinden Geçişi*'ne ithaf edilmiştir. (romanın 1964'te *Le Ravissement de Lol V. Stein* başlığı altında basıldığını belirtelim) – ilginç bir sözdizimi neticesinde Lacan'ın makalesinin asıl başlığı ise "Hommage fait à Marguerite Duras du *Ravissement de Lol V. Stein*"dır –yani, "*Lol Stein'in Kendinden Geçişi*'nin Marguerite Duras'ına Saygı Duruşu", ki bu da hemen, Lacan Duras'a kendi romanını sevgi dolu bir saygı duruşuyla geri veriyor gibi göründüğünden, bir hırsızlığın veyahut kendinden geçişinin tersine çevrilişi fikrini uyandırıyor. Makale daha fazla oyalanmadan hemen başlığın yorumunun yol açtığı soruna odaklanıyor. Lacan'ın sesinin ve biçimi bozulmuş sözdizimi içerisindeki öznel konumun duyulmasına olanak vererek şu şekilde başlıyor:

"*Le ravissement* – bu kelime gizemlidir. Lol V. Stein tarafından belirlenmiş nesnel mi yoksa öznel mi bir boyutu vardır? - bir kendinden geçiş mi yoksa kendinden geçirilme/büyülenme midir? // Kendinden geçirilmiş. Ruh ya da güzellik tarafından işlenmiş bir etkiyi düşünüyoruz. Fakat kendimizi bu hazır ve ulaşılabilir anlamdan bir sembol yoluyla, yapabildiğimiz ölçüde özgürleştirmeliyiz. // Kendinden gecen bir kadın aynı zamanda bu yaralanmış, şeylerden sürülmüş figür tarafından bize empoze edilen, dokunmaya cesaret edemediğiniz, fakat aynı zamanda onu bir av kılan imgedir. // Fakat bu iki hareket beceriklice yazının dış hatlarında şekillendirilmiş bir isimde açığa çıkan bir şifre tarafından birbirine düğümlenmiştir: Lol V. Stein. // Lol V. Stein: kağıt kanatlar, V, makas, Stein, taş, aşkın tahmin etme oyunlarında kendinizi kaybediyorsunuz // Şöyle cevap verilir: Ah, aç ağzını, neden suda üç kez sıçrıyorum, aşk oyunundan nereye dalıyorum? // Bu sanatçılık büyüleyenin Marguerite Duras olduğunu ve bizim büyülenen/kendinden geçirilen olduğumuzu ima ediyor. Fakat eğer ki Lol'un roman boyunca yankılanan adımlarının ardından adımlarımızı hızlandırmamız gerekirse, kimseyle karşılaşmasak da bu adımların sesini arkamızda duyabiliriz; işte o zamandır ki onun yarattığı çifte katlanan bir uzam içerisinde hareket etmeye başlar, ya da daha doğrusu içimizden biri başkasını geçmiş ve düşünmüştür ve bu durumda aramızdan kim kendisinden geçilmesine izin vermiştir? Ya da şimdi farkediyoruz ki şifre başka bir şekilde hesaplanmalıdır: onu anlamak için kişi kendisini üç saymalıdır."[14]

Lacan'ın buradaki çıkış noktası Lola'nin kendisini, onu terk eden nişanlısının ardından "Lola Valerie Stein" olarak değil de sadece "Lol V. Stein" olarak isimlendirme kararıdır. İsminin kesilmesi onun "hırsızlığını", kesilmiş kanatlarını belirtir ve onu katatonik bir bunalımının bitimine değin takip eder. Lol'un üç isminin analizi, romandaki tüm özneler sadece kaybetmenin acısından ya da aşktan dolayı çiftlikten tekliğe düşürüldüğünden/çiftsizleştirildiğinden (*dedoubled*) değil (Lacan daha sonrasında 'Acı çekiyorum' anlamına gelirken aym zamanda 'Kendim için

14 Jacques Lacan, "Homage to Marguerite Duras", s. 122. Bundan sonra, HMD and sayfa numarası.

ikiyim' gibi bir cümleyi de çağrıştıran eski bir Fransızca ifade olan "*Je me deux*" üzerine kelime oyunu da yapıyor), aynı zamanda üçüncü bir kişinin sapması üzerinden dolaylandığı için simgesel bir ağırlık taşıyor. Romanı okumak tam da bu nedenle, tekrar edilen "kim kendinden geçirilmiştir? Kendinden geçiş kimin başına gelmektedir" sorusundan ayrı tutulamayacak bir "kendini üç sayışa" denk düşüyor.

O devam ettikçe, romanın hikayesi travmatik olayın bir tekrarının fikrinden çok hikayedeki tüm unsurlardan bir düğüm oluşturmaktan ibaret hale geliyor: "Bir klişe eşliginde düşünerek şunu söyleyebiliriz ki o (Lola) olayı tekrar etmektedir. Fakat bundan daha dikkatli bakmalıyız (...) Bu olayın kendisi değil, kendisini burada tekrar bağlayan bir düğümdür. Ve kendinden geçiren/büyüleyen tam da bu düğümün bağladığı şeydir –fakat tekrar soralım, kimi bağladığı?" (HMD 123). "Üçe kadar saymak", Poe'nun "Çalınan Mektup"unun analizinden çok da farklı olmayan bir şekilde bizi romanda üç üçgen görmeye zorlamaktadır. İlk üçgen Lol'u köselerden birinde Michael Richardson ve Anne-Marie Stretter kendilerinden geçercesine bakışırken kaybının büyüklüğünü hissedemeyen fakat ilgili ve büyülenmiş bir gözleyici olarak konumlandırmaktadır. Birbirlerini sanki mistik ya da erotik bir transtaymışçasına, dünyanın geri kalanını unutacak ölçüde büyülemektedirler. İşte Lol'un bakışını donduran ve onu "görmeyen" bir özne kılan şey bu trans halidir. Tam da aşığı tarafından daha fazla görülemediği için olan bitene baktığında (*gaze*) görememektedir.

İkinci üçgen ilkini tekrar ediyor gibi görünse de aslında benzerliği incelikle bozmaktadır. Bu üçgende Lol Jacques ve Tatiana odada sevişirken onları tarladan izleyen konumundadır. Fakat ilk olarak, kendi konumundan asil sevişmeye dair bir şey görememekte, sadece aşıkların ara pencereye geldiklerinde tekrar ortaya çıktıklarını görmektedir. Üstelik sadece Jacques onun orada olduğunu bilmektedir. Aslında Jacques'in artık gittikçe daha az çekim duyduğu bir metresten ayrılmayı ertelemesinin nedeni de Lol'un tarlada bulunuşudur. Metresinin kulağına fısıldadığı tutkulu ve aşk dolu kelimeler aslen Lol içindir. Her iki üçgende de acı ve arzuyu bir araya getirirken ötelerinde de bir yer açan aşırı bir *jouissance* tarafından tanımlanan bir köşe olduğunu söyleyebiliriz. İlk üçgende bu köşeyi Lol işgal etmekteyken, Jacques Hold ikincisinde bulunmaktadır. Ne olup bittiğini ve Lol'un yerini kimin aldığını bilmeyen kişi Tatiana'dır, ve tam da bu yüzden Jacques'a her gün daha fazla ve daha ümitsizce aşık olmaktadır. Bu sırada, Lol de Jacques Hold'un aslında Tatiana ile harika bir aşk sürdüğü kurgusuna inanmak zorundadır.

Daha yakından incelenince birbirlerini tekrar etmedikleri anlaşılan iki üçgenin, görünürdeki üst üste binişi anlatıbilimsel (*narratological*) belirsizlik ile de alakalıdır. Romanın başlarında, Lol'un gözlerinden yeni bir erkek karakter ile karşılaşırız. Daha sonrasında bu kişinin yalnızca Tatiana'nın aşığı Jacques Hold olduğu değil, aynı zamanda tüm romanın anlatıcısı olduğu anlaşılır. Anlatıbilimsel bir akla yatkınlığın şaşırtmacası uyarınca Jacques'in hikayedeki varlığından kim olduğunu söylemeksizin bahsettiğini varsaymak gerekir. Kendi mevcudiyetini en sonunda itiraf ettiğindeyse, üçüncü şahıstan birinci şahsa nihai olmayan bir geçiş yaşanır ("Kol kola teras merdivenlerini çıkıyorlar. Tatiana kocası Peter Beugner'i Lol'e ve bir arkadaşları olan Jack Hold'a tanıtıyor – uzaklık kapanıyor – bana" (RLS. 65) . Anlatının bu ikisi arasında kararsız kaldığı bir kaç sahne de bulunmaktadır:

"Lol Stein'a şöyle diyor: "Tatiana giysilerini çıkarıyor ve Jack Hold onu izliyor, sevdiği kadın olmayan kadını ilgiyle süzüyor..." (...)

Fakat Tatiana konuşuyor:

"Fakat Tatiana bir şey söylüyor" diye mırıldanıyor Lol Stein.

Onu mutlu etmek için, zorunda kalsaydım Tanrıyı icat ederdim.

"İsmini söylüyor"

Bunu ben icat etmedim" (RLS s. 123).

Bu nedenle, Leslie Hill'in söylediğinin aksine[15], Lacan anlatıdaki muğlaklığı asla azaltmıyor, aksine tekrarlarına dahi işaret ediyor. Buna bu karakterin imtiyazlı konumunu fark ederek başlıyor:

"En azından söyleyebiliriz ki bu noktada bir karakteri dengeye oturtmakta ve bu sadece Marguerite Duras bu karakteri anlatısal sesle donattığından gerçekleşmemektedir: çiftin diğer eşi. Onun ismi Jacques Hold'dur. Ne de o anlatısal ses dediğimde göründüğü şeydir. O daha çok bu anlatısal sesin ızdırabıdır. Bir kez daha muğlaklık geri dönüyor: o anlatısal sesin ızdırabıdır, ya da anlatının?" (HMD, 123). Daha sonrasında Lacan bu "ızdırabın" Duras tarafından bizi hem uzakta hem de anlatının içinde tutmak için oynanan bir aldatmaca olduğunu varsayıyor. Jacques Hold hakkında şöyle diyor Lacan: "O, her halükarda, sadece mekanizmayı değil, onun ana nedenlerinden birini sergiliyor ve onunla ne kadar meşgul olduğunu da bilmiyor. / Bu Marguerite Duras'ı, üstelik onun da kabulüyle, terimlerinden birinin kendi düğümünde bir nesne olarak yakalanan Lol V. Stein'in kendinden geçişi olarak kaldığı and içerisinde benim, bu durumda tümüyle öznel olan bir kendinden geçişi önermekte üçüncü olduğum, üçüncü üçlük olarak dahil etmeme izin veriyor" (HMD 123). Edebiyat eleştirmenleri yazarın kendi anlatısına bu tarz bir müdahalesinden sürekli kaçınmaya çalışırlar. Lacan ise anlatının altını çizen ve sürekli tekrar edilen "Görüyorum" cümlesinde Duras'ın kendisini okumakta tereddüt etmiyor:

"Bunu görüyorum..." RLS, 45

"Bunu icat ediyorum, görüyorum..." RLS. 46

"İcat ediyorum..." RLS, 46

Tüm bu durumlardan sorumlu olan kişi, romanın sonunda tüm hikayeyi Lol'e olan sevgisinden ötürü yeniden inşa ettiği için Jacques Hold olabilir. Fakat romandaki bazı karakterler Jacques'e, kendi inşasının limitlerini de göstermektedir –tıpkı kendisine "mutluluğunun ona çok yakın olduğunu söylediğinde Lol'un ne demek istediğini anlamaya çalıştığı zamandaki gibi (Lol, tabii ki Jacques Hold'un uzakta olmadığını kastetmişti). Bunu bilmeyen Tatiana ise, kızgın bir şekilde söyle diyor:

"Peki ya bu mutluluk hakkında ne demeli, bana bu mutluluktan söz et lütfen, hakkında bir şeyler söyle!"

Diyorum ki:

"Lol Stein onunla karşılaştığında muhtemelen sahipti ona"

Aynı şekilde yavaş bir hareketle Tatiana bana dönüyor. Benzim atıyor. Pain'de perde yeni kalkmıştı. Garip bir şekilde, şüpheleri doğrudan Lol'e yönelik değil.

"Lol hakkında bu şeyleri nereden biliyorsun?"

Şunu kastediyor: Bir kadın bilmiyorken sen böyle şeyleri nasıl biliyorsun?" (RLS. 139-40). Kendi konumu burada özetlendiği için Lacan'ı bu soruyu tekrar etmesinden ötürü eleştirmek samimiyetsiz görünüyor; üçüncü üçgende Lacan, kendisi üzerinden üçüncü acının –yani romanın kendisinin– inşa edildiği "nesnel" yetkeyi temsil eden Marguerite Duras tarafından öznel

15 Leslie Hill, "Lacan with Duras", s. 156.

olarak kendinden geçirilmiş, büyülenmiş "röntgenci"dir. Marguerite Duras ile tanışmış olan ya da *Le Camion* gibi filmleri görmüş olan herkes Duras'ın şu sözünü hatırlayacaktır: "Görüyorum...". Sonrasında, tüm hikaye devam eder, tıpkı Gerard Depardieu'nun mavi bir kamyonu hayal etmesinin istenmesi ve kamyonun hemen sonrasında yoktan var olması gibi.

Lacan, Duras ve Kendinden Geçiş'i birbirine bağlayan üçüncü bir çemberin koyutlanması öznenin içerisinde kıstırıldığı yeni bir fantazi gramerinin kurulması için gereklidir. Bu ise Rene Girard'in sözünü ettiği, içerisinde üçüncü şahsin nesne seçimine daima aracı olduğu "üçgensel arzu"ya indirgenemez. Bu üç üçgen, Lacan'a herhangi bir öznenin, büyük Başkanın yeri aracılığıyla belirlenimiyle (*determination*) yüzleşme biçimini "hesaplamada" yardımcı olmaktadır. Lol'un başına gelenler –ki Duras'ın bu kadar kendinden emin bir şekilde Lol'un en sonda delirdiğini söylemesi bu yüzdendir– bu Başka tarafından (ki buna ister aşk, arzu ya da *jouissance* diyelim) yutulmasından başka bir şey değildir. Lol'un içine düştüğü bu boşluğun etrafı bir mektupça, romanın yavaş yavaş tasvir ettiği bir aşk mektubunca sarılmıştır. Ya da Duras'ın lirik anlatımıyla:

"Ona (bu bilinmeze) girmesi gerektiğine, yapması gerekenin bu olduğuna, hem aklı hem de bedeni için bunun, tanımlanamaz bicimde içiçe geçmiş, kelime noksanlığından dolayı tanımlanamayan tek bir varlık haline gelmiş, hem en büyük acı hem de en büyük neşe olduğuna inanıyordu. Onu sevdiğim için, Lol'un günlük yaşamında, bir anlık da olsa bu kelimenin varolabileceğine inanmasından ötürü sessiz kaldığına inanmak istiyorum. Bu kelime varolmadığındandır ki, o sessiz kalıyor. Bir delik içerisinde, diğer tüm kelimelerin içinde gömülü olduğu bir çeşit delik içerisinde içi boşaltılmış bir merkezi olan bir yokluk-kelimesi, bir delik-kelime olabilirdi bu (...) Yokluğuyla bu kelime diğer tüm kelimeleri mahvediyor, zehirliyor, öğle vakti sahildeki ölü bir köpek o, bu etten delik" (RLS. 38).

Delik-kelime, baloda bir saniyede yaşadığı felaketin dilbilimsel yoğunlaşmasıdır (*condensation*): o ana dek kendisine tutunduğu imgesel ne gerçeklik varsa hepsini parçalayan mutlak bir terk edilmişlik, ya da Blanchot'nun deyişiyle "felaketin yazısı". Bu nedenle, donuk bir görüşü gizlediği ve anlaşılmaz kıldığı içindir ki bu kelimeyi herhangi bir dilde telaffuz etmek, yazmak ya da okumak imkansızdır:

"Balonun etrafına duvarlar örülmesini, bu balodan kendisine, her gün binebileceği, fakat daima orada, bu imkansız limanda, daima demir atmış fakat aynı zamanda üç yolcusuyla Lol Stein'in içerisinde yer aldığı tüm bu gelecekten uzaklara gitmeye hazır bir ışık gemisi yapmak isterdi Lol. Lol'un gözünde bazen bu gemi ilk gündeki ivmeye, aynı harika güce sahipti. Fakat ne Lol ne da bir başkası Tanrı değildi henüz" (RLS, 39).

Ve aslında Lol, ancak romanın sonunda, eğer ki bu noktada bir psikotiğe dönüştüğünü kabul edersek, "Tanrı" olur. Şimdi Lol'un neden balodaki "ilk sahne"den sonra tüm dikkatini tek bir isteğe, yani Anne-Marie Stretter'in elbiselerinin nişanlısı Michael Richardson tarafından çıkarıldığını görme arzusuna, odakladığını anlayabiliriz. Bu Lacan tarafından açıklanan fantazinin gramerini tanımlamaktadır:

"Fakat bu boşluk tam olarak nedir? Gittikçe bir anlam kazanmaya başlar: Evet, şafağa kadar süren bir gece boyunca sen, bir şeyler geri çekildiği sürece, dikkat odağıydın. Bu ifadede gizli olan nedir? Bir merkez tüm yüzeylerde aynı değildir. Düz yüzeyde tekil, kürede her yerdir, daha karmaşık bir yüzeyde ise garip bir düğüm oluşturabilir. Sonuncu düğüm ise bizimki. Tüm bunların ne içi ne de dışı olan bir zarf ile ilgili olduğunu bildiğin için ve merkezin bağlantı noktasında tüm bakışlar bizimkine döndüğü içindir ki, kendininkinin doyurduğu ve Lol, daima tüm gelip gecenden isteyeceğin bu bakışlar kendi bakışlarındır. Öyleyse Lol'u birinden diğe-

rine geçerken izleyip onlardan herkesin bir kenara atmaya hazır olduğu bu tılsımı, yani bakışı, alalım. "Lol'un tümünü" sevmeye hazır, büyülenmiş Jacques Hold'un kendisine, kendisi için söylediği gibi, tüm bakışlar senindir Lol. Aslında bu dehayı farketmiş olan öznenin bir grameri var." (HMD, 125)

Freud'un da "Bir çocuk dövülüyor" isimli hayali bir senaryonun analizinde yaptığı gibi, Lacan burada kolayca bir nesneye dönüşebilen bir öznenin, pasifleşen aktif bir yüklemin ("Dövülüyorum, dövüyorum'a dönüşüyor) grameriyle altıncı semineri *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*'nda sözü edilen göze karşıt olarak bakış teorisini bağlantılandırıyor.

Bakış kuramı üzerinden konudan kısa bir sapış gerekli olacak -Lacan'm "görülen" olmadığı ve "bakılan" olduğu teneke kutu hikayesi Lol'un boş bakışıyla iyi bir analoji oluşturuyor. Sonradan Temsilciler'in tablosunda bir ölüm maskesi ya da çarpık bir kafatası olduğu anlaşılan anamorfoz leke ise başka bir analoji sağlıyor. Lacan kuramını şu şekilde özetliyor:

"Kolayca doğrulayabileceğiniz gibi, romanda bakış her yerde. Ve Marguerite Duras onu bakış-olmayan olarak tasvir ettiği için olaydaki kadını tanımak kolay. Görmenin kendisini imge ile bakış arasında böldüğünü, bakış için ilk modelin, kendisinden görsel alana kendisini açan gözün yerleştirdiği radarın elde edildiği leke olduğunu öğretiyorum. Bakış, sizin bakışınızı ressamın eseri önünde alçaltmanıza neden olup kendisini bir fırça darbesi olarak kanvasa yayar. Dikkatinizi gerekli kılan şeyler için "*ca vous regarde*", yani bu sana bakıyor denir" (HMD 125-26)

Bu bakış açısından yola çıkarak Lacan romanın ikinci bölümündeki, Lol Jacques ve Tatiana'yi birbirine bağlayan röntgenci sahneleri içeren merkezi bolüme dönüyor. İkisi de, Lol'u memnun etmeye devam etmeleri gerektiğine dair "Lol'un yasası" tarafından yönetilen Jacques'in içsıkıntısı ve Tatiana'nın aldatılması hakkında uzun uzadıya yorumda bulunuyor. Lol'un bir dikizci olduğunu söyleyebilir miyiz? Lacan durumun bu olmadığına inanıyor: Lola'nın noksan bakışı bir görüntü elde etmeye çalışan gözden çok bakışın işlevine yakındır. Tüm romandan yayılan büyülenme bu nedenle göz ve bakış, aşk ve arzu, imge ve leke arasındaki ayrıma bağlıdır.

"Her şeyden önce, bakışın buradaki yeri hakkında yanılmayın. Sırf hiçbir şey görmediği için bakan kişi Lol değildir. O bir röntgenci değildir. Sadece ne meydana geliyorsa onda gerçekleştirilir. Sadece Lol, uygun kelimelerle, bakışı hala masum olan Jacques Hold için saf bir nesne konumuna yükselttiğinde onun yeri ortaya çıkarılır. "Çıplak, siyah saçları altında çıplak", Lol'un dudaklarından dökülen bu kelimeler Tatiana'nın güzelliğinin nesneye dair olan ve dayanılması güç olan lekenin işlevine geçişini belirtir. Bu işlev artık aşıkların aşklarını içerisinde sakladıkları narsisistik imge ile uygunluk içerisinde değildir ve Jacques Hold bunun etkilerini derhal hisseder. Bu dakikadan itibaren onlar Lol'un hayalini gerçekleştirme istekleriyle gün geçtikçe kendileri olmaktan çıkacaklardır" (HMD, 126-27).

Lacan Lol'un "bakışı Jacques Hold icin saf bir nesne konumuna yükselttiğini" söylediğinde, aslında Lol'un başka bir çıplak bedenin başka bir aşık tarafından okşanmasına takılmasını tekrar ettirecek sapkın bir fantazinin gerçekleştirilmesinden çok bu arzunun yüceltimini başardığını ima ediyor. Lacan'ın yedinci seminerindeki formüllerine dayanarak Lol'un bakışı Şey'in itibarına yükselttiğini söyleyebiliriz. Bu ifade, Fransızca orijinalinde red, dışkı ve atığa dair bir imadan uzak değildir ("...size yüceltime dair verebileceğim en genel formül şudur: o bir nesneyi – ve burada kullandığım terimlerde bir kelime oyunu olabileceğini pek umursamıyorum – Şey'in itibarına yükseltir" (S7, 112). Aslında, Duras'a saygı duruşunu yazdığında Lacan Etik Üzerine Seminer'e geri dönüyor gibi görünmektedir. Bu seminerdeki gibi, Şey'de gizli olan Korku'nun, arzuyu canlı tutarken bedenin aşağılık doğasından kaçınmanın bir yolunu sağlıyor oluşuna dik-

kati çekmektedir. Daha sonra Lacan bu yapının "cinsel ilişkinin olmadığı"na dair prensibe karşı çıkmayı amaçladığını söyleyecektir. Bu, Bir Hanım'ın kendisini bir aşığı evli olmasına karşın baştan çıkardığı ve çeşitli kahramanlıklarla -ya da eğer aşığı bir ozan (*troubadour*) ise övgü şarkılarıyla- saygı duruşunda' bulunmaya ve böylelikle kendisini "Şey'in itibarına" yükseltmeye davet ettiği 'Saray Aşkı'nın (*courtly love*) yapısıdır. Böylelikle şimdi Lacan'ın Marguerite Duras'a "sunduğu" ince retorik süslemeleri daha iyi anlayabiliriz: Lacan, Duras'ı tutkulu fakat iffetli saygı duruşu ile belirleyen saray aşkının kadim geleneği uyarınca Duras'ı yeniden yazmakta/kaydetmektedir.

Lacan bu garip yüceltim biçimini şu şekilde anlatıyor:

"Sözkonusu nesne, yani kadınsı nesne, garip bir biçimde yoksunluk ya da ulaşılamazlık üzerinden dahil edilmektedir. Bu rolü oynayan kişinin sosyal konumu ne olursa olsun, nesnenin ulaşılamazlığı bir çıkış noktası olarak ortaya konmuştur (...) Bu noktada içgüdünün yüceltim sırasında amaçladığı otoritenin yerini saf bir halde işlerken görüyoruz. Yani, erkeğin talep ettiği, talep etmeden yapamadığı şey gerçek bir şeyden mahrum bırakılmaktır. Ve sizlerden biri, bana *das Ding*'de göstermeye çalıştığım şeyi açıklarken buna uygun bir biçimde koful[16] (*vacuole*) ismini vermişti" (S7, 149-50).

Öyleyse Lol'un deliliğini başka bir tip deliliğin, yani imkansız olarak koyutlanması gereken bir arzunun ışığında anlayabiliriz. Böylece koful Lol'un bulmayı umduğu bir "kelime", felaketin çoktan gerçekleşmiş olduğuna işaret eden, fakat hiçliğin görüşüne, boş bakışın, sinir dışında, çerçevenin dışında kalması gereken büyülenmiş bir beklentinin saf anısına tercüme edilmiş olan bir kelime içerisinde bulunmuş olurdu.

Psikanalizin Etiği Üzerine Seminer'de Lacan arzunun bu yapısını Denis de Rougemont gibi eleştirmenlerin Tristan efsanesi olarak analiz ettiği ya da Lucien Febvre'in erotik gizemselcilik ile değiştirilmesi gereken dinsel inançtaki kaybediş anı olarak yorumladığı şey ile bağlantılandırıyor. Baş döndürücü bir dizi bağlantı üzerinden Lacan 16. yüzyıldaki inançsızlık sorunundan, aynı tarihçi tarafından yazılan başka bir kitap, yani *Heptameron'a Dair* isimli eser yardımıyla yüceltim sorununa geçiyor:

"*Heptameron*'un yazarı Marguerite de Navarre'dır. (...) O, mistik bir inceleme de yazmış olduğundan, sadece sefih (*libertine*) bir yazar değildir. Fakat bu, tarihçide hayret uyandıran bir şey. // Febvre, bize Heptameron ismi altında toplanmış hikaye derlemesinin kendi zamanı ve yazarının psikolojisi bağlamında ne anlama gelebileceğini göstermeye çalışıyor (...) Lucien Febvre bize *Heptameron*'u nasıl okumamız gerektiğini gösteriyor. Fakat eğer nasıl okunacağını bilseydik, ona ihtiyacımız olmazdı. İnanç söz konusu olduğunda, o bizim bakış açımızdan söylem içerisinde Şey ile bağlantısı ile düşünülmesi gereken bir yerdir -Şey, *Verwerfung*'un (dıştatutmanın) asıl anlamı uyarınca inkar edilmiş ya da engellenmiştir" (S7, 131).

Lacan'ın bu iki olağanüstü kadın yazarın aynı ada sahip olduğu tesadüfü üzerine gittiğini görmek pek de şaşırtıcı değil. Lacan Etik Üzerine Semineri sırasında, aynı şekilde on bir yaşında bir kızın, yani daha sonra İngiltere kraliçesi olan Elizabeth'in İngilizce'ye tercüme ettiği mistik bir incelemenin, *Günahkar Ruhun Aynası*'nın yazarı olan Marguerite de Navarre'dan (ki kendisini orada Marguerite d'Angouleme olarak isimlendirmektedir, çünkü aslında o Charles d'Angouleme'in kızıdır) esinlendiğini itiraf etmektedir. Etik ve Şey'de ortaya attığı tezini alıntılayan Lacan, kurduğu bağlantıyı geliştirmekte ve bir tür olarak romanın evrimine dair tam bir kuramın anahatlarını ortaya koymaktadır:

16 Koful: bir hücre ya da bir organizmanın değişik maddeler içeren, sitoplazmasında bulunan küçük boşluklar anlamına gelmektedir. Lacan burada metaforik bir yapıda kullanmaktadır [-ed.n.].

"Bu bizi, seminerimde sabit olmayan dinleyiciler arasında bir ayrılığa neden olan bir konuya, yani psikanalizin etiğine götürmektedir. // Fakat bir gün herkesin önünde, bütün yıl boyunca aslında elimin görünmez bir noktada başka bir Marguerite, yani *Heptameron*'un yazari Marguerite tarafından tutulduğunu itiraf ettim. İsimlerdeki bu tesadüfü burada bulmuş olmamın çeşitli sonuçları var. // Bana Marguerite Duras'ta, Marguerite d'Angouleme'in hikayeleri hakikatin yerinden bizi perde ile ayırma amaçlı önyargılardan uzak olarak okunduğunda hayat kazandıran bu sert ve kavgacı yardımseverliğin izlerini bulmak tümüyle doğal görünüyor. // "Yiğit" öykü ardındaki fikir tam da budur. Ustaca bir eserinde Lucien Febvre onun kurduğu tuzakları ortaya çıkarmayı denemişti. // Ben burada Marguerite Duras'ın bu garip sevme biçimine -anlatıcı konumuna değil de özne konumuna yerleştirdiğim karakterin Lol'e, yani aslında dışlanan üçüncü olmaktan uzak olan üçüncü kişiye, sunduğu bu sevgi biçimine- dair okuyucularından aldığı çarpıcı ve ortak onaya dikkat çekeceğim. // Romanın aşırı duygusallığı ilk önce saray aşkı geleneğini sadece kurgusal bir söylentiye saptırmak ve sonrasında maruz kalınan, evlilikte rastgele cinsel ilişki üzerine yazılan romanlarda geliştirildiği haliyle kayıpların, saray aşkı geleneğince bertaraf edilmiş olan bu kayıpların üzerini örtmek için aşırı duygusallığı taklit ettiği dört yüzyılın sonunda ciddi olanın halen bazı hakları olduğuna dair kanıtı görmekten memnunum. // Ve Marguerite Duras, Heptameron'unda kullandığı üslup daha önce sözünü ettiğim büyük tarihçinin bu hikayelerin bazılarını oldukları gibi anlama, yani gerçek hikayeler olarak yorumlama çabasına yardımcı olmuş olabilir. // Fakat daima Başka'nın olan arzunun yapısının ona neden olan nesne ile ilişkisi ile kıyaslandığında yaşamın acılarının daima değişen şu pek çok ruh haline dair sosyolojik düşünümler pek küçük kalıyor" (HMD, 128).

Lacan, yedinci seminerde (s. 131) geliştirilmiş olan *Heptameron*'daki hikayelerin hayat verdiği üstün "hakikat"e geri dönerek romanın 'duygu' adı altında romantize edilen ve on dokuzuncu yüzyılda aldatmaya dair romanlarda önemsizleştirilen tutku ve arzu dünyasını kaybettiğini ima ediyor. Tezi ise akla yeniden Girard'ın Lacan'a da aslında pek çok şey borçlu olan eleştirel denemesinin, daha sonra İngilizce'ye *Aldatma, Arzu ve Roman*[17] olarak çevrilen başlığını, yani "Romantik Yalan ve Romansal Hakikat"i getiriyor. Az önce alıntıladığım uzun pasajda Jacques Hold sadece anlatıcı olarak değil, "özne" olarak isimlendirmekte. Bu ise sadece Duras'ın, Hold'un arkasında saklı bir kukla ustası olan asıl anlatıcı olmadığı anlamına değil, aynı zamanda her şeyden öte Hold'un sanki bir diyagramdaymış gibi Başka ve küçük a, ya da fantazide arzunun nesnesi arasında kalmış arzulayan öznenin yapısını temsil ettiği anlamına geliyor.

Bu karşılaştırmayı daha iyi açıklamak için Lacan bizi Marguerite de Navarre'in *Heptameron*'undaki hikayelerinden birine, Amador ve Florida'nın öyküsüne yolluyor. Bu metni daha yakından incelememiz gerekiyor. İlk günün onuncusu olan bu hikaye güzel ve cesur fakat mirassız olan Amador'un nasıl bir gün Argon bölgesinin kontunun kızı olan o zamanlar on iki yaşındaki Amador'a aşık olmaya karar verdiğini anlatıyor. Amador'a yakın olmak için saray mensubu olan ve onu sık sık görmek için bahane olabilecek bir kadınla evleniyor: Florida'nın sırdaşı zengin bir kadın olan Aventurade onun gerçek tutkusu için ideal bir kılıf oluyor. Amador bir kaç yılını savaşarak, geri dönerek ve bu çekimden haberi olmayan Florida'ya karşı hissettiği tutkuyu gizlemesinin imkansız olduğunu fark ederek geçiriyor. Bu tutkuyu daha iyi gizlemek için bir metres elde etmeye çalışıyor; Paulina ismindeki bu çekici kadın ise bir kılıf olarak kullanıldığını tahmin ediyor. Sonrasında ise Amador, değişmez bağlılığı karşılığında bir şey beklemediğinin altını içerek Florida'ya aşkını itiraf ediyor. Florida ise anlamadığını söylüyor: "Eğer arzuladığın şeye zaten sahipsen, bunu bana böyle duygulu bir şekilde söylemene neden olan şey ne olabilir?"[18] Amador ise ona kötü bir kasıttan korkmaması gerektiği, sadece bu tutkuyu

17 Bak René Girard, Mensonge Romantique et Vérité Romanesque (Paris: Grasset, 1961).

18 Marguerite de Navarre, The Heptameron, transl. P. A. Chilton, (Harmondsworth: Penguin, 1985) s. 132.

Paulina'dan gizleyemediği yönünde cevap veriyor. Bunun Florida'da etkisi büyük oluyor:

"Bu sözler karşısında Florida oldukça rahatlamıştı. Kalbinin derinliklerinde daha önce hiç hissetmediği bir kıpırtı ve heyecan hissediyordu". [19] Sonrasında ise Amador Tunus kralı tarafından esir alınırken Florida vaat edildiği akrabası ile evleniyor. Amador iki yılını esaret altında geçiriyor ve döndüğünde Florida'yı kendisini bir 'arkadaş' olarak kabul etmeye hazır buluyor. Tam da Amador'u aşığı olarak kabul etmeye hazırken Amador gelen emir üzerine tekrar ayrılmak zorunda kalıyor ve bu sırada zaten hasta olan Aventurade kötü bir düşüş yaşayıp ölüyor. Ayrılışından bir gece önce Florida yatağa düşmüş ve perişan haldeki Amador'u görmeye geliyor ve Amador Florida'nın erdemine yönelik arsız bir girişimde bulunma fırsatını değerlendiriyor. Florida onu, şerefi hakkındaki konuşmalarını hatırlatarak ve kendisi ile çatışarak azarlıyor ve Amador'u cinsel taleplerine cevap vermeden sevme kararı alıyor.

Geçen dört ya da beş yıl içerisinde Amador herkesin düşündüğünün aksine ölen karısından çok Florida'nin kaybettiği aşkı için yas tutuyor ve savaşçı ünü gittikçe büyüyor. Kendisiyle birlik olan Florida'nin annesinin de yardımıyla, son bir çaba ile her şeyi riske atma kararı alıyor. Bunu önceden sezen ve yeni bir saldırıdan korkan Florida ise ağzına ve gözlerine bir tasla vurarak kendini çirkinleştirmeye çalışıyor! Fakat bu Amador'a engel olamıyor. Amador ve Florida kendilerini bir kez daha odada yalnız buluyorlar ve Amador aşkının tüm şiddetini sergiliyor. İkinci bir "tecavüz" olan bu teşebbüs, Florida annesinin yardımı için bağırdığında ilki gibi başarısızlıkla sonuçlanıyor; annesi ise kızının inatçı direnişi karşısında şaşırıyor ve kızıyla konuşmayı kesiyor. Sonrasında Amador savaşa geri dönüyor ve etrafı düşmanlarla sarıldığında tekrar esir olarak alınmaktansa kendini öldürmeyi seçiyor. Hemen sonrasındaysa Florida manastıra kapanıyor. Şaşırtıcı bir döngü ile Florida'nin kendisini radikal bir şekilde çirkinleştirmesinde Dora'nın sorununa, yani mimetik arzu ile nasıl hesaplaşılması gerektigi sorusuna hayal edilen çözümün izlerini bulabiliriz.

Amador ve Florida'nin öyküsü sadece bir yüzyıl sonra yazılan *La Princesse de Cleves* için bir plan değil, her şeyden öte Lacan tarafından sözü edilen imkansız arzuya dair tüm hikayelerin özet bir versiyonu ve bunun tetiklediği erkeksi öfkenin gerçekçi bir tasviriydi. Florida'nin tuhaf öyküsü saray aşkının yapısını anlamak için onu bir model olarak gören Lucien Febvre için önemli bir örnek teşkil etmektedir. *Autour de l'Heptameron*[20] içerisinde bir kaç bölüm sadece bu hikayeye ayrılır. Kitabin "Nezaketten Tecavüze (İnsanın Kişiliğinin Bir Tarihine Doğru)" isimli beşinci bölümünde Febvre, böylesine saf ve iffetli bir aşkı olduğunu ta ki Florida'ya iki kez tecavüz etmeye çalışana kadar iddia eden Amador'un tersine dönüşlerini sadece zamanının geleneklerine göre değil aynı zamanda biyografik öğelerle de açıklamaktadır. Febvre'ye göre bu hikayenin kesinlikle gerçek olaylara göndermede bulunduğuna şüphe yoktur. Buna göre Marguerite'in kendisi Florida rolündeyken (çünkü o da kralın kız kardeşidir) ismi Aventurade'da da karşımıza çıkan[21] Amador Bonaventure du Puy du Fou ile evlenen genç ve tanınmış bir nedim olan Bonnivet'yi temsil etmektedir. Marguerite'in Bonnivet tarafından nasıl neredeyse tecavüze uğradığı Brantome tarafından Dames Galantes'ta da anlatılmaktadır. Ayrıca, Febvre, hikaye derlemesini iyi anlayabilmek için cinsellik ile bağlantısı içerisinde öznelliğin tam bir tarihinin yazılması gerektiğini söylemektedir. -"Çünkü kimliğimizin bir tarihi vardır"[22] - bu ise, Foucault'nun Cinselliğin Tarihi ile ilgili son denemelerinde ilan ettiği projeye benzer niteliktedir.

19 The Heptameron, s. 133.

20 Lucien Febvre, Autour de l'Heptaméron: Amour sacré, Amour profane (Paris: Gallimard, 1944).

21 Lucien Febvre, Autour de l'Heptaméron, s. 216-17.

22 Lucien Febvre, Autour de l'Heptaméron, s. 224.

Lacan tarafından dikkatle izlenen Febvre'in *Heptameron* yorumunda vurguladığı şey bu hikayelerin "gerçek" doğasıdır. Bu hikayeler, ilk olarak sosyal arkaplan asla görmezden gelinmediğinden ve ayrıca tümü, tutku ya da neredeyse "öfke" olarak anlaşılan bir aşka dair belli "vakalar"a dayandığından "icat" değillerdir. Başlangıçta Amador Florida'yi sevmeye karar verir, bu ise kasti bir harekettir. *Se délibéra de l'aimer*: İrrasyonel olmaya dair bu rasyonel seçimin altını çizen bu Fransızca metnin de dediği gibi, o bunu kasten yapar. Platonik sevgi ile (burada tecavüz olarak görülen) cinsel sevgi arasındaki görünürdeki çatışma daha sapkınca bir eğilimi, yani aşığın bir noktada patlayacak ve kendisine ait olan üzerinde hak iddia edecek bir mazoşizm içerisinde köle olma kararını gizlemektedir. Sürekli olarak başlık parasını ve fidye parasını hesaplayıp duran, hayalkırıklığına uğramış tutkunun bu hikayesinde idealizme yer yoktur. Son olarak Febvre -Montaigne tarafından da örneklendirilmiş olan serbest "deneme"den çok da uzak olmayan yeni bir tip roman ile bağlantılı olan- yeni bir çeşit yazının 1520-1560 civarlarında ortaya çıkışını tasvir eder. Bu yazı, dengesiz bir inşa, uzlaşmaz istekler ve itkiler arasındaki dolayımın yeni bir yeri olarak yeni bir tip öznelliği kurmaktadır. Bu da aşk ile evlilik, her halükarda gizli tutulması gereken arzu ve sosyal dünyadaki ilerleme ve yükselme ile yine de uyumlu olan bir dizi aldatıcı manevra arasında bir ayrımı varsayar. Hikayedeki son ironi ise Amador'un Florida'ya yaptığı kurun sadece Florida'nin kendi annesini ayartmakta başarılı olmasıdır! Ve hem Marguerite de Navarre hem de Montaigne aşk ile evliliği birbirine bağlamak isteyenlerin, Montaigne tarafından bir tip "ensesti" olarak görülüp reddedilmiş aldanışlarına karşı sövüp saymaktadırlar! [23]

Amador'un öyküsü aslen yüceltimin asla huzurlu bir süreç olarak işlemediğini göstermektedir: Lacan'ın Freudcu kavramla ilgili tatminsizliğinde de belirtildiği gibi, ortada daima yola gelmez bir kalıntı vardır. ("Bu ise yüceltimin anlamıdır, bu kavram hala psikanalistlerin kafasını karıştırmaktadır, çünkü bu terimi onlara verirken Freud'un ağzı sımsıkı kapalıydı" HMD 127). Saygı duruşunun sonunda, retorik bir süslemeyle Lacan Amador ve Lol arasındaki bağlantıyı daha açık kılıyor, bir yandan da Duras'ın hikayesinin bir şekilde otobiyografik olduğuna inandığını ima ediyor:

"Koro üyesi bir çocuk olmayan Amador'a dair 10. Kitaptaki örnek öyküyü ele alalım. Tüm imkansızlığına karşın hiçbir şekilde Platonik olmayan bir aşka ölümüne bağlı halde, Amador kendi gizemini Viktoryen bir mutlu sonun terimleri üzerinden algılamayarak çok daha iyi görmektedir.//Çünkü bakışın güzelliğe döndüğü nokta, daha önce de tasvir ettiğim gibi, daha önce tanımladığım bir mekan olan ve ondan uzak olanların sefaletin yeri olduğunu düşünebileceği iki-ölüm-arası eşiktir. // Bana öyle görünüyor ki Marguerite Duras, eserlerinden bildiğim kadarıyla karakterlerin bu mekanın çekimine kapılmış durumda... ve sen bize kadim şatafatın bu soylu kadınlarının ve beyefendilerinin her yerde olduğunu ve onların maceralarında aynı ölçüde cesur olduklarını, bu lekeye, göksel geceye doğru kontrol edilemez aşkın, ...bir yaz gecesi onu beş gece, herkesin merhametine sunulmuş olan bir varlığın dikenlerine yakalanmaları gerektiğini göstermek için onları bize tanıdık gelen bir dünyaya yerleştirdin. // Bir kişisel ruh mitini içinde taşıyan sen, Marguerite, muhtemelen kendi yarattıklarının yardımına koşamazdın. Fakat tarif edilemez bir nesneyle boş bir yaşamın sessiz düğününü kutlarken kendisiyle onlara hayat verdiğin umutsuz yardımseverlik tam da sende fazlasıyla bulunan bu inançtan kaynaklanmıyor mu?" (HMD, 129).

Marguerite Duras'ın üç teolojik erdemin, yani Umut, İnanç ve Yardımseverliğin, bir alegorisine dönüşümü şaşkınlıkla karşılanabilir. Tüm bu hikayelerin "gerçek" bir arkaplanı olduğunu önerdiğinde Lacan muhtemelen tıpkı Amador gibi Marguerite'in bu hipotezi doğrulayacak bir şeyi açıklama konusundaki çekingenliği ve en azından reddi karşısında hayal kırıklığına uğra-

23 Montaigne, Essais III, 5, 88 quoted by Lucien Febvre, Autour de l'Heptaméron, s. 255.

mıştı. Leslie Hill ve diğer yorumcuların da değindiği gibi, Lol Stein ve Heptameron'u bir araya getirdiğinde Lacan muhtemelen iki değil üç Marguerite'i hayalinde canlandırmaktadır; "çılgın aşk'ın, suça ait kıskançlığın, erotomaninin ve psikozun dolambaçlı yollarının ilk kadın öncüsü Marguerite Anzieu'yu, nam-ı diğer "Aimée"yi –ki bu takma isim doğrudan Marguerite de Navarre'in kaleminden çıkmış olabilirdi! - kim unutabilirdi ki?

Tesadüfler sadece Marguerite ismiyle bitmiyor. Lacan'ın tezini üzerine inşa ettiği ve hakkında paranoid psikoz[24] üzerine yazdığı -ve ayrıca zamanda garip bir döngüyle savaştan sonra babasının aşçısı olan- hastasının sadece ismi Marguerite değildi, fakat o aynı zamanda ismini büyükannesi Marguerite Donnadieu'ye borçluydu. Ve Marguerite Duras'ın asil ismi Marguerite Donnadieu idi! İyi bilindiği gibi, Lacan kendisiyle psikanalize 1952'de başladığında, ilk basta Marguerite'in tek oğlu Didier Anzieu'yu "tanımamıştı". Ünlü Fransız yazar ve psikanalist ancak daha sonra annesinin bir şekilde kendisini Lacan'ın çıkarlarına uygun bicimde önceledi̇ğini anlayacaktı. İsimlerin sıkıntı verici biçimde üst üste binişi tarafından uyarılmış olan Lacan 1964'te Duras'ın yeni romanını okuduğunda bunu kaçırmış olamaz. Lol V. Stein'in ismi de aslında aşk (LOVe) sözcüğünün bir anagramı gibi değil miydi? O da Duras'ın övülen "sanatkarlığı" tarafından diriltilmiş olan bir başka Aimée miydi? Roudinesco'nun Lacan'ın tek "romanı" ("Gençliğinin Bir Romanı")[25] olduğunu söylediği yazı Aimée tarafından yazılmış iki romanın detaylı bir incelemesini içeriyor. Lacan'm yazdığına göre Aimée'nin üslubu, çoğu paranoyağın aksine Duras'ın sonraki üslubuyla benzerlikler taşıyor: "Bu üslupta oldukça kısa cümleler birbirini takip ediyor; hızla ve kolayca, büyük bir enerji içeren tonlarıyla birbirlerini var ediyorlar".[26] Aimé'nin gençlik hikayesini", "kıskançlık yansıtmasını"[27] ve şiirlerle karışık güzel metinlerini Duras'ın romanıyla üst üste koymak ve bir araya getirmek zorlama olurdu.

Öyleyse Lacan sadece hayranlıkla değil aynı zamanda bilimsel bir ilgi ile de harekete geçtiğini açık etmiş oluyor: Duras ona sadece hayranlık içerisinde kısılıp kalmaktansa edebi bir metni "özneyi hesap etmek" için kullanmayı öğretiyor. "Kendinden geçme" süreci de bu hayranlık için kullandığımız başka bir isim olduğundan, şimdi Lacan'ın neden Duras'a kendi metnini dikkatlice hesaplanmış retorik bir saygı duruşu ile geri vermek istediğini anlayabiliriz. O, Duras'ın mesajının kendisine tersine çevrilmiş bir halde geri döndürülmesine izin vererek bir analistin rolünü oynuyor. Bu saygı duruşu , Lacan'ın daha sonra Joyce ile daha karmaşık bir çerçeveye oturtacağı öznel ve nesnel söyleyişlerin farklı seviyelerini birbirine bağladığından öznenin düğümlerinin "hesaplanması"nda yeni bir halka açmaktadır. Duras'ın hediyesi Lacan'ın Kadınsılık bilmecesiyle karşılaşmasında önemli bir etaptı: edebiyatın kelimeleri, okuyuculara kadınsal arzunun, aşkın kadim kurgusunu sürekli tahayyül eder ve hediye ile zehir arasında komedi ve trajedi arasında sıkışmış bir şekilde duraksarken nasıl jouissance üzerinden kendi kendisiyle yüzleştiğini gösterebilir.

24 Bkz. Jacques Lacan, De la Psychose paranoiaque dans ses rapport avec la personnalité, (Paris, Seuil, 1975), Elisabeth Roudinesco, Jacques Lacan & Co, s. 111-121. Ayrıca bkz. Leslie Hill's "Lacan with Duras", s. 164, n.7

25 Elisabeth Roudinesco, Jacques Lacan & Co, s. 101. Bu Aiméee and Loewenstein üzerine yazılmış olan bölümün tümü. Alt başlık s. 109, eğer tam isimleri alıntılasaydım "Aimée ya da Rudolph" olduğundan daha fazla Durascı görünürdü: "Aimée Anzieu-Donnadieu ya da Rudolph Loewenstein".

26 Jacques Lacan, De la Psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité, (Paris, Seuil, 1975) s.179.

27 ibid. p. 229. Lacan burada Freud'un makalesini alıntılıyor :"Certain Neurotic mechanisms in jealousy, paranoia and homosexuality" (1922).

Psikanalizin Topolojik Ufku –ya da Lacan'la Birlikte Yapı Nasıl Tekrar Düşünülür?

Sophie Mendelsohn
Fransızca Çeviri: Emre Sünter

Son Lacan öğretisinde topoloji, karanlık ve dolayısıyla da endişe uyandıran işaretten başka bir şey olabilir mi? Hemen belirtelim ki Lacancıların geniş bir kesimi tarafından da paylaşılan bu bakış açısı topolojinin gerçekte her zaman bulduğu yeri görmezden gelmeye götürür –Lacan'ın bile farkında olmadığı şu durum gereğince: 1966'da «Psikozun tüm mümkün tedavisine bir giriş sorunu[1]»na eklenen nota bakılacak olursa, Lacan'ın 1958 yılında psikoz üzerine düşünümüne dayanan R şeması, hazırlanmasından hemen sonra yansıtmalı bir planın "sergilenmesi" olarak tanımlanır. Bununla birlikte Lacan öğretisinde topolojinin durumunun 70'lerdekinden büyük ölçüde farklı olduğu saptanabilir: topoloji bu zamana kadar sahip olmadığı bir işlev kazanır. Artık o, kullanımı düzenleyen yerine koyma üzerinden bir temsil mantığı içinde alınan metaforik bir dayanaktan fazlasıdır; o, gerçeğin ortaya çıktığı yerden başka yerde olduğu varsayılan bir modelden farklıdır; o, berraklaştırmanın söz konusu olduğu bir formül aracılığıyla şeylerin sunulması için «bir söyleme yapısı» haline gelir. Bu, öngörülen amaçlar için uygun bir araçtır: gerçeği nihayet *göz önünde bulundura*bilen bir araç. Anlaşıldığı üzere, kliniğe kayıtsız kalmayı beceremeyen bir araç...

Topolojinin gerçeğe dokunabilmesi için, ki Lacan'ı motive eden de budur, gerçeği kuran söyleme'ye sanki yapı olayını gerçekleştiriyormuşçasına yönelmesi gerekir. Burada «Sersem»i açıklayan formülü hatırlatalım, bu metin 70'li yıllardaki tartışmaların merkezindedir:

1 J. Lacan, «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», Écrits, Paris, Seuil, 1966; bu not s. 553'tedir.

L'horizon topologique de la psychanalyse –ou comment repenser la structure avec Lacan

Sophie Mendelsohn

Se pourrait-il que la topologie soit autre chose que la marque obscure, et de ce fait inquiétante, du dernier enseignement de Lacan ? Remarquons d'emblée que ce point de vue, assez largement partagé parmi les lacaniens eux-mêmes, revient à ignorer qu'elle y a en réalité toujours trouvé sa place – à l'insu même de Lacan, le cas échéant : le schéma R qui soutient en 1958 sa réflexion sur la psychose est identifié comme « étalement » d'un plan projectif bien après son élaboration, si l'on en croit la note ajoutée en 1966 à « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose[1] ». On peut cependant constater que la situation de la topologie dans l'enseignement de Lacan est effectivement différente dans la décennie soixante-dix : elle y acquière une fonction qu'elle n'avait pas jusque là. Elle est plus qu'un support métaphorique, qui resterait pris dans une logique de la représentation du fait de la substitution qui en règle l'usage ; elle est autre qu'un modèle qui supposerait que le réel est ailleurs que là où ça se montre ; elle devient, pour introduire les choses par une formule qu'il s'agira d'élucider, « un dire de structure ». Ceci en fait un moyen congru aux fins envisagées : du réel, enfin pouvoir *faire cas*. Ce qui ne saurait, on l'entend, laisser la clinique indifférente...

Pour que la topologie puisse toucher au réel dont elle se motive alors pour Lacan, elle s'oriente sur le dire comme ce qui fait événement de structure, et qui en constitue le réel. Rappelons ici la formule qui introduit « L'étourdit », ce texte qui est au centre des enjeux de la décennie soixante-dix :

1 J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », Écrits, Paris, Seuil, 1966 ; on trouve cette note p. 553.

«Söylenen, duyulanın içinde söylenenin arkasında unutulmuş olarak bulunur[2]». Lacan takip eden yorumunda belli bir ironi yapmadan, bizi evrenselin her zaman asertorik (savlı) gücüne kapılmamaya davet eder –o halde Lacan'ın kendisi cinsiyetleşmenin mantıksal formülleriyle beyhudeliği ortaya koymuş olmadı mı? Bu, öznenin ortaya çıkış yerinin kiplikle ilgili olanın («söylenen» dilek kipi) yanında olduğunu işaret etmek içindir, bu yer burada olayın kendi düzeni olarak anlaşılabilir. Söyleme'nin, yapı olayı olarak, yapısal kiplik olarak önemi daha önce başka zamanlardan itibaren bir araya getirilmiş olmasından gelir –özellikle 4 Aralık 1968 *"Bir Başkadan başkaya"* seansı buna tanıklık eder : «bir söyleme'den başka özne yoktur, burası bizim doğru bir şekilde, özneden hiçbir noktada kurtulmamak için kapanmak zorunda olduğumuz yerdir.» Topolojinin, burada Borromean topolojisinin başka bir yerde zorunluluğunu ortaya koyduğu görülüyor– bir düğümden daha iyi ne kapanır ki?

İmleyenin öznesinden onun uygulama kipliklerine

Lacan'ın 70'li yıllarda topolojiye başvurması bir yandan bilinçdışı öznesi seviyesinde yapı sorununun yeniden ele alınmasını sağlarken, diğer yandan kliniğin yaptığı gibi, *pratiğin teorisi* tarafından desteklenmeyen bir pratik sunar. Topoloji hiç kuşkusuz, psikanalizde klinik aracılığıyla anlaşılan özgün problemi ortaya koymaya yardım eder aslında: ne vaka, ne yer, ne sözceleme konumu, ne de sözcelerin işlevi... hiçbiri yeterli değildir. Psikanalitik klinik belki de kendi mevcudiyetinin koşulu olan tüm bu boyutlardan sıyrılır, ama bunun da tüm alanı kuşatması elbette kolay değildir. Eğer Deleuze'ün «Yapısalcılıktan neyi anlamalıyız?[3]»

2 J. Lacan, «L'étourdit», Autres écrits, Paris, Seuil, 2000, s. 449.

3 G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in L'île déserte et autres textes, Paris, Minuit, 2002.

« Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend[2] ». Si Lacan nous invite dans le commentaire qui suit, non sans une certaine ironie, à ne pas nous laisser prendre à la puissance toujours assertorique de l'universel – ne vient-il pas alors lui-même d'en montrer la futilité avec ses formules logiques de la sexuation ? - c'est pour pointer que le lieu d'émergence du sujet est du côté du modal (le subjonctif « qu'on dise »), qui peut s'entendre ici comme l'ordre même de l'événement. L'importance du dire comme événement de structure, comme modalité structurale a été cernée depuis quelques temps déjà – on en trouve le témèoignage notamment dans la séance du 4 décembre 1968 de *D'un Autre à l'autre* : « il n'y a de sujet que d'un dire, c'est là ce que nous avons à serrer correctement pour n'en point détacher le sujet. » Où l'on voit, d'ailleurs, la topologie, ici borroméenne, surgir de sa nécessité - qu'est-ce qui, en effet, serre mieux qu'un nœud ?

Du sujet du signifiant à ses modalités d'effectuation

Le recours lacanien à la topologie dans les années soixante-dix permet de reprendre la question de la structure au niveau du sujet de l'inconscient d'une part, et introduit d'autre part à une pratique qui ne soit pas seulement soutenue, comme l'est facilement la clinique, par une *théorie de la pratique*. Sans doute la topologie aide-t-elle en effet à poser le problème endémique de ce qu'on entend, en psychanalyse, par clinique : ni le cas, ni le lieu, ni la position d'énonciation, ni la fonction des énoncés... n'y suffisent. La clinique psychanalytique échappe de toutes parts, ce qui est peut-être la condition même de son existence, mais cela ne rend certes pas facile d'en parcourir le territoire... S'il est vrai, comme le soutient Deleuze dans son article « À quoi reconnaît-on le structuralisme [3]? »,

2 J. Lacan, « L'étourdit », Autres écrits, Paris, Seuil, 2000, p. 449.

3 G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in L'île déserte et autres textes, Paris, Minuit, 2002.

makalesinde, bir problemin ortaya konulma biçiminin her zaman çözümü de içerdiği iddiası doğruysa, o halde Lacan'la birlikte, Saussurecü dilbilimcinin imleyen rejimini imlenen rejiminden ayırarak «insan bilimlerinde» öznenin bölünmesini ortaya koyduğu problemin, asla olduğu yerde olmayan «öznenin bu çok özel kipi için[4]» sunulan çözümün belki de dilbilimle ilgili olup olmadığını değerlendirebiliriz. Topoloji öyleyse kurulmuş olan bölünmenin kendisinden çok, bölünmeyi gerçekleştiren –ve belki de yalnızca tam olarak klinik operasyonları kuran uygulama kipliklerinin ayrılmasını sağlayacak şekilde ortaya çıkar.

O halde Lacan için topoloji, onu, psikanaliz kurundaki diğer ödünç biçimlerinden ayıran kavramsal bir dayanak değildir (mesela Freud için termodinamik böyle düşünülebilir...) Lacan bu eyleme geçmenin, başlangıç için bizi meşgul eden « söyleme »ye denk bir statünün incelendiği bu «yapma»nın gerçeği üzerinden bilinçdışını ortaya koymasıyla harfi harfine bir *pratik* yapar: topoloji pratiği sözcelemeyle gerçekten o kadar aynı düzendedir ki, Lacan'ın çok sessiz geçen son seminerlerinde onun yerini alır. Onunla uydurulmuş bir kavramla oluşturulan bir disiplinin önemli hale gelmesi ve onun psikanalitik yapı içinde pekiştirilmesi için (daha önce kullanılmış bir örneği görmek için, Freudcu metapsikolojideki enerjiyle ilgili ya da ekonomik bakış açısı) muhtemelen biraz değiştirilmiş olarak araya girmesi her zaman mümkündür. Ama görünüşte dışarıdan gelen bir pratiğin incelenmesinin gelişiminden 30 yıldan fazla sürede elde edilen sonuçlar, topolojiden başka bir şeydir ve neredeyse onunla zıttır.

Niçin bir yandan böylesi bir risk alınır; ve diğer yandan pratiğin topolojiyle, doğrudan, psikanalizi klinik temellerine kadar sorgulamaktan daha fazla yaptığı şey nedir?

4 J. Lacan, « La science et la vérité », in Ecrits, Paris, Seuil, 1966, s. 861.

qu'un problème a toujours la solution qu'il mérite suivant la manière dont il est posé, nous pouvons alors mesurer avec Lacan que si la linguistique saussurienne a posé le problème, introduisant dans les « sciences humaines » la division du sujet en distinguant le régime du signifiant de celui du signifié, la « solution » à ce « mode très spécial du sujet[4] », qui est de n'être jamais là où il est, ne se trouve peut-être pas du côté de la linguistique. La topologie apparaît comme ce qui permet de cerner non pas tant la division elle-même, qui est donc établie, que les modalités d'effectuation de ce qui fait division – et qui constituent peut-être les seules opérations proprement cliniques.

La topologie ne sert pas alors de support conceptuel à Lacan, ce qui la distingue d'autres formes d'emprunts, qui ont eu cours en psychanalyse (que l'on songe par exemple à la thermodynamique pour Freud...). Il en fait littéralement une *pratique* par laquelle il cherche à poser l'inconscient à partir du réel de cette mise en acte, de ce « faire » que l'on peut considérer de statut équivalent au « dire » qui nous occupait pour commencer : la pratique de la topologie est de fait si bien du même ordre que l'énonciation qu'elle a pu la remplacer dans les derniers séminaires, très silencieux, de Lacan. Il est toujours possible d'importer d'une discipline constituée un concept par elle forgée et de l'insérer, éventuellement un peu modifié, dans l'édifice psychanalytique afin de le consolider (pour filer l'exemple déjà utilisé, le point de vue énergétique ou économique dans la métapsychologie freudienne). Mais c'est une autre chose, et presque opposée, que de mettre les résultats obtenus de plus de trente ans d'élaborations à l'épreuve d'une pratique apparemment exogène, telle que la topologie.

Pourquoi prendre un tel risque d'une part ; et qu'est-ce qui, d'autre part, fait de la topologie une pratique plus à même qu'une autre d'interroger la psychanalyse jusqu'en ses fondements cliniques?

4 J. Lacan, « La science et la vérité », in Ecrits, Paris, Seuil, 1966, p. 861.

Gerçeğe yaklaşmak

Aslında Freudcu açmazlara –bilhassa da ölüm dürtüsüne- sadık kalmamanın belli bir riski vardır. Şeylerin şematize edilmesiyle, elbette çok özet bir şekilde, sembolikle imgeselin tam bir araya geldikleri zamansal aksa ayrıcalık veren Freudcu bilgi çerçevesinde ilerlenebilir: travma teorisinden Oidipal kompleksin «gelişimselliğinden» geçerek gelen bastırma teorisine Freudcu metapsikoloji, olayı psişik boyutu içinde zamansal bir işlemin yükümlülüğü haline getirir. Ancak yineleme zorlantısı (*compulsion de répétition*) aracılığıyla ölüm itkisinin yerinin bulunması o halde ciddi bir zorluk içerir, olayın brüt ısrarı olası «zamansallaşmasına» meydan okur. Oysa, Freud'un psişik aygıt teorisi çerçevesinde ilgilendiği klasik anlağın diğer aksı olan mekan havada kalır –Freud bu konuyu ihmal etmez, çünkü son notlarından birinde bunu örtülü bir mesele haline getirir: «Mekansallık psişik (ruhsal) aygıtın yayılımının yansıtımı olabilir. Kant'a göre psişik aygıtın *a priori* koşullarının yerine, başka da hiçbir akla yatkın türetim yoktur. Psişe (ruh) uzamdır, hiçbir şey bilmez.[5]»

Bu bağlamda Freudcu ölüm dürtüsünün Lacancı değişiminin yeni bir kavramın, nihai topolojik yönelimi belirleyen jouissance kavramının tesisiyle gerçekleştiğini hatırlatmak aydınlatıcı olacaktır. Jouissance adını alan bu arzu ötesi aslında *a* nesnesinin çıkışıyla düşünülebilir olur, jouissance, yabancı olmayı karakterize ettiğinden onun kendisini sembolik sistemden ayırmak bilhassa zordur –jouissance böylelikle kavramsız, kendisiyle bağlantısız, adlandırılabilir kimliksiz hale gelir.

5 S. Freud, « Résultats, idées, problèmes » (1938), in Résultats, idées, problèmes, Paris, PUF, 1985, s. 288. N. Abraham et M. Torok "Bu kolokyum için not: psişik aygıtın uzamı ve psikanalizin mekanı"nda bir başka çeviri önerirler: "Mekansallık psişik aygıt uzamının yansıtımıdır. Onu türetmenin hiçbir biçimi gerçeğe uygun değildir. Kant'ın a priori koşullarının yerine, işte psişik aygıt. Psişe uzamdır, bununla hiçbir şey bilinmez.", Revue française de psychanalyse içinde, «Constructions Reconstructions», 2-3, Cilt XXXVIII, Mart-Haziran 1974, s. 239-240.

Approcher le Réel

Il y a un risque certain, en effet, à ne pas s'en tenir aux apories freudiennes - la pulsion de mort, notamment. À schématiser les choses, certes trop brièvement, on pourrait avancer que le cadre épistémique freudien ayant privilégié l'axe temporel dont s'accommodent bien le symbolique et l'imaginaire : de la théorie du trauma à celle du refoulement en passant par le « développementalisme » du complexe d'Œdipe, la métapsychologie freudienne rendait l'événement, dans sa dimension psychique, essentiellement passible d'un traitement temporel. Mais le repérage de la pulsion de mort par la compulsion de répétition posait alors une sérieuse difficulté, l'insistance brute de l'événement constituant un défi à sa possible « temporalisation ». Or, l'autre axe de l'entendement classique, l'espace, auquel Freud s'est intéressé dans le cadre de sa théorie de l'appareil psychique, est resté en suspens – ce que Freud n'ignore pas, puisqu'il en fait l'objet cryptique d'une de ses dernières notations : « Il se peut que la spatialité soit la projection de l'extension de l'appareil psychique. Aucune autre dérivation vraisemblable. Au lieu des conditions *a priori* de l'appareil psychique selon Kant. Psyché est étendue, n'en sait rien[5]. »

Il peut être éclairant, dans ce contexte, de rappeler que le déplacement lacanien de la pulsion de mort freudienne se fait par la promotion d'un concept nouveau, celui de jouissance, qui détermine l'orientation topologique ultérieure. Cet au-delà du désir qui prend nom de jouissance devient en effet pensable grâce à l'émergence de l'objet *a*, lui-même particulièrement difficile à cerner puisqu'il se caractérise d'être étranger au système symbolique – ainsi est-il sans concept, sans rapport avec lui-même, sans identité nommable.

5 S. Freud, « Résultats, idées, problèmes » (1938), in Résultats, idées, problèmes, Paris, PUF, 1985, p. 288. N. Abraham et M. Torok proposent une autre traduction dans leur « Note pour ce colloque : l' 'étendue' de l'appareil psychique et l'espace de la psychanalyse »: « Il se peut que la spatialité soit la projection de l'étendue de l'appareil psychique. Aucune autre manière de la faire dériver ne paraît vraisemblable. Au lieu des conditions a priori de Kant, voilà l'appareil psychique. La psyché est étendue, de cela on ne sait rien. » In : Revue française de psychanalyse, « Constructions Reconstructions », 2-3, Tome XXXVIII, mars-juin 1974, p. 239-240.

Herhangi bir şeyin var olmasının olanağı -60'lı yılların Lacan seminerleri kaygı, fantazi, vb. gibi yalnızca çoğul yarılmaları ortaya koyar- psikanalizde düşünülen çerçevenin bir yeniden tanımını içerir. Böylece Lacan psikanalizin kendi nesnesini olabilecek tüm sonuçlarıyla beraber *a* nesnesi haline getirir: «Psikanalizin nesnesi (rengimi söylüyorum ve siz onun bununla birlikte geldiğini görüyorsunuz), *a* nesnesinin oynadığını ileri sürdüğüm fonksiyondan başka bir şey değildir. *a* nesnesi hakkındaki bilgi o halde psikanaliz bilimidir.[6]» Ve tuzağın tam da burada olduğu cevabını vermek gerekir hemen, çünkü bilim yapan böyle bir bilgi, ancak kendi kimliği olmadan var olanı tanımlamayı zorunlu kılarak *a* nesnesinin tam olarak kendisine karşı dönmesidir.

Buna karşılık Lacan, «*a* nesnesinin öznenin bölünmesine katıldığını[7]» belirtir –formülasyon önemlidir: eğer nesne *a* bölünmeye *katılabiliyorsa*, öyleyse bu bir mekan demektir, ve *a* nesnesini yerine yerleştirmek için gereken bu mekandır... Peki ama hangi mekandan bahsediliyor? Bu tam olarak burada, zamanını bekleyen Moebius bandıyla temsil edilen topolojidir: «yerin ve karşıtının her yerde birbirine karışma durumunda olduğu bir yüzey el altında durur.[8]» Moebius bandının topolojik özelliklerinin –tek kenarlı bir yüzey, yönlendirilemeyen tek bir yüz- yarılmadan ileri geldiğini fark edebilmek için bu ele bir makas gerekir; Moebius bandının kendisinin yarılma *olduğu* bu şey 1972'de «Sersem»de oluşturulmuştur. Lacan'ın yarılmadan[9] başka Moebius bandı olmadığını göstermesiyle operasyon, yarılma meselesi haline gelir: «Böylece yarılma, topolojiyle kurulan yarılmadır [...] bu, dilin söylenmesidir, ama artık onun unutularak söylenmesi

6 J. Lacan, «La science et la vérité», aktarılan makale, s. 863.

7 A.g.y.

8 A.g.y., s. 864.

9 "Sersem"de iç sekizlinin bıraktığı iz yardımıyla düzleştirilen bir torus üzerinde gerçekleşen dönüşümler üzerinden "yarılmanın yüzeyi ortaya çıkarttığı"nı söyleyerek Lacan bütünü (tüm spesifik özellikleriyle Moebius bandı) bir artık haline getirir tarzda yarılma sürecini öne alır. Moebius bandının ilişkide olduğu a nesnesi ile burada yapı sorununun kıyısında duran yenilenme arasındaki belli yakınlıklar bir bakışta fark ediliyor.

La possibilité même qu'une telle chose existe – et les séminaires de Lacan des années soixante en montrent justement les multiples réfractions dans l'angoisse, le fantasme, etc. – impliquait une redéfinition du cadre avec lequel on pense en psychanalyse. Ainsi Lacan est-il amené à faire de l'objet *a* l'objet même de la psychanalyse, avec toutes les conséquences que cela pourrait avoir : « L'objet de la psychanalyse (j'annonce ma couleur et vous la voyez venir avec lui), n'est autre que ce que j'ai déjà avancé de la fonction qu'y joue l'objet *a*. Le savoir sur l'objet *a* serait alors la science de la psychanalyse[6] ? » Et de répondre immédiatement que c'est bien là qu'est le piège, puisqu'un tel savoir qui ferait science retournerait précisément l'objet *a* contre lui-même en rendant nécessaire de définir ce qui n'existe que d'être sans identité propre...

Au contraire, précise Lacan, « cet objet *a* est à insérer [...] dans la division du sujet[7] » - la formulation est importante : si l'objet *a* peut être *inséré dans* la division, c'est donc que celle-ci est un espace, et que c'est cet espace dont on a besoin pour faire place à l'objet *a*... Mais de quel espace s'agit-il ? Celui, précisément, de la topologie, ici représenté par la bande de Moebius, qui attendait son heure : « une surface où l'endroit et l'envers sont en état de se joindre partout, était à portée de main[8]. » Encore fallait-il, dans cette main, avoir une paire de ciseau pour s'apercevoir que les propriétés topologiques de la bande de Moebius – une surface à un seul bord, une seule face et non-orientable – procèdent de la coupure ; c'est chose faite en 1972, dans « L'étourdit », où la coupure *est* la bande de Moebius elle-même. L'opération par laquelle Lacan passe pour établir qu'il n'y a de bande de Moebius que de la coupure[9] fait apparaître l'enjeu de la coupure : « Ainsi la coupure, la coupure instaurée de la topologie [...] c'est le dit du langage, mais à ne plus le dire en oublier[10]. »

6 J. Lacan, « La science et la vérité », art. cit., p. 863.

7 Idem.

8 Ibid., p. 864.

9 En énonçant dans « L'étourdit » que « la coupure engendre la surface » à partir de transformations réalisées sur un tore aplati à l'aide du tracé du huit intérieur, Lacan met en avant le processus de coupure de manière à faire du tout (la bande de Moebius avec ses propriétés spécifiques) un reste. On aperçoit du coup les affinités certaines que la bande de Moebius entretient avec l'objet a, et le renouvellement qui se joue là dans l'abord de la question structurale.

10 J. Lacan, « L'étourdit », Autres écrits, Paris, Seuil, 2000,

değildir.[10]» Yarılma, konuşma edimini ve sadece bu edimin yeniden alındığı söylemi değil, her nasılsa öyle incelemeye imkan verdiği için temel bir operasyon olarak ortaya çıkar.

Yarılma

Yarılma, kendisinden doğduğu *ve* kendisiyle yer değiştirdiği ikili aksiyomatiğin dışında kavranamaz: bir yandan, «bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır», diğer yandan, «özne bir imleyen tarafından bir başka imleyen için temsil edilir». Psikanalizin Saussure'den aldığı ilhamla «yapısalcı çağ» olarak adlandırılan tamamlanmaya eşlik eden bu sözcelerin kaydolduğu Freudcu episteme şekil kazandığı kilitlenmeyi yasaklar: eğer bilinçdışı öznesi imleyenin bir etkisiyse (ve bir nedeni değil), bu, onun ortaya çıktığı evrende basitçe homojen bir olay olmasından ileri gelmez. Çünkü Lacan'ın vurguladığı gibi, söylem evreni yoktur –başka bir deyişle, dil bir bütün inşa edemez. Bu bir yandan psikanaliz için dilin yapısının kesinleştirilmesini; diğer yandansa bilinçdışı öznenin statüsü sözkonusu olduğu için de temsil sorununun yeniden alınmasını içerir.

Yarılma aslında, Freud'un Urverdrängung (birincil ya da kökensel bastırma) kavramsallaştırması üzerinden ikili olumsuzlamanın yeri olarak yapısal dayanaktır. Kurt adam kürü aslında, bir temsil kusurunun yeri olarak tanımlanan öznenin bilinçdışı bilgisi içindeki bir «deliği» ortaya çıkartır. Birincil algı imlerinin (*Wahrnehmungszeichen*) kaydı, nesnelerin kendilerinin kaybını onların doğrudan gerçekleşmelerinde içerir, bu imlerin kendisi temsili olmayan kutsal kitaplarla ilgili ikincil nüshaya denk düşer. Bunlar bir boşluk üzerinde değil ama kaybın bir izi üzerinde açılmayan gerçek bir nesnenin (-1) saf olumsuzlamasıdır. Dünyanın bu birincil sembolleştirilmesi bu nesnelerin kaybına ardıl bedenin birincil eksikliğinden bağımsızdır: beden dürtüsel güzergahlara göre kesilmiş bir alan olur, bu güzergahlar öznenin bedeninden oyulmuş, anımsanamayacak kadar eski, temsili bilinç-

10 J. Lacan, «L'étourdit», Autres écrits, Paris, Seuil, 2000, s. 485.

La coupure apparaît comme une opération fondamentale parce qu'elle permet de considérer l'acte de parler comme tel et non seulement le discours dans lequel cet acte est repris.

De la coupure

La coupure ne peut se concevoir hors la double axiomatique dont elle découle *et* qu'elle déplace : d'une part, « l'inconscient est structuré comme un langage », d'autre part, « le sujet est représenté par un signifiant pour un autre signifiant ». L'épistémè freudienne dans laquelle s'inscrivent ces énoncés qui accompagnent l'accomplissement de ce que l'on pourrait appeler « l'âge structuraliste » d'inspiration saussurienne de la psychanalyse, interdit le bouclage qui pourrait se dessiner : si le sujet de l'inconscient est un effet du signifiant (et non une cause), cela ne fait pas de lui pour autant un événement simplement homogène à l'univers dans lequel il apparaît. Car il n'y a pas, souligne Lacan, d'univers du discours – autrement dit, le langage ne peut pas constituer un tout. Ceci implique d'une part de préciser ce qu'il en est de la structure du langage pour la psychanalyse ; d'autre part de reprendre la question de la représentation, puisqu'il en va du statut du sujet de l'inconscient.

La coupure est en effet le support structural à partir duquel Freud peut conceptualiser l'Urverdrängung (refoulement primaire ou originaire), comme lieu d'une double négativité. La cure de l'Homme aux loups a en effet fait apparaître un « trou » dans le savoir inconscient du sujet qu'il identifie comme la place d'un défaut de représentation. L'inscription des premiers signes de perception (Wahrnehmungszeichen) implique la perte des objets eux-mêmes dans leur réalisation immédiate, ces signes eux-mêmes en étant la contrepartie scripturale non représentative. Ils sont la négativité pure d'un objet réel (-1), n'ouvrant pas sur un vide mais sur une trace de la perte. Cette première symbolisation du monde est solidaire de la première décomplétude du corps consécutive à la perte de ces objets: le corps devient un territoire découpé selon les trajets pulsionnels, qui constituent une mémoire immémoriale gravée à même le corps du sujet,

p. 485.

dışının oluşturduğu bellekten ayrı bir bellek oluşturur. Bu bilinçdışı, olumsuzlamanın ikincil zamanı tarafından oluşturulur: temsili sistemin ilkesi dürtüyü, ama bilince erişimin olmadığı, öyleyse kökensel olarak bastırılmış (--1) temsil rejiminin dışındaki dürtüyü sabitlemek için tekil bir temsile denk düşer. Bu paradoksal temsil «temsil temsilcisi» (*Vorstellungsrepräsentanz*) olarak adlandırılır. O, kendi kusuru –temsilin ama temsil edilemez temsilin temsilcisi olmak- sayesinde öznenin asla erişiminin olmadığı «temsil temsilcisi»nin temsilcileri olan ikincil temsillerin sonradan açılmasını sağlar. Birincil temsilci (S1) itkiye düğümlenir ve özel bir statüye ulaşır: bu temsilci, sırası geldiğinde başka bir imleyenin (S2), temsil temsilcisinin, temsil edilmesini sağlayan özneyi temsil eder. Bu S1-S2 çifti Lacan'da anlama rejiminin oluşumunu destekler, ki bu, bilinçdışında ikili bir yarılma olarak belirlenir: itki ile imleyen arasındaki yarılma, algı ve temsil arasındaki yarılma.

Özne tek anlamlı değildir

İmleyenlerin S1'den S2'ye birbiriyle bağlantısı *"Bir Başka'dan başkaya"* seminerinin (1968-1969) meselelerinden biridir; S2 burada ilk olarak Başka'nın jouissance'ıyla ilişkide bilgi statüsü olarak alınır. Burada bizi ilgilendiren bilhassa S1→S2 çiftinin düzenlenmesidir. Temsil rejiminde kaydedilen şey («özne... temsil edilir») bu çift üzerinden yapılan incelemeyle suçlu duruma düşer – bu, bir sonraki seminerde, 18 Şubat 1970 *Psikanalizin öbür yüzü* isimli derste yeniden alınır. Burada, karşılıklı olarak dışlanmayan, ama belli bir gerilim üreten teorinin iki durumunun üst üste binme anı görülüyor. Efendi imleyenin (S1) ve fallusun çarpışmasına mahal veren karşıt anlamları bir şekilde önlemek için, Lacan «tüm imleyenlerin, her birinin ancak diğerlerinden farklılığı üzerinde oynaması, diğer imleyenler olmamaları için bir şekilde eşitlendiklerini» belirtir. Ama bu da her bir imleyenin efendi-imleyen konumuna geçmeye muktedir olduğu, çok kesin olarak burada, başka bir imleyen için bir özneyi

distincte de la mémoire que constituera l'inconscient représentatif. Ce dernier est établi par le deuxième temps de la négativation : au principe du système représentatif serait requise une représentation singulière pour fixer la pulsion mais qui resterait inaccessible à la conscience, donc hors du régime de la représentation car originairement refoulée (- -1). Cette représentation paradoxale est nommée « représentant de la représentation » (Vorstellungsrepräsentanz). C'est par son défaut même – être le représentant de la représentation mais en tant que telle irreprésentable – qu'elle permet ensuite le déploiement des représentations secondaires qui sont les représentantes du « représentant de la représentation » auquel le sujet n'aura jamais accès. Le premier représentant (S1) reste noué à la pulsion et accède à un statut particulier : il représente le sujet, qui à son tour se fait représenter auprès d'un autre signifiant (S2), le représentant de la représentation. Ce couple S1-S2 soutient chez Lacan la construction du régime de la signification, en tant que celle-ci est déterminée dans l'inconscient par une double coupure : coupure entre la pulsion et le signifiant, coupure entre perception et représentation.

Le sujet n'est pas univoque

La liaison de l'un à l'autre signifiant, de S1 à S2 est un des enjeux du séminaire *D'un Autre à l'autre* (1968-1969) ; S2 y prend pour la première fois, en rapport avec la jouissance de l'Autre, le statut de savoir. Ce qui nous importe ici concerne surtout ce qu'il en est de la paire ordonnée S1→S2. Ce qui s'inscrivait dans le régime de la représentation (« le sujet est représenté... ») se trouve mis en cause par l'examen rapproché de cette paire – ceci est repris dans le séminaire suivant, *L'envers de la psychanalyse* au cours de la leçon du 18 février 1970. On y voit le moment de chevauchement de deux états de la théorie qui ne s'excluent pas mutuellement, mais produisent une certaine tension. Prévenant en quelque sorte les contre-sens auxquels pourraient donner lieu une collusion du signifiant maître (S1) et du phallus, Lacan précise que « tous les signifiants s'équivalent en quelque sorte, pour ne jouer que sur la différence de chacun à tous les autres, de n'être pas les autres signifiants. Mais c'est aussi par là que chacun est capable de venir en position de signifiant-maître, très précisément en ceci, que c'est sa fonction éventuelle que de représenter

temsil etme olası fonksiyonunun olduğu yerdir. Özneyi de her zaman böyle tanımlıyorum. Yalnızca, temsil edilen özne tek anlamlı değildir. Hiç kuşkusuz temsil edilir, ama aynı zamanda da temsil edilen değildir.

Bir imleyenin bir diğeri için *temsil edilmiş* olduğu bir dil olarak yapılanan bilinçdışı öznesini sağlayan Saussurecü tanımı içinde imleyenin yeniden onaylandığı aynı anda, bilinçdışının bu aynı özne, en azından bir kısmıyla, temsilden kurtulur. Keza zorunluluk/olumsallık çiftinin yerinin de değiştiği görülür: S1, S2 bağlantısındaki operasyon, bilinçdışı öznenin çıkışı için zorunludur, ama gerçekleşmeye için veren tekil imleyenler olumsallar olarak belirir. Temsilin bu kısmi çıkışının imleyenin statüsü üzerinde etkide bulunmadığı şüphelidir, çünkü «her zaman için» temsil ve imleyenin birbirine bağlı kısımları vardır. Gelelim S1→S2 çiftine: ortaya çıkan S1, S2'nin yanında ortaya çıkar. Burada önerilen minimal düzen tekrar düzenidir. Bu tekrarın yapısı iç sekizlinin topolojik figürünün yapısıdır. Yuvarlak bir iple bir iç sekizli çizilebilir ya da yapılabilir – burada canlandırılması en kolay şekil seçilecek. Bir kağıda çizilmiş bir çember olsun ve kalemi kaldırmadan, ondan daha büyük bir ikinciyi çizelim –çizgide süreksizlik olması şart değil- ve bunlar birbirlerini içersinler. İç sekizli çizilerek bu S1→S2 çiftinin nedeni ortaya çıkar: şekil bir yandan küçük bir halkanın *tekrarının* daha büyük bir halkayla (ya da tam tersi) ortaya çıkmasıyken; diğer yandan bu tekrar bir *yarılmayı* da içerir (şekil üzerinde, çizgiler bir kesişim noktasında kesilir); sonunda, çembersel olan bu figüre *geri-dönüşü* sağlar. Şunu da not edelim ki, S1 olan –ki Lacan bir yarılmanın sonucu olarak (temsil dışı olan *a* nesnesinin üretildiği yer) bir söylemenin kurulduğu, yerini bilginin (S2 ve ondan hareketle imleyen zinciri) yanında bulan $'e eşit sayar- yapı olayının, ortaya çıkmaya zamansallığını veren, kendisi senkronik olan bir après-coup mantığını teşvik eder.

un sujet pour tout autre signifiant. C'est ainsi que je l'ai défini de toujours. Seulement, le sujet qu'il représente n'est pas univoque. Il est représenté, sans doute, mais aussi il n'est pas représenté. »

Au moment même où le signifiant est réaffirmé dans sa définition saussurienne, qui assure au sujet de l'inconscient structuré comme un langage d'être *représenté* par un signifiant pour un autre, ce même sujet de l'inconscient échappe donc, pour partie au moins, à la représentation. On voit également que le couple nécessité/contingence s'en trouve déplacé : l'opération du couplage S1, S2 est nécessaire à l'émergence du sujet de l'inconscient, mais les signifiants singuliers qui en permettent la réalisation apparaissent, eux, comme contingents. On se doute que cette sortie partielle de la représentation ne peut pas rester sans effet sur le statut du signifiant, puisque « de toujours » représentation et signifiant ont eu partie liée. Revenons à la paire S1→S2 : S1 ayant surgi, il se répète auprès de S2. L'ordre minimal ici proposé est celui de la répétition. La structure de cette répétition est celle de la figure topologique du huit intérieur. On peut dessiner ou fabriquer un huit intérieur avec un rond de ficelle – on choisira ici le dessin qui est plus aisé à évoquer. Soit un cercle que l'on dessine donc sur une feuille et que l'on redouble d'un autre, plus grand, sans lever son crayon – il ne doit pas y avoir de discontinuité dans le trait – de manière à ce que l'un inclue l'autre. Le résultat est une sorte de huit, mais avec une boucle intérieure. C'est en dessinant le huit intérieur que la raison de cette paire S1→S2 apparaît : d'une part le dessin est la mise en acte d'une *répétition* d'une plus petite boucle par une plus grande (ou inversement) ; d'autre part cette répétition implique une *coupure* (sur le dessin, les traits se coupent en un point de croisement) ; enfin, cette figure étant circulaire, elle permet le *re-tour*. Notons que le retour promeut une logique de l'après-coup[11] qui donne sa temporalité au surgissement, lui synchronique, de l'événement de structure qu'est le S1 – que Lacan fait équivaloir au $ - d'où se fonde un dire, qui trouve son lieu du côté du savoir (S2 et à partir de lui toute la chaîne signifiante) en tant qu'il est le résultat d'une coupure (celle d'où se produit l'objet *a* qui est hors représentation).

11 On n'aura fait exister la coupure comme telle sur le dessin qu'à repasser au moins une fois sur les mêmes traits.

Söylemek ve duymak...

Eğer imleyen yarılmaysa, o halde bilinçdışı öznesi tarafından anlaşılan da bundan etkilenir, çünkü eğer dil olarak yapılanmış bilinçdışının erişimi değişmişse, bilinçdışı öznesi imleyenin –ama yarılma olarak imleyenin öznesi olur. Lacan'ın «Sersem»de yaptığı gibi Moebius bandını incelemenin dışında, bir yarılmanın yol açtığı bir şeyi kavramak zordur... Torusun[11] Lacan'ın talep ve arzu diyalektiğini ortaya çıkartmak için uğraştığı ve onunla itkinin güzergahlarının yarılma sınırlarını belirlediği figür olduğunu not edelim. İç sekizliyle birlikte torustan Moebius bandına geçiş, aynı hareket içinde, bilinçdışı öznesi için yarılmanın iki erişimini: im ve itkiyi bitiştirmek değil midir? Yarılma ve Moebius yüzeyinin özelliklerinin arasındaki bağlantıyı bir Moebius şeridi üzerindeki bir yarılmayla anlamak hiç kuşkusuz daha kolay olurdu: o halde yalnızca, merkezi, çok dar bandın özelliklerini koruduğu görülüyor. Ama torusun Moebius bandı ve bir yarılma, imleyenin yarılmasıyla (bunun «Sersem»in sorunu olduğunu söylemek iyi olur) karşılaştığı, burada bir diğer bandı, dürtünün bandını (mathème'in «talebin yarılmayı bölen öznesi» olarak okunduğu bant) yeniden kestiği görülmezdi.

«Sersem»de iki sorunun birbiriyle sıkı bir şekilde ilişkide olduğu görülür: bir yandan yarılma olarak söylemenin statüsü; ve diğer yandan yarılma olarak söylemenin «gerçek-leşmesi»nde işitmenin işlevi –«duyulan şey»-. O halde sözkonusu olan yarılma olarak söylemenin duyulabilmesinin koşullarının ayırt edilmesidir. Yakınlarda yayınlanan bir eserde[12], psikanalist E. Porge ona göre kullanımdan kalkmış olan Freudcu yöntemin payandasını tadil etmek için «eşit bir şekilde askıda kalan dikkat» olarak çevrilen «*gleichschwebende Aufmerksamkeit*»ı, özellikleri daha iyi ortaya çıkartmak için «yüzen dikkat»

11 Torus göndermesi Lacan öğretisinde baştan sona mevcuttur; psikozlar üzerine olan seminerin son oturumunda imleyen-halka biçimi altında; özdeşlemeyle ilgili Mart-Nisan 1962 seminerde, burada sorun talep ile arzu arasındaki ilişkidir, lastik biçimi altında; 1973'den itibaren de kendisi bir Torus olarak gözlemlenen bir Borromean düğümü üretmeye yarayan yuvarlak ipin düğümlerle topolojisiyle ilgisine bağlı olarak.

12 É. Porge, Des fondements de la clinique psychanalytique, Toulouse, Erès, 2008.

Le dire, et l'entendre...

Si le signifiant est coupure, alors ce que l'on entend par sujet de l'inconscient en est affecté, puisque si l'abord de l'inconscient structuré comme un langage est modifié, il reste que le sujet de l'inconscient est sujet du signifiant – mais du signifiant comme coupure. Si le signifiant est coupure, alors le sujet de l'inconscient s'engendre de la coupure. Il est difficile de concevoir que quoi que ce soit s'engendre d'une coupure, sauf à considérer la bande de Moebius comme le fait Lacan dans « L'étourdit »... Notons que le tore[12] est la figure que Lacan a travaillée pour faire apparaître la dialectique de la demande et du désir et en extraire les bords de coupure des trajets de la pulsion. Faire le passage du tore à la bande de Moebius par le huit intérieur, n'est-ce pas, dans un même mouvement, conjoindre les deux abords de la coupure pour le sujet de l'inconscient : le signifiant et la pulsion ? Il aurait sans doute été plus simple de comprendre le rapport entre la coupure et les propriétés de la surface de Moebius par une coupure sur un ruban de Moebius : il apparaît alors que seule la bande centrale, très étroite, en maintient les propriétés. Mais on n'aurait pas vu le tore rencontrer la bande de Moebius, et une coupure, celle du signifiant (c'est bien du dire dont il est question dans « L'étourdit ») en recouper une autre, celle de la pulsion (dont le mathème se lit « sujet divisé coupure de la demande »)...

Dans « L'étourdit », deux questions sont donc apparues étroitement corrélées : d'une part, le statut du dire comme coupure ; et d'autre part la fonction de l'écoute – « ce qui s'entend » - dans la « réélisation » du dire comme coupure. Il s'agit alors de cerner les conditions dans lesquelles peut s'entendre le dire comme coupure. Dans un ouvrage récent[13], le psychanalyste É. Porge propose pour ce faire de réhabiliter un pilier de la méthode freudienne qui lui semble être tombé en désuétude et propose de traduire « *gleichschwebende Aufmerksamkeit* » par « attention également en suspens » plutôt que par « attention flottante » pour en faire mieux apparaître les propriétés.

12 La référence au tore est présente d'un bout à l'autre de l'enseignement de Lacan : sous la forme de l'anneau-signifiant dans la dernière séance du séminaire sur les psychoses ; sous la forme d'un pneu en mars-avril 1962 dans le séminaire consacré à l'identification, où il est question du rapport entre demande et désir ; associée à la topologie des nœuds à partir de 1973, le rond de ficelle qui sert à produire un nœud borroméen étant lui-même considéré comme un tore.

13 É. Porge, Des fondements de la clinique psychanalytique, Toulouse, Erès, 2008.

olarak çevirmeyi önerir. Porge semantik bir çalışmayla, burada oyunda olanın gerilim noktası olduğunu vurgular. «Gleich»ın sürekliliğinde askıda kalma aslında «schwebend»in süreksizliğine karşı çıkar. Freudcu yöntemin bu temeline böylece geri dönülerek, «duyulanın» «nasıl duyulduğuna», yani, söylemenin «klinikliğini» burada başlatan analistin konumuna bağımlı olduğu daha açık hale gelir. Aslında, eğer yüzen dikkatin «yöntem» dikkati olduğu söylenebilirse, bu dikkat analiz edilenin söylemini, gidimli tabakanın, burada bu yöntemin karşılığı (analiz edilen tarafından) olarak gözlemlenen serbest çağrışım aracılığıyla üretilen sürekli akışın analistin dinlemesiyle süreksizleştiği belli bir plan üzerine yerleştirir. Bu aslında onun, askıda kalma anını üretmesi, söylemenin söylenenin arkasında asla unutulmadığı, daha yukarıdan «olay» olarak tasarlanan bu süreksizliği üretmesidir. O kadar ki, söylenenin beslendiği anlam şaşkınlığı, oyundaki sürecin maddeselliğine yer bırakan bir biçimde bu hermenötik kaplama türünü diskalifiye eden eşit bir şekilde askıda kalan dikkat aracılığıyla mümkün olduğunca kaldırılmış olur.

Aldanmamışlar boş gezer seminerinde[13] Lacan böyle bir yöntemle üretilenin ikirciklik imkanı olduğunu belirtir –bu imkan «duyulan» açısından bir anlam ipoteğini varsayar. Eğer öncelenen anlam değilse, o halde ya «aldanmamışlar boş gezer» ya da «Baba-nın-Adı» anlaşılacaktır. Öyleyse bu yöntemle verilen şey, bir torus ve mesela bir Klein şişesini eşit olarak veren topolojik yazıda bulunan söyleme içindeki maddi bir eşitliktir –belki de bununla topolojinin yapı olayı olarak söylemenin gerçeğine dokunabildiği ve kendisinin bir «söyleme yapısı» olduğu daha açık görülebilir. Nedir burada aslında söylemenin gerçeği? Söylemenin teşvik ettiği ve analiz edilenin kulaklarına onun «kendi-dilini[14]» [lalangue] üretmek

Par une étude sémantique, il souligne le point de tension ici en jeu. À la continuité du « gleich » s'oppose en effet le suspens, la discontinuité du « schwebend ». En revenant ainsi à ce fondement de la méthode freudienne, il devient plus évident que « ce qui s'entend » est tributaire de « comment on l'entend », soit de la position de l'analyste, qui engage ici la « clinicité » du dire. En effet, si l'attention flottante peut être dite « de méthode », c'est qu'elle situe le discours de l'analysant sur un certain plan, où la nappe discursive, le flux continu produit par l'association libre considérée ici comme la contrepartie (côté analysant) de cette méthode, est mise en discontinuité par l'écoute de l'analyste. C'est lui, en effet, qui produit le moment de la mise en suspens, qui produit cette discontinuité, plus haut désignée comme « événement », où le dire n'est plus oublié derrière le dit. Si bien que la fascination du sens, dont le dit se nourrit, se trouve levée autant que possible par l'attention également en suspens qui disqualifie cette sorte de couverture herméneutique de manière à laisser place à la matérialité du processus en jeu.

Dans le séminaire *Les non dupes errent*[14], Lacan précise que ce qui se produit d'une telle méthode, c'est la possibilité de l'équivoque – qui suppose du côté de « ce qui s'entend » une hypothèque du sens. Si l'on n'anticipe pas sur le sens, alors on entendra « les non dupes errent » ou « les Noms-du-Père » aussi bien… Ce qui se donne donc par cette méthode, c'est une équivalence matérielle dans le dire qui se retrouve dans l'écrire topologique qui donne pour équivalents un tore et une bouteille de Klein par exemple – par où l'on voit peut-être plus clairement en quoi la topologie peut toucher au réel du dire en tant qu'événement de structure, et devenir par là elle-même un « dire de structure ». Qu'est-ce, en effet, ici, que le réel du dire ? Très précisément cette équivalence matérielle du signifiant que promeut le dire et qui détermine l'équivoque sur laquelle va s'orienter l'interprétation pour produire aux oreilles de l'analysant sa « lalangue »[15], soit ce

13 J. Lacan, Les non dupes errent, séance du 11 juin 1974, aktaran É. Porge s. 61.

14 J. Lacan, Aldanmamışlar boş gezer, a.g.y.: "Analize girenin söylediğini fark ediyoruz –fark ediyoruz, çünkü ona maruz kalıyoruz- onun söylediği tam çaprazlamasına anlaşılabilir. Ve bu tamamen onun düşüncelerinin, onun semiyotiğinin geldiği yeri fark etmesini sağlamamızı çaprazlamasına anlamamızdan dolayıdır: bu semiyotik kendi-dilinin varoluşundan [ek-sistence] başka bir şeyden çıkmaz. Kendi-dili, dünyasının olduğunu sandığı yerden başka bir yerde

14 J. Lacan, Les non dupes errent, séance du 11 juin 1974, cité par É. Porge p. 61.

15 J. Lacan, Les non dupes errent, ibid. : « Nous nous apercevons de ce qu'il a dit – nous nous en apercevons parce que nous le subissons – que ce qu'il a dit pouvait être entendu tout de travers. Et c'est justement en l'entendant tout

için yorumun üzerine eğildiği ikircikliliği belirleyen, yani bir dil olarak yapılanmış bilinçdışı öznesi olarak onu belirleyen çok açık bir şekilde, bu maddi eşitliktir.

Analist, yarılma-bilinçdışı[15] olarak sözcelenen bilinçdışının gerçeği içinde nasıl içerilmiş olarak bulunur? Dilimlere ayrılması sayesinde –öyleyse bir yarılma sayesinde. Aslında eğer yorum, imleyenin maddi eşitlik durumu üzerinden gerçekleşen ikircikliklik fonksiyonunda üretiliyorsa, o halde «işitilen», dilimlenme durumu üzerinden var olur: dilimlenme, yorumun söylenendeki söylemenin eşitini sunmak için oynadığı ve sonuç olarak söylemenin unutulmasından sıyrıldığı farklı dilimlenmelere izin verir. Dilimlenme (ki gözden geçirme belki de tek kiplik değildir...) yönteme özgü araçtır. Dilimlenmenin, klinik, mecburen de tekil stili hayata geçirdiğinin gözlenmesinden itibaren yöntem, gerçekleşmeyi hiç kuşkusuz mümkün kılar.

Böylece sırtını topolojinin «gerçekleşme »yi sağladığı yarılmaya dayayan psikanalitik teori bilinçdışı öznenin bir oluş anı olmak için bilgiye bir tür yabancı hale gelir. E. Porge bu bahsi bizim amacımız için aydınlatıcı bir formülle şöyle özetler : «Öznenin idealini ortaya koyamadığı ama bir araya getirebildiği, bedensel bir şekilde kendisi aracılığıyla anlam dışı kalan ama anlam etkilerine sahip olan operasyonel saf unsur olarak bedensel bir şekilde sorumluluğunu aldığı bu teori, uğrak ve teorinin işlediği eylem içinde gönderim/gönderme bilgisi olarak ortadan kaybolabilir.[16]» Bertaraf edilmeleriyle belki de başlayacak olan ideallerin bir araya getirilmesine her zaman elverişli bir gönderme bilgisinden ziyade, burada söz konusu olan öyleyse Lacan'ın imleyenin maddeselliğinden bahsetmesi anvar-olur.

15 Topoloji uzun zamandır bu noktada durmaktadır. "Bilim ve hakikat", akt. mak., s. 864 böyle okunabilir: "Bu topolojinin analisti yakalaması onu varlığında, eğer söylenebilirse, çevrelemektir."

16 É. Porge, aktarılan yer, s. 65.

qui le détermine comme sujet de l'inconscient structuré comme un langage.

Comment l'analyste se trouve-t-il inclus dans le réel de l'inconscient, qui s'énonce comme inconscient-coupure[16] ? Par son tranchement – une coupure, donc. En effet, si l'interprétation se produit en fonction de l'équivoque qui se réalise du fait de l'équivalence matérielle du signifiant, alors « ce qui s'écoute » existe du fait du tranchement : l'équivalence permet des tranchements différents dont l'interprétation peut jouer pour introduire l'équivoque du dire dans le dit, et empêcher du coup l'oubli du dire. Le tranchement (dont la scansion n'est peut-être pas la seule modalité...) est le moyen propre à la méthode. On peut sans doute dès lors considérer que le tranchement est la mise en œuvre du style clinique, forcément singulier, dont la méthode rend possible la réalisation.

Ainsi adossée à la coupure dont la topologie permet la « réélisation », la théorie psychanalytique se rend en quelque sorte étrangère à la connaissance pour devenir un moment du devenir du sujet de l'inconscient. É. Porge résume cet enjeu en une formule éclairante pour notre propos : « Une théorie que le sujet ne peut poser en idéal mais qu'il puisse incorporer, endosser corporellement comme pur élément opératoire, hors sens par lui-même mais ayant des effets de sens, de façon telle que cette théorie puisse disparaître comme savoir référentiel dans le moment et l'acte où elle opère[17]. » Plutôt que d'un savoir référentiel, toujours susceptible de reconvoquer les idéaux qu'il aura peut-être commencé par écarter, il s'agirait donc d'un savoir textuel au sens où l'on a vu Lacan parler de matérialité du signifiant : c'est de la

de travers que nous lui permettons de s'apercevoir d'où ses pensées, sa sémiotique à lui, d'où elle émerge : elle émerge de rien d'autre que de l'ek-sistence de lalangue. Lalangue ek-siste ailleurs que dans ce qu'il croit être son monde. »

16 La topologie est attendue en ce point depuis longtemps déjà. Ainsi pouvait-on lire dans « La science et la vérité », art. cit., p. 864 : « c'est d'enserrer, si je puis dire, l'analyste en son être que cette topologie peut le saisir. »

17 É. Porge, op. cit., p. 65.

lamında metinsel bir bilgidir: burada bahse konu olan, anlam etkilerinden daha az anlam üreten, hangi eşitleyici sürprizin ortaya çıkacağının bilinmemesini dokuyan metnin çerçevesidir...

Böylece teoriyi konumlandırmak *–hiçbir yerde olmayan*: teori kaybolduğu yerde eylemi üretir-, «bu yarılmanın, teorinin kaybolduğu yüzeyin yarılmasından başka bir şey olmayan», Moebius bandı biçiminde topolojik bir gerçeklik kurmak değil midir? Klinikteki teorinin bu «gerçekleşmesi »nde, Lacan'ın 14 Mayıs 1969'da *Bir Başkadan başkaya*'da ortaya attığı davetin kendisine bir çeşit cevap olduğu görülemez mi?: «Yapı sorununun özne seviyesinde yeniden alınması her zaman temeldir. Gerçek ilerlemeyi sağlayacak olan bu sorundur; uygun olmayan bir şekilde klinik diye adlandıran şeyin de ilerlemesini sağlayacak yegane sorun budur, umarım hiç kimse yanılmaz [...].» Topoloji gerçekten de *başka bir şekilde* yapı değil midir?

trame du texte dont on parle ici, qui produit moins du sens que des effets de sens, tissant on ne sait quelle surprise équivoquante...

Positionner ainsi la théorie – *d'être nulle part* : elle produit l'acte où elle disparaît –, n'est-ce pas en faire une réalité topologique à la façon de la bande de Moebius, qui n'est « rien d'autre que cette coupure même, celle par quoi de sa surface elle disparaît[18] » ? Ne pourrait-on voir dans cette « réélisation » de la théorie dans la clinique, que Lacan fait exister avec la topologie, une façon de répondre lui-même à l'invitation qu'il lançait dans *D'un Autre à l'autre*, le 14 mai 1969 : « la reprise au niveau du sujet de la question de la structure en psychanalyse est toujours essentielle. C'est elle qui constitue le véritable progrès ; c'est elle, bien sûr, qui ne peut que seule faire progresser ce qu'on appelle improprement la clinique, j'espère que personne ne s'y trompe [...]. » ? La topologie, n'est-ce pas effectivement la structure, *autrement* ?

18 J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 470.

Freud'un "Ruhsal Aygıt"ından Lacan'ın İlk Topolojik Şemalarına: Kopuş mu, Süreklilik mi?

Pierre-Henri Castel
Fransızca Çeviri: Ali Bilgin

Disipliner bir alanın birliği söz konusu olduğunda, özellikle de bir uygulamaya, yani bir takım normlara da eklemlenmişse, o alanın kurucusunun tezleriyle (varsayılan) "takipçilerinin" tezleri arasındaki süreklilik ve süreksizlik sorunu can alıcı bir önem taşır. Lacan Freudcu mudur? Bu soru doğrudan doğruya psikanalizin birliğine, ya da en azından onun meşru sayılabilecek sınırlarına gönderme yapar. Zira eğer Lacan Freudcu değilse, bu kuşkusuz doğrudan doğruya onun uygulamaları (kısa seanslar, vezinli konuşmalar, vb.) nedeniyle değil, bu uygulamaların dayandığı gerekçelerden ötürüdür. Bunları irkilmeye neden olan iki nedene bağlamak mümkündür. İlki, Lacan'ın dile yaptığı vurgudur, ya da tam olarak, bugün zihin üzerine yapılan tartışmalarda sıkça söylendiği gibi, onun dil karşısındaki konumundaki epeyce radikal "dışsalcılığı"dır [externalisme], zira Lacan, Freud'da bilinçdışı "ruhsallıkla" ilgili olan her şeyi alttan alta "Ötekinin söylemine" ve her halükârda toplumsallaşma koşullarına, kolektif simgelere, vb. bağımlı nitelikte kavrar, üstelik bunu tam da "içsel" denilebilecek ya da dilin mutlak önceliğiyle hiçbir alıp vereceği olmayan ve "özneler-arası" olmaktan ziyade "ruhsal-içre" olabilecek her türlü şey karşısında büsbütün kışkırtıcı görünebilecek bir kayıtsızlıkla yapar. İkincisi ise, Lacan'ın düzenli olarak, duygusal ilişkilerden ve ruh hastalıklarından yoğrulan insan psikolojisinin, bu denli keskin kurallara boyun eğdiğine dair ürkütücü bir duygu uyandıran "matematiksel" dogmatik sunumlar ve şemalar kullanmaya mahkûm analitik eğilimidir.

De l'«appareil psychique» freudien aux premiers schémas topologiques de Lacan : Rupture ou continuité ?

Pierre-Henri Castel

Quand il s'agit de l'unité d'un champ disciplinaire, articulé de surcroît à une pratique et donc à des normes, la question de la continuité ou de la discontinuité entre les thèses de son fondateur et celles de tel ou tel de ses «continuateurs» (supposés) revêt une importance cruciale. Lacan est-il freudien ? Cette question renvoie d'emblée à l'unité de la psychanalyse, ou du moins à la caractérisation de son périmètre légitime. Or, si Lacan n'est pas freudien, ce n'est pas certainement pas directement à cause de ses pratiques (la séance courte, la scansion, etc.), mais à cause des raisons alléguées de ces pratiques. Il n'est pas difficile de les rattacher à deux motifs de crispation. Le premier, c'est l'accent placé sur le langage chez Lacan, et plus précisément encore à l'«externalisme» assez radical, comme on dit aujourd'hui dans les débats sur l'esprit, de sa position sur le langage, puisque Lacan conçoit à peu près tout ce qui est chez Freud de l'ordre du «psychique» inconscient comme dépendant intrinsèquement du «discours de l'Autre», et, en tout cas, de conditions de socialisation, de symboles collectifs, etc., et cela dans une indifférence encore toujours très provocatrice à l'égard de ce qui paraît justement «interne», ou encore «intrapsychique» plus qu'«intersubjectif», et qui n'aurait rien à voir avec le primat absolu du langage. Le second, c'est une propension régulièrement condamnée à utiliser des présentations «mathématiques» dogmatiques, des schémas tels qu'on s'effraie que la psychologie humaine, la pâte des relations affectives et de la souffrance mentale, obéissent à des règles aussi rigoureuses.

Bu şemaların (matematiksel olarak) tutarlı oldukları doğrudan doğruya yadsınmadığı takdirde, Lacan'ın kavramlarını düzene koyduklarını kabul etmek gerekir, ki öyle de olabilir, fakat bu tam da onun Freud'un bazı kavramlarını Freud'dan farklı biçimde kullanmaya başladığı noktadır. Bununla birlikte, bir çok kişi bu kavramların göndermede bulunduğu şeylerin, yani öznelliğin ve psikanalistlerin her gün karşılaştıkları ruhsal hastalıkların ana biçimlerinin bu biçimde bir düzene sokulmasına hiç de sıcak bakmazlar.

Dilbiliminin aşırı suistimali, dogmatik bir mantıkçılık, işte bunları Freud'da bulamayız: Freud elbette, *talking cure*'un, dilin ne olduğuna ilişkin bir fikri olması gerektiğini yadsımaz, ancak bu fikir kuramının örgütleyicisi değildir. Bakın Pierre Fédida bu konuda ne diyor: "Niçin Freud'un kendisi psikanalizde dille ilgili bir kitap yazmadı ve niçin dil, metapsikolojinin söylemsel teması olarak kuruluşuna bizzat kendisi engel teşkil eder görünmektedir? Kavramsal bir modelin metapsikolojikleştirilmesine özgü epistemolojik rejim kayıtsız kalınacak bir şey değildir. Fakat muhakkak yakından incelendiğinde, metapsikoloji teriminin Freudcu kavrayışının, terimin kullanımının hiçbir koşulda beden, dil ve iletişim gibi nesnelere genişletilmesine izin vermeyeceği görülür. Bu bakımdan Lacan'ın dil kuramını, terapi alanında ortaya koyduğu ideolojik tercih nedeniyle Freudcu olmayan bir meta-psikoloji olarak değerlendirmek meşru sayılmalıdır (tıpkı öklitçi olmayan geometriden söz edildiği gibi)".[1] Freudcu "topografileri" o denli ciddiye alma iddiasına gelince, Lacan burada yeni bir buluş yapmadığı, kelimenin tam anlamıyla "açıklayıcı" olduğu ve hatta yalnızca miras aldığı psikanalitik "topoloji"nin öncüllerini ortaya çıkardığı iddiasındadır, ki bu ancak Freudcu akıl yürütmenin temellerinin ciddi ölçüde çarpıtılmasıyla mümkündür ve olsa olsa Lacan'ın Freudcu ortodoksiden saptığının bir itirafı ya da Freud'un aslında ne demek istediğini anlamadığının tanıtlaması olabilir.

1 *Fédida, Forrester (1980: 16).*

Quand on ne nie pas de but en blanc que ces schémas soient cohérents (mathématiquement), on veut bien admettre qu'ils mettent de l'ordre dans les concepts de Lacan, peut-être même, mais c'est le bout des concessions, dans quelques concepts freudiens. Mais beaucoup de gens répugnent à ce qu'ils mettent de l'ordre dans les choses auxquelles se réfèrent ces concepts, autrement dit, dans la subjectivité et dans les grandes formes de souffrance psychique qui sont le quotidien clinique des psychanalystes.

Abus de la linguistique, logicisme dogmatique, voilà ce qu'on ne trouverait pas chez Freud: Freud ne nie évidemment pas que la *talking cure* ait besoin d'une certaine idée de ce qu'est le langage, mais cette idée n'est pas l'organisateur de sa théorie. Voyez ce que disait à ce sujet Pierre Fédida : «Pourquoi Freud n'a-t-il pas lui-même écrit un livre sur le langage en psychanalyse et pourquoi le langage paraît-il faire obstacle à sa propre constitution en thème discursif de la métapsychologie ? Le régime épistémologique propre à la métapsychologisation d'un modèle conceptuel n'est pas indifférent. Et l'on verrait sûrement, à y regarder de près, que l'acception freudienne de la métapsychologie n'autorise pas, sous n'importe quelles conditions, l'extension d'usage de ce terme à des objets tels que corps, langage, communication, etc. En cela, il n'est pas illégitime de considérer la théorie lacanienne du langage comme une métapsychologie non freudienne (au sens où l'on parle de géométrie non euclidienne) de par le choix qu'elle opère idéologiquement sur le champ de la cure.»[1] Quant à la prétention de prendre tellement au sérieux les «topiques» freudiennes qu'on y détecterait les prémisses d'une «topologie» psychanalytique non pas heuristique, mais explicative en un sens fort, et même transmissible, ce n'est possible qu'en déformant à un tel degré les bases du raisonnement freudien, que c'est tout simplement l'aveu de l'hérésie de Lacan, ou la démonstration qu'il ne comprend pas ce que Freud a vraiment voulu dire.

1 *Fédida in Forrester (1980 : 16).*

Freud bir "ruhsal aygıt" (*psychischer Apparat/ seelische Apparat*) inşa ettiyse, burada zihni sistemleştirme yönünde bir çaba ya da hele tedavi pratiğini doğrudan doğruya yönlendirmesi beklenen bir betimleme görmemek gerekir. Bu zihinselcilik, esasen herkese somut bir kerteriz noktası sağlaması gereken, özünde psikolojik ve klinik olan "aktarım-karşı-aktarım"ı fazla bedavadan kullanarak, didaktik bir tedavi içinde kerterizlenecek ve müdahale edilecek olan şeyin kendisine dönüşmektedir. Bundan uzaklaşmak bilimsel olarak tutarlı da olabilir ("... Lacan'ın dil kuramı, [...] Freudcu-olmayan bir meta-psikoloji[dir] (tıpkı Öklitçi-olmayan geometriden söz edildiği gibi)"). Fakat bu tedavi alanında yapılan "ideolojik" bir tercihtir. Dahası: psikanalitik "topoloji" yapmak, hiç kimseyi psikanaliz yapmaya mezun kılacak ruhsal ya da öznel bir dönüşümü içermez.

Lacan "sapkınlık" sözcüğüyle sıkça oynamıştır, bu sözcüğün Fransızca'sının [hérésie], "RSI"yi, yani "Gerçek, Simgesel, İmgesel"i ["Réel, Symbôlique, Imaginaire"] anıştırmak gibi bir avantajı vardır ki, Freud bu kategorileri kullanmamıştır. Sözcüğün Yunanca soru anlamına gelen *hairèsis*'ten geldiğinin altını çizer. Sapkın, soru sorandır. Demek ki şöyle diyebiliriz: kurucu sorulara resmi ve meşru yanıtları olan ortodoksiler, aynı soruları yeniden soran ve kabul görmüş yanıtlarla artık tatmin olmayanları sapkın ilan edeceklerdir. Aziz Augustinus ile Aziz Pavlus'un inayet üzerine soruları Luther ve Calvin tarafından yeniden sorulmamışsa, Protestanlık bir sapkınlıktır. Fakat kökensel sorular yeniden sorulmuş ise; Protestanlık bir yoldan çıkma değil, basbayağı bir dini reform hareketidir. Hatta o, Reform'un ta kendisidir, zira verdiği alternatif ya da farklı yanıtlar sapkın yanıtlar değil, daha da derinleştirilmiş ve daha ciddi sorulara daha uygun olan yanıtlardır. Ortodoks yanıtları reddettiğinde, onlara anlamlarını veren temel sorulara kendisinin daha sadık olduğunu göstermek de sapkın olana düşer.

Si Freud a bien construit un «appareil psychique» (*psychischer Apparat/seelische Apparat*), on ne devrait pas voir là-dedans plus qu'une tentative de systématisation intellectuelle, et surtout pas une description appelée à orienter effectivement la pratique des cures. Cet intellectualisme fait trop bon marché du «transfert-contre-transfert» d'essence psychologique et clinique, qui doit servir à tous de point de repère concret, et reste ce qu'on appelle à repérer et à manipuler dans une cure didactique. S'en éloigner peut être scientifiquement cohérent («...la théorie lacanienne du langage [est] comme une métapsychologie non freudienne (au sens où l'on parle de géométrie non euclidienne»)). Cela reste un choix qu'on opère «idéologiquement» sur le champ de la cure. Pire : faire de la «topologie» psychanalytique, n'implique aucune transformation psychique ni subjective qui rende quelqu'un apte à pratiquer la psychanalyse.

Lacan a joué souvent avec le mot «hérésie», qui a l'avantage, en français, d'évoquer plus ou moins «RSI», autrement dit, «Réel, Symbolique, Imaginaire», ces catégories dont Freud n'avait pas l'usage. Il fait remarquer que le mot dérive du grec *hairèsis*, ce qui veut dire question. L'hérétique pose des questions. Disons alors ceci : les orthodoxies qui disposent des réponses officielles et légitimes aux questions fondatrices vont nécessairement rejeter dans l'hérésie ceux qui reposent ces mêmes questions et ne se satisfont plus des réponses admises. Sans reprise de la *question originaire* d'Augustin et de Paul sur la grâce, par Luther et par Calvin, le protestantisme n'est qu'une hérésie. Mais si les questions originaires sont à nouveau posées, alors le protestantisme est bien un mouvement de réforme religieuse, et non de dissidence. Il est la Réforme même, parce que ses réponses alternatives, différentes, sont des réponses non pas déviantes, mais des réponses mieux ajustées à un questionnement plus approfondi et plus sérieux. A charge pour l'hérétique de montrer que s'il rejette les réponses orthodoxes, il est en revanche plus fidèle aux questions d'où elles reçoivent leur sens.

Bütün bunlar elbette basitleştirilmiştir: ister Freudcu ortodoksi, ister Protestanlığın reddettiği Katoliklik söz konusu olsun, hiçbir zaman, bir yanda sorular, diğer yanda da yanıtlar bulunmaz. Sorular, kökensel sorular da dahil olmak üzere, başka sorulara verilmiş yanıtlar üzerinden kurulurlar. Psikanalizin temel problemlerinin örgüsü, Freud'un önerdiği birbirini izleyen çözümlere bağlıdır ve polemik de genellikle alternatif yanıtlar önermek üzere temel sorulara geri dönüldüğü iddia edilirken aslında tam da Freud'un probleminin doğru anlaşılmadığının söylenmesinden ibarettir. Buradaki tehlike de aynı şekilde, bir defa kendi doğumuna neden olan sorgulama tarzından sakınabilir hale gelerek ve daha büyük ciddiyetle sorulan sorulara verdiği daha uygun yanıtlarla sağladığı emniyet içinde temel soruların asıl anlamını soğurarak kurumsallaşan sapkınlığın oluşturduğu yeni ortodoksiyle körleşmektir.

Bu durumda, bildiğim kadarıyla Lacan'da bunlar çok açık olmamakla birlikte, Freud'un topografileri ve ruhsal aygıtı ile Lacan'ın *Yazılar*'ındaki ilk şemalar [L ile R şemaları] arasında nesnel bir süreklilik olduğunu kabul etmek için öne sürülebilecek birkaç akla yatkın gerekçeyi incelemeyi öneriyorum. Zira görüleceği gibi bu yaklaşım iki sorunu (Lacan'ın itham edilebileceği mantıksalcılık ve dilbilimimin suistimali sorunlarını) aynı anda ele almayı sağlamanın ötesinde, ilginç olduğunu umduğum bir biçimde, bu sorunların her birini diğeriyle ilişki içinde ele alma olanağım da sağlayacaktır.

Öncelikle Freud'un, -John Forrester'ın bu alandaki öncü çalışmasının başlığındaki sözcüklerle söyleyecek olursak- "psikanalizin kökenlerinde dille" ilgili söylediklerinin yorumlanmışı üzerine yapılan tartışmaların genel meselelerini anımsatmakla işe başlayacağım. Burada özellikle konuşmayitimi [aphasie - afazi] üzerine yaptığı çalışmalara ve *Entwurf*'a [Taslak] değineceğim ve daha sonra *Traumdeutung*'da [Rüya Yorumları] topografi haline gelecek olan şeyin yeniden düzenlenişini ele alacağım.

Tout cela est évidemment simplificateur : qu'il s'agisse d'orthodoxie freudienne ou du rejet du catholicisme par la Réforme, il n'y a pas d'un côté les questions et de l'autre les réponses. Les questions, y compris les questions originaires, se formulent à partir de réponses apportées à d'autres questions. L'enchaînement des problèmes de fond de la psychanalyse est lié aux solutions successives qu'a proposées Freud, et la polémique consiste en général à dire qu'en prétendant revenir aux questions de fond pour proposer des solutions alternatives, on ne comprend justement pas le problème de Freud. Le danger, également, c'est de s'aveugler sur la nouvelle orthodoxie que devient l'hérésie institutionnalisée, une fois mise à l'abri du style de questionnement qui lui a donné naissance, une fois le sens originaire des questions amorti dans la sécurité de réponses mieux ajustées à un questionnement plus sérieux.

Je propose donc d'examiner quelques raisons plausibles, même si elles ne sont pas à ma connaissance explicites chez Lacan, de considérer qu'il existe une continuité objective entre, d'une part, les deux topiques freudiennes et son concept d'appareil psychique et, d'autre part, les premiers schémas de Lacan dans les *Ecrits* (le schéma L et le schéma R). En effet, comme on va le constater, cette approche permet de tenter non de traiter deux problèmes en même temps (celui du logicisme et celui de l'abus de linguistique dont Lacan serait fautif), mais plutôt, de façon j'espère intéressante, de traiter mutuellement un problème par l'autre.

Je commencerai par rappeler les enjeux généraux du débat quand il s'agit d'interpréter ce que Freud raconte du langage «aux origines de la psychanalyse», pour reprendre le titre du travail pionnier de John Forrester. Il s'agira surtout des travaux sur l'aphasie, de l'*Entwurf*, puis des réaménagements de ce qui va devenir dans la *Traumdeutung* la première topique.

Bunu takiben, Jean-Michel Vapperau'ya borçlu olduğumuz, Freud'un Fliess'e yazdığı 112. mektuptaki ruhsal aygıt ile Lacan'ın psikanalitik "topoloji"sini üst üste okuma yönündeki maharetli girişime eğileceğim. Bu girişim iki bakımdan maharetlidir: Freud'un şemalarıyla Lacan'ın şemaları arasında bir biçim sürekliliği kurduğu gibi, Freud'un askıda bıraktığı, fakat neredeyse itiraz kabul etmez surette Lacan'ın yeniden ele almış olduğu soruna, yani iki topografinin birleştirilmesi sorununa (Bilinçdışı/Önbilinç/Bilinç ile İd/Üstben/Ben) da yanıt verir. Bitirirken de, Freud'u Lacan ile süreklilik içine sokma çabalarının bize neler esinleyebileceğini soracağım; perspektifi biraz genişleterek, ruhsal aygıt *sorununun,* Freud ile Lacan'ın yanıtlarını türdeşleştiren biçimsel maharetlerle ortadan kaldırılamayacağını göstermeye çalışacağım –üstüne üstlük böylesine bir iddia yalnız ve yalnız epistemolojik olamaz, ruhsal bir boyut da içermesi gerekir: bir ruhsal çalışmanın, öznenin gerçek ya da "ruhsal" bir dönüşümünün izini taşımalıdır, *psikanalitik* olmaktan ziyade, psikanaliz *üzerine* bilgiç bir lakırdı olmanın ötesine gidememeyi göze almak pahasına da olsa.

Buradaki birkaç sayfanın, ileride yapacağım daha geniş kapsamlı ve tanıtlayıcı bir çalışmanın eskizi olarak görülmesini isterim. Niyetlerim çalışmanın sonunda daha açık hale gelmiş olmalıydılar, oysa ben niyet edilenlerle elde edilenler arasındaki uçurumun farkındayım.

I. Freud'un konuşma-yitimi üzerine çalışmaları tam olarak neyi gösterir?

Freud nöroloji çalışmalarının Psikanaliz külliyatına dahil edilmesine karşı çıkmıştır. Bununla birlikte, Fliess'le yaptığı ve *Entwurf* adıyla yayımladığı yazışmaların gün yüzüne çıkarılmasından önce bile epistemologlar ve psikanaliz tarihçileri Freud'un 1891 tarihli *Konuşma-Yitimi Kavrayışına Katkı*'sının, gelecekteki yönteminin öncüllerinin anlaşılmasında ne kadar önemli bir yeri olduğunu görmüşlerdi.

Je me pencherai ensuite sur la tentative ingénieuse, due à Jean-Michel Vappereau, de superposer l'appareil psychique freudien de la lettre 112 à Fliess et la «topologie» psychanalytique de Lacan. Ingénieuse en effet, cette tentative l'est à un double titre : elle construit une continuité de forme entre les schémas freudiens et lacaniens et elle répond aussi à une question laissée en suspens par Freud mais reprise, de façon peu contestable, par Lacan, celle de l'unification des deux topiques (Ics/Pcs/Cs et Ça/Surmoi/Moi). Je me demanderai pour conclure ce que ces essais de mettre en continuité Freud et Lacan peuvent inspirer, en élargissant la perspective, en sorte que la *question* de l'appareil psychique ne disparaisse pas sous l'ingéniosité des réécritures formelles qui homogénéisent les réponses de Freud et de Lacan — d'autant qu'un tel défi ne peut être purement épistémologique, il doit comporter une dimension psychique : il doit porter trace d'un travail psychique et d'une transformation réelle ou «psychique» du sujet, sous peine de n'être qu'un propos savant *sur* la psychanalyse et non *de* la psychanalyse.

Je prie qu'on regarde ces quelques pages comme l'esquisse d'un développement plus abondant et plus démonstratif, que je fournirai plus tard. Mes intentions devraient être à la fin plus claires, mais je sais toute la distance qu'il y a entre ces intentions et leur réalisation.

I. Que montrent au juste les travaux de Freud sur l'aphasie ?

Freud s'est opposé à l'inclusion de ses études neurologiques dans le corpus des œuvres psychanalytiques. Toutefois, avant même la découverte de la correspondance avec Fliess et de l'*Entwurf*, épistémologues et historiens de la psychanalyse avaient vu tout l'intérêt de la *Contribution à la conception des aphasies* de 1891 pour la compréhension des prémisses de la future méthode de Freud.

Öte yandan, beyin felci (Freud ile Oscar Rie'nin en yaygın görülen çeşidi olan spastik diplejiyi[2] inceledikleri Little hastalığı) üzerine daha önce yaptığı çalışmaların değeri takdir edildikçe, konuşma-yitiminin tamamlanmış öğretisinin, Freud'un bütün nörolojiye uygulamak istediği yöntemin keskinleştirilmesi, hatta ideal tipi olduğu daha da iyi anlaşılmaktadır. Dahası, araştırmanın ufkuna beyin felci üzerine çalışmaları da katarsak, organik ve histerik felçler arasında yaptığı ayrımla konuşma-yitimi öğretisinin ortaya attığı kavramlar arasındaki derin bağı daha net biçimde görürüz. Aynı zamanda, bu bizi uzun zamandan beri Freudolojinin dogmalarından birini[3] yeniden sorgulamak, ya da en azından kesinleştirmek ve derinleştirmek zorunda bırakır: Freudcu dil kavrayışının, psikanaliz-öncesi nöroloji döneminde, yarı-yapısalcı, hatta proto-Saussurecü bir türevsel "imleyen" [signifiant] kuramıyla çarpıcı yakınlıklar göstermesi ve Lacan'ın biçimselleştirdiği anlamda "imleyenler" olarak okunabilecek olan nöronlarla "fikirler" arasında benzeşlik bulunması hiç değilse dikkate değerdir. Çünkü aşağı yukarı yirmi yıldan beri evrimci psikolojinin gösterdiği gelişim, okurları Freudcu akıl yürütmenin özgün çizgilerine duyarlı hale getirmiştir.

Öncelikle üzerinde tartışma olmayan bazı noktaları ele alalım. Freud'un nörolojik çalışmaları, tarihçilerin anatomik-açıklayıcı olarak niteledikleri Charlton Bastian, Baginsky, Meynert, Flechsig ya da Wernicke'nin[4] çalışmalarından çok farklıdır. Bu "şemacı" yazarlara göre, beynin çeşitli "merkezlerini" bir "sinir demetleri" ağı birbirine bağlamaktadır ve nörolojik hastalıklar da, semptomlardan ya da davranışlardan çıkarsanmaktan ziyade, *a priori* tümdengelimsel olarak belirlenmektedir.

2 *Freud (1897/1968), Longo, Ashwal & Osler (1993) ve Accardo (1982).*

3 *Hesaba katmakla birlikte Lacancı yorumla mesafesini korumaya büyük özen gösteren John Forrester'da olduğu gibi. (1980/1984: 312-314).*

4 *Konuşma-yitiminin tarihi ve epistemolojisi için göz ardı edilemeyecek başlıca referans bundan böyle Forrest'tır (2006).*

Or, plus on reconnaît aujourd'hui la valeur des recherches antérieures de Freud sur la paralysie cérébrale (la maladie de Little, dont Freud et Oscar Rie avaient étudié la variété la plus commune, la diplégie spastique[2]), plus on s'aperçoit que la doctrine achevée de l'aphasie est la radicalisation, voire le type idéal de la méthode que Freud aurait voulu appliquer à toute la neurologie. Mieux, si on inclut dans l'horizon de l'enquête les études sur la paralysie cérébrale, on perçoit plus clairement le lien profond des concepts mis en jeu par la doctrine de l'aphasie avec la distinction entre les paralysies organiques et hystériques. En même temps, cela nous oblige à remettre en question ou du moins à préciser et à enrichir ce qui fut longtemps un dogme de la freudologie[3]: que la conception freudienne du langage, à l'époque neurologique ou pré-psychanalytique, présente des affinités frappantes avec une théorie quasi-structuraliste, voire proto-saussurienne du «signifiant» différentiel, et que l'homologie entre neurones et «idées», elles-mêmes lisible comme des «signifiants» au sens formalisé par Lacan est à tout le moins plausible. Car depuis une vingtaine d'années, le nouveau développement de la psychologie évolutionniste a sensibilisé les lecteurs à des traits du raisonnement freudien

Soit d'abord quelques points où il n'y a pas débat. Les études neurologiques de Freud, en effet, sont très différentes de celles de Charlton Bastian, Baginsky, Meynert, Flechsig ou de Wernicke, que les historiens qualifient d'anatomico-explicatives.[4] Chez ces auteurs «faiseurs de schémas», comme on les nomme, un réseau de «faisceaux» interconnecte des «centres» du cerveau, et les maladies neurologiques y sont plus déduites *a priori* qu'inférées de la symptomatologie ou du comportement.

2 *Freud (1897/1968), Longo, Ashwal & Osler (1993) et Accardo (1982).*

3 *Comme c'est le cas chez John Forrester, qui prend cependant grand soin à se tenir à distance de l'interprétation lacanienne, tout en regardant vers elle (1980/1984 : 312-314).*

4 *Sur l'histoire et l'épistémologie de l'aphasie, la référence incontournable est désormais Forest (2006).*

Demetlerin kesintiye uğraması ya da zedelenmesine göre şu ya da bu konuşma-yitimi semptomunun görüleceği *savlanmaktadır*. Karmaşık ve değişken bir kombinasyon uyarınca, merkezlerin iltihaplanması ya da sinir demetlerinin kopması bazı gözlemlenmiş durumlarla ideal düzlemde çakıştırılmaktadır. Bu yazarların "işlevler" diye tanımladıkları, örneğin telaffuz ve dilsel eklemleme kabiliyeti, ya da sesleri duyabilme vb. aslında felsefedeki eski ruhsal yetilerin beyinselleştirilmiş halleridir, öyle ki, Wernicke'nin 1874 tarihli çalışmasının alt başlığına bakılacak olursa, konuşma-yitimi üzerine çalışmak, "anatomik temelli bir psikoloji çalışması"[5] yapmaktır. Bu denli saf iltihapları her zaman bulamayan ya da modelden tümdengelim yoluyla çıkarılamayacak hastalıklar da gözlemleyebilen kliniğin, bu tarzda kurulmuş varsayımları deneysel olarak çürütebilecek nitelikte olmadığı düşünülmektedir. Wernicke 1874'te yalnızca 10 vaka ele alıyordu ve bunların yalnızca 4'ü otopsiyle kanıtlanmışlardı! Freud bunun aksine, daha ziyade vakalardan yola çıkmaktadır (bu bakımdan Charcot'ya ve Fransız ekolüne yakındır). Rahatsızlıkların olası nedenlerini türevsel karşılaştırmalardan hareketle çıkarsamayı tercih eder. Hastalığın etiyolojisini varsayımsal bir "beyin aygıtıyla" ya da Meynert'in *geistiger Apparat*'ı ("ruh aygıtı") ile çakıştırma fikri onun için tümüyle ikincil, hatta açıkça yoldan saptırıcıdır. Dolayısıyla, *Konuşma-Yitimi Kavrayışına Katkı*'da olduğu gibi, altı yıl sonra 1897'de yayımladığı *Çocuk Beyin Felci*'nin konuşma-yitimiyle ilgili olan bölümünde de Freud konuşma-yitimi rahatsızlığının kesinlikle yersel ve lokalleştirilebilir olmadığının altını çizer. Geleneksel olarak kuşkulanılan merkezlerde kesin olarak saptanabilen iltihapların bulunmadığı sayısız konuşma-yitimi vakası, vaka çeşitleriyle aynı sayıda sinirsel bağlantı ağı ve merkezi koyutlayan yürürlükteki kuramların açıkça vakaları kitabına uydurma kaygısı taşıyor olmaları ve nihayet "semptom komplekslerinin" (*Symptomenkomplex*) iç örgütlenişleri, dinamik yeniden-düzenlenişleri ve evrimleriyle git gide bazı kuramsal yakıştırmalara kadar varabilmeleri, her şey bu alandaki eski kuramları

5 *Bkz. Finger (1974: 380-382), Wernicke'nin bazı şemalarını olduğu gibi almaktadır.*

Selon les faisceaux interrompus ou bien les centres lésés, on *doit* avoir telle ou telle manifestation neurologique de l'aphasie. Une combinatoire compliquée et variable des lésions de centres et d'interruption des faisceaux coïncide idéalement avec les cas observés. Ce que ces auteurs appellent des «fonctions», comme la capacité à articuler, ou à percevoir les sons, etc., ce sont en somme les vieilles facultés de l'esprit, mais cérébralisées, en sorte que, selon le sous-titre du traité de Wernicke de 1874, étudier l'aphasie, c'est faire une «étude psychologique sur une base anatomique.»[5] La clinique, qui ne trouve pas souvent de lésions si pures, ou qui observe des cas de maladies non-déductibles du modèle, n'est pas toujours jugée digne de réfuter empiriquement les hypothèses ainsi construites. Wernicke, en 1874, s'appuyait sur seulement 10 cas, et 4 seulement avait été prouvé à l'autopsie ! Freud au contraire part plutôt des cas (il est proche à cet égard de Charcot et de l'école française). Il préfère inférer la cause putative des troubles à partir de comparaisons différentielles. L'idée de faire coïncider l'étiologie de la maladie avec un «appareil cérébral» hypothétique, ou avec le concept meynertien de *geistiger Apparat* («appareil d'esprit») est donc à ses yeux tout à fait secondaire, voire franchement égarante. Ainsi, tant dans *La contribution* que dans la section sur l'aphasie de *La paralysie cérébrale infantile*, paru six ans plus tard, en 1897, Freud souligne le caractère radicalement non topique ni localisable du trouble aphasique. Les cas nombreux d'aphasie sans lésions évidentes dans les centres traditionnellement incriminés, le caractère manifestement *ad hoc* des théories en vigueur, qui postulent autant de connections et de centres qu'il en faut aux cas, l'organisation interne enfin, du «complexe de symptômes» (*Symptomenkomplex*) avec ses réaménagements dynamiques et son évolution, qui va jusqu'à certaines formes de récupération, tout invalide

5 *Voir Finger (1974 : 380-382), qui reproduit également certains schémas de Wernicke.*

geçersiz kılmaktadır. Freud da, kendisinden önce gelen Kussmaul ile Finkelnburg ve belki kişi olarak özel uygulamasında Hughlings Jackson gibi artık anatomik-açıklayıcı kurama inanmamaktadır. "Merkez" adı verilenler, dil alanının "dış açıları"ndan başka bir şey değildir. Meynert'in de düşündüğü gibi bu merkezleri birbirinden ayıran "tarafsız bölgeler" yoktur. Bu merkezlerin varsayılan yerlerinde oluşan iltihapların daha net klinik sonuçlara neden olmaları ise, yalnızca beynin başka bölgelerine yakın olmaları ve buna bağlı olarak etkilerinin büyümesinden dolayıdır.[6]

Ayrıca "şemacılar" için temel olan merkez/demet karşıtlığı ilkesi, konuşmayitiminde olduğu gibi çocuk beyin felcinde de işlememektedir. Freud'un epistemolojisi üzerine yaptığımız okumanın varsayımlarını denetleyebilmek bakımından bu ikinci patoloji üzerine çalışmasının da elimizde bulunması son derece önemlidir. Zira Freud çocuk beyin felci üzerine çalışmasında, beyinde iltihapların keskin biçimde bir yere yerleştirildiği hakim sorunsalın yerine, çocuk beyninin fötal gelişiminin dinamik bir kavrayışını geçirmiştir. Little hastalığı bu anlamda "fizyolojik" ve *işlevseldir*: devinim işlevleri sonradan maruz kalman bir etkiyle değil (doğum sırasındaki oksijen yetmezliği gibi), fakat beynin oluşum sürecinde meydana gelen ve vakalara göre değişkenlik gösteren anomaliler nedeniyle zedelenmiştir. Zor doğumlar ise hastalığın nedeninden çok sonucu olarak anlaşılmalıdır: bu konuda haklı olan fakat deneysel kanıtlar sunma olanağı bulunmayan Freud, oksijen yetmezliğini asıl neden olarak kabul etmeyi reddetmektedir.[7] Nihayet, diplejik spazmların kökeni ne sinir uçlarında ne de omuriliktedir.

6 Freud (1897: 70-73).

7 Kanıtı ise çok yakın zamanda bulunmuştur: Lawson & Badawi (2003). Oksijen yetmezliği vakaların %10'undan daha azında etken teşkil etmektedir. Bugünkü varsayımlar, gebelik sırasında geçirilen infeksiyon hastalıklarının ana neden oldukları yönündedir, annenin hastalanması çocuğun hastalanma olasılığını üç katına çıkarmaktadır.

les vieilles théories. Freud, comme avant lui Kussmaul et Finkelnburg, et peut-être, mais en privé, Hughlings Jackson en personne, ne croient plus à la théorie anatomico-explicative. Ce qu'on appelle des «centres» ne sont que les «angles externes» de l'aire du langage. Il n'y a pas de «territoires neutres» qui séparent ces centres, comme pensait Meynert. Et si les lésions qui touchent leur emplacement supposé produisent des signes cliniques plus nets, c'est tout simplement en vertu de la contiguïté avec d'autres régions cérébrales, avec les effets d'amplification qui en résultent.[6]

Or l'opposition centres/faisceaux, essentielle aux «faiseurs de schémas», ne vaut pas plus pour l'aphasie que pour la paralysie cérébrale infantile. C'est tout l'intérêt de disposer de cette seconde pathologie pour tester nos hypothèses de lecture sur l'épistémologie de Freud avec l'aphasie. Freud en effet avait substitué à la problématique dominante d'une localisation rigide des lésions cérébrales de la paralysie infantile une vision dynamique du développement fœtal du cerveau de l'enfant. La maladie de Little est «physiologique» et *fonctionnelle* en ce sens: les fonctions motrices y sont lésées non pas du fait d'un dommage subi (comme la déprivation d'oxygène à l'accouchement), mais en fonction des anomalies de la formation du cerveau, qui varient de cas en cas. En fait, la naissance difficile est plus à envisager comme un effet que comme la cause de la maladie : Freud, qui avait raison sur ce point, mais qui n'avait pas le moyen d'en donner la preuve empirique, refusait donc de faire de l'anoxie la cause déterminante.[7] Enfin, l'origine des spasmes diplégiques n'est ni dans les fibres ni dans la moelle.

6 Freud (1897 : 70-73).

7 La preuve n'a été rapportée que récemment : Lawson & Badawi (2003). L'anoxie interviendrait dans moins de 10% des cas. Les hypothèses actuelles favorisent l'étiologie infectieuse pendant la grossesse, une maladie de la mère triplant les probabilités de la maladie pour l'enfant.

Freud, ki ardılları da ona hak verecekler-dir, bu spazmların Hughlings Jackson ve Sherrington'ın perspektifinden anlaşılması gerektiğini ortaya koymuştur: bunlar kendilerinden ibaret semptom değil, üst seviyenin ilikteki gri madde merkezlerinin otomatizmi üzerindeki denetimini yitirmesinin sonuçlarıdır. Dolayısıyla bu spazmları takıntılı bir incelikle betimleyerek ilişkilendikleri sinir liflerini saptamaya çalışmak tamamen anlamsızdır. Bu sinirsel etkiler rastlantısaldır. Rahatsızlığın bütünlüğü içindeki dinamik, işlevsel ve özellikle de gelişimsel doğasını gizlerler. "İşlev" de görüldüğü gibi artık yetileri (konuşma-yitiminde de zihinsel yetileri) ifade etmemektedir: bu artık tam olarak, gelişimin evrim aşamalarını kat ettiği, böylece organizmanın çevreye ve türdeşlerine uyum sağlayabildiği evrimci, Darvinci bir biyolojinin gereksinim duyduğu kavramdır. Little hastalığının ya da konuşma-yitiminin anatomik-iltihap-odaklı kavranışı bu evrimsel dinamiği, fizyolojik yeniden-yapılanabilirliği ve patolojinin bireyselliğini göz ardı etmektedir.

Önerme cüretkârdır: zira anatomik-klinik varsayımların kendiliklerinden apaçık, kesin ve hücum edilemez oldukları bir patoloji söz konusuysa, bu konuşma-yitimidir! İşte Freud'un terminolojik olarak Meynert'den miras aldığı *psychischer Apparat*'ın onun düşünme biçimiyle kesin bir kopuş sergilediği nokta tam da burasıdır. Bir kez daha, Binswanger'in de kaydettiği gibi, Freud zorunlu olarak işlevselci olan Darvinci biyolojiyi beyne uygulamayı, lokalleştirici [localisationniste] nörolojiye tercih etmiştir.[8]

Buradan da bizim buradaki analizimiz için çok önemli bir sonuç çıkar. Bu da Freud'un ruhsal aygıtının *sanal* olduğudur. Başka bir deyişle bu, konuşma için gerekli soyut yetilerin arasında korunmuş ya da kopmuş soyut bağları temsil edebilmek için yapılan pedagojik bir şemadan fazlasıdır: onları yansıtır fakat ideal-leştirmez, *a priori* çıkarsamaya da yaramaz.

8 Bu konularda ve Freud'un konuşma-yitimi üzerine çalışmaları için, Roland Kuhn'un önsözüne başvurulabilir: Freud (1891/2002). Ancak Henry Head'in analizi de tüm değerini korumaktadır: Head (1926).

Freud fit la conjecture, et la postérité lui a aussi donné raison sur ce point, qu'il fallait comprendre ces spasmes en chaussant les lunettes de Hughlings Jackson et de Sherrington : ce ne sont pas des symptômes positifs, mais des effets de la perte du contrôle du niveau supérieur sur les automatismes des centres de la substance grise médullaire. Il ne sert donc à rien de s'obstiner à décrire finement ces spasmes pour localiser les fibres impliquées. Ces innervations sont de nature accidentelle. Elles masquent la nature dynamique, fonctionnelle et surtout développementale du trouble dans son ensemble. «Fonction», comme on voit donc, ne désigne plus des facultés (et dans l'aphasie, des facultés mentales) : c'est le concept dont a besoin une biologie évolutionniste, darwinienne, où le développement reparcourt les étapes de l'évolution et permet une adaptation de l'organisme au milieu et aux congénères. Une vision anatomico-lésionnelle de la maladie de Little, comme de l'aphasie, aboutirait à ignorer cette dynamique évolutive, cette plasticité physiologique et cette individualisation de la pathologie.

La proposition est audacieuse : car s'il y a une pathologie où les hypothèses anatomo-cliniques paraissent inattaquables, évidentes par elles-mêmes, c'est l'aphasie ! Mais c'est en quoi le *psychischer Apparat* freudien, qui hérite terminologiquement de Meynert, marque une rupture majeure avec le style de pensée de ce dernier. Encore une fois, comme le notait déjà Binswanger, Freud a préféré l'application au cerveau de la biologie darwinienne, qui est nécessairement fonctionnaliste, à la neurologie localisationniste.[8]

Il en ressort une conséquence capitale pour la présente analyse. C'est que l'appareil de langage freudien est *virtuel*. Autrement dit, c'est plus qu'un schéma pédagogique pour se représenter les liens abstraits conservés ou interrompus entre facultés abstraites requises pour parler, parce qu'il indique des relations neurologiques réelles : il les reflète et ne les idéalise pas, ni ne sert à les déduire *a priori*.

8 Sur ces points et sur l'état des études sur l'aphasie freudienne, on peut se référer à la préface de Roland Kuhn in Freud (1891/2002). Mais l'analyse ancienne de Henry Head conserve toute sa valeur : Head (1926),

Fakat sinir demetleri ve dil merkezlerinin anatomik bir haritası olmaya kadar da varmaz, zira onları da, iltihapları da beyinde lokalleştirmez. Yani bu dil aygıtının *kendine ait bir getiricisi*[9] [afférence] yoktur. Beyinde farklı yerlerde bulunan bütün duyumsal, anısal iç-bağlantıları farklı tarzlarda bir araya getirir. Aynı şekilde, özel bir *götürücüsü* [efférence] *de yoktur.*[10] Konuşmak için zorunlu olan ne varsa devinim aygıtlarından ödünç alır, fakat yazmak, işaretlerle anlaşmak, vb. için de aynı şeyi yapar. Bunların dışında ayrıca bir yazma merkezine (kendi başına iltihaplanmış ya da yazma bozukluğunu açıklamak üzere bağlantılar ağının geri kalanından koparılmış bir merkeze) gerek olup olmadığı sorusunun, yani Wernicke ve Exner'in tartıştığı sorunun ise pek bir varlık nedeni kalmamıştır. Zira dil burada belirli bir beyin aygıtına bağlanmaksızın (tıpkı görme ve devinim için olduğu gibi) diğerlerine parazit olan bir işlev gibi görünmektedir. Öte yandan, dil basbayağı vardır. Fakat işlevsel-sanal bir varlık olarak, ya da başka bir deyişle, işleyiş kurallarını ve performans normlarını ortaya koyan, çevreye ve türdeşlere uyum zorlamalarının bir işlevi olarak vardır. Dolayısıyla konuşma-yitimi vakaları, *özel olarak* dile ayrılmış olmayan, fakat onun *hizmetinde* kullanılan sistemlerin iltihaplanması nedeniyle dilin dayandığı işlev "çağrışımları" kesintiye uğradığı ya da tahrip olduğu zaman ortaya çıkmaktadır. Burada da çeşitli konuşma-yitimi vakalarının özelliklerini belirleyen lokal iltihaplanmalar değildir, ancak elbette iltihaplar da rahatsızlığın ayrılmaz bir parçasıdır.

Bu çıkarımların ve varsayımların akla yatkın olduklarını söylemek gerekir (üstelik bugünün okuyucusuna, konuşma-yitimiyle ilgili en ileri kuramlarımızı önceler görüneceklerdir),

9 Getirici: ing. afferent; çevreden bir sinir merkezine ileti getiren sinir. Götürücü: ing. efferent; bir sinir merkezinden çevreye ileti taşıyan sinir [-çn.]

10 Yalnızca, diye belirtir Freud, dizin iç kapsülünden geçen sinirler hariç, zira onun iltihaplanması anartrinin nedenidir: Freud (1891/ 2002: 154). Ancak bu genel ifadeye engel teşkil etmez.

Mais c'est moins qu'une carte anatomique des faisceaux et des centres du langage, car il ne les localise pas, pas plus que des lésions cruciales. Cet appareil du langage n'a donc *aucune afférence propre*. Il sollicite de façon multimodale toutes les interconnections sensorielles, mnésiques qui existent par ailleurs dans le cerveau. De même, il n'a *pas d'efférence spéciale*[9]. Il emprunte ce dont il a besoin aux appareils moteurs nécessaires pour parler, mais aussi pour écrire, communiquer par gestes, etc. La question de savoir s'il faut en plus des autres un centre de l'écriture (lésé en lui-même ou bien déconnecté du reste du réseau pour expliquer l'agraphie), question débattue entre Wernicke et Exner, n'a plus vraiment de raison d'être. Car c'est comme si le langage était une fonction qui parasitait les autres, sans s'ancrer dans aucun appareil cérébral distinct (comme il y en a pour la vision ou la motricité). Il existe pourtant bien. Mais comme une entité fonctionnelle-virtuelle, soit en d'autres termes, en fonction des contraintes d'adaptation au milieu et aux semblables, qui lui fixent ses règles de fonctionnement et ses normes de performance. Les aphasies se produisent donc quand les «associations» de fonctions en quoi il consiste sont interrompues ou détruites par des lésions des systèmes non *spécifiquement* dédiés au langage, mais qui sont *au service* de cette fonction. Là encore, ce ne sont donc pas des lésions ponctuelles qui déterminent la spécificité des multiples aphasies, mais elles sont évidemment indispensables au trouble.

Il faut dire clairement que ces déductions et ces hypothèses sont plausibles (et de fait, elles paraissent au lecteur contemporain anticiper nos théories les plus avancées de l'aphasie),

9 Sauf, concède Freud, le faisceau qui traverse le genou de la capsule interne, puisque sa lésion est cause de l'anarthrie : Freud (1891/ 2002 : 154). Mais cela n'empêche nullement l'expression en général.

fakat 1890'lı yıllarda, o zamanın tanıtlama standartları uyarınca Freud görüşlerinin doğruluğunu deneysel olarak kanıtlayabilmekten çok uzaktı. Haklılığı konuşma-yitiminin kendisinden çok konuşma-yitimi felsefesine ilişkindi. Freud, nöroloji yazılarında sıklıkla yaptığı gibi, konuşma-yitimi ile ilgili olarak da tam anlamıyla nörolojik bir kanıtın gerektirdiğinden çok daha azını, fakat bir anlamda da biraz fazlasını söylemektedir. Bu fazla da beni ilgilendiriyor. Zamanının deneysel konuşma-yitimi biliminin bağlamına dahil edilemeyecek iki öğe bence kuramında çoktan mevcuttur:

1. Dilin kendiliğinden ötekine yönelmiş olduğu üzerindeki ısrarı, bir konuşma-yitimi vakasında iltihaplanan işlevsel sistemlerin dilin muhatabına ön-yönelimli [pré-orienté] sistemler olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Bana kalırsa bu, Kussmaul ile birlikte konuşma-yitiminin daha geniş kapsamlı bir rahatsızlığın, simgeyitiminin [asymbolie] özelleşmesi olduğunu fark etmekten biraz fazlasıdır, ki bu bile vurguyu bireylerin "kafasının içindeki" yetilere ilişkin bir kuramdan zihin işleyişinin daha toplumsal ve ritüelleştirilmiş bir kavrayışına kaydırır.[11] Konuşma-yitimi hakkındaki lokalleştirici kuramların hiçbiri bu olguyu yakalayamaz. Bu türden bir kuram deneysel içeriği ne olursa olsun, konuşacak başka hiçbir insan olmasa bile (burada *Entwurf*taki *Nebenmensch*'e [alm. yanıbaşındaki-insan] dikkatle bakıyorum) yine de konuşma-yitimine neden olabilecek bir iltihap mümkünmüş gibi davranır. Burada beynin dil bölgelerindeki ayna-nöronların keşfinin önemi hesap edilebilir. Fakat bu konuda henüz hiçbir bilgisi olmayan Freud, dilin ötekine yönelen etkinliğindeki işlevsel ön-yönelimin basbayağı nörolojik bir temelinin olduğunu da dolayısıyla bilmemektedir. Bunları söylerken tek dayanağı konuşma edimindeki içsel zenginliğe ilişkin sezgisi olabilir.

11 Kussmaul (1887). Bu meseleler için, Henry Head'in çözümleme ve eleştirilerine başvurulabilir: Head (1926).

mais aussi que, dans les années 1890, et selon nos standards actuels de démonstration, Freud était loin de pouvoir prouver empiriquement la justesse de ses vues. S'il avait raison, en somme, c'était plus sur la philosophie de l'aphasie que sur l'aphasie même. Freud, comme souvent dans ses écrits neurologiques, en dit donc moins que ce qui est requis par une preuve neurologique *stricto sensu*, mais aussi un peu plus. Et ce plus m'intéresse. Deux éléments sont en effet à mon avis déjà manifestes dans sa théorie, qui ne peuvent certainement pas s'intégrer au contexte de l'aphasiologie empirique de son temps.

1. Son insistance sur le langage spontané, adressé à autrui, souligne que les systèmes fonctionnels lésés dans une aphasie doivent être des systèmes pré-orientés sur le partenaire de langage. C'est un peu plus, à mon avis, que de remarquer, avec Kussmaul, que l'aphasie est une spécification d'un trouble plus large, l'asymbolie, ce qui, déjà, déplace l'accent d'une théorie des facultés «dans la tête» des individus, vers une vision plus sociale et ritualisée du fonctionnement mental.[10] Aucune théorie localisationniste de l'aphasie ne peut rendre compte de ce fait. Une théorie de ce genre, quel que soit son contenu empirique, fera comme s'il pouvait y avoir une lésion aphasique même si les autres êtres humains avec qui parler (je lorgne là vers le *Nebenmensch* de l'*Entwurf*) n'existaient pas. On mesure là l'importance décisive de la découverte de neurones-miroirs dans les aires du langage. Mais Freud, qui n'en sait rien du tout, ignore donc qu'il y a bien un fondement neurologique à la pré-orientation fonctionnelle de l'activité de langage sur autrui. Il ne pouvait s'appuyer que sur sa simple intuition de la richesse inhérente à l'acte de parler.

10 Kussmaul (1887). Sur ces questions, se reporter à l'analyse et aux critiques de Henry Head, in Head (1926).

2. Bununla birlikte, bence kendiliğinden hitap eden dil kavrayışı üzerindeki bu ısrarda, gelecekte aktarım altındaki serbest çağrışımda, ötekinin iç ruhsal hallerinin iletişiminde devreye girecek olan "amaç temsili" kavramının (*Zielvorstellung*) ilk biçimi de görülebilir. Bu, *Traumdeutung*'un temel dayanaklarından biridir. Zira bütün çağrışımlarda, serbest çağrışım yöntemi ve ortaya çıkardığı söz tipinde sürekli olarak, hiçbir zaman tümüyle bilincinde olunamayan çağrışımsal bir bağ ima edilir: *denileni, hitap edilenin* (nihayetinde bilinçdışı olan) zımni imgesine bağlayan odur.[12]

3. Ayrıca Freud -ki bu onun alttan alta, hiç değilse klinik deneyimi ölçüsünde bir dil felsefesince de yönlendirildiğinin kanıtıdır-, bütün tamamlanmış konuşma-yitimi öğretilerinin bir *konuşma motivasyonu* kuramına gereksinim duyduklarını düşünmektedir (her ne kadar kendisi 1891'de bunun bilinçdışı değil, beyiniçi bir motivasyon olacağını düşünüyorduysa da). Zira konuşmak için bir amaç gütmek ya da en azından bir şey söylemeyi istemek gerekir. Bu ise hiçbir bilinçli motivasyonu baştan zorunlu kılmaz, hatta belki de yalnızca uyum sağlama amacı güden iletişim reflekslerinden ibarettir. Ama önemli olan bu değil. Konuşma-yitimi belki de ancak *bu biçimde* tasavvur edildiğinde, Freud'un "histerik" olarak nitelediği konuşma-yitimi (ki bu bizim klinik söylemde dilsizlik [mutisme] dediğimiz şeydir) "organik" (ya da reel) konuşma-yitimi ile aynı *nörolojik* araştırma alanına dahil olur.[13] Zira Freud'un savunduğu son derece (ölçüsüzce?) geniş konuşma-yitimi kuramı, parafazileri, geçici yorgunluk etkilerini ve nevrotik dil rahatsızlıklarını da içine

12 *Freud (1900/2003 : 581-582) ile benim yorumum: Castel (1998b : 297-300).*

13 *Gerçekten de, seçici psikotik dilsizlik Kussmaul tarafından bir çeşit konuşma-yitimi olarak betimlenmiştir (bugün hâlâ bu rahatsızlık için kimi yerde "Kussmaul vakası" ibaresine rastlanmaktadır). Freud yürüdüğü yolda yalnız değildi.*

2. Toutefois, à mon avis, on devine en outre en filigrane dans l'insistance sur le langage spontané et adressé, la première forme de la future «représentation de but» (*Zielvorstellung*) qui régira, dans l'association libre sous transfert, la communication de ses états psychiques internes à autrui. C'est un pilier de la *Traumdeutung*. Car, dans toute association, au sens de la méthode des associations libres et du type de propos qu'elle suscite, on sous-entend constamment un lien associatif dont on n'a jamais entièrement conscience : c'est celui qui relie *ce qu'on dit* à l'image implicite (et finalement inconsciente) de *celui à qui on s'adresse*[11].

3. De plus, et c'est une preuve qu'il est guidé en sous-main par une philosophie du langage au moins autant que par sa clinique, Freud envisage déjà que toute doctrine achevée de l'aphasie aurait besoin d'une théorie de la *motivation à parler* (même s'il l'entendait certainement, en 1891, au sens d'une motivation intracérébrale, et non pas inconsciente). Car il faut poursuivre des buts, ou du moins désirer dire quelque chose, pour qu'on parle. Ceci n'implique à l'évidence aucune intention consciente, et peut-être, cela matérialise uniquement des réflexes de communication à visée adaptative. Mais ce n'est pas le plus important. Envisagée ainsi, en effet, et peut-être seulement *ainsi*, l'aphasie que Freud qualifie d'«hystérique» » (qui est pour nous, cliniquement parlant, un mutisme) relève du même domaine de compétence *neurologique* que l'aphasie «organique» (ou réelle)[12]. Car la théorie (démesurément ?) étendue de l'aphasie que soutient Freud incorpore les paraphasies, les effets transitoires de la fatigue, et les

11 *Freud (1900/2003 : 581-582) et mon commentaire in Castel (1998b : 297-300).*

12 *Le mutisme sélectif psychotique a justement été décrit par Kussmaul comme une sorte d'aphasie (on trouve encore épisodiquement mention de « l'aphasie de Kussmaul » pour ce trouble). Freud n'était pas seul en chemin.*

alır. Dolayısıyla Freud geleneksel nörolojinin ilgilendiği iltihaba bağlı ya da dar anlamda işlevsel olanın çok ötesine geçer. Peki ya bu birbirine bağlı rahatsızlıklar neyi akamete uğratmaktadır? Tam da konuşma motivasyonunu, ister içsel duygusal nedenlerle olsun, ister hastanın ötekiyle olan ilişkilerinin bir sonucu olsun. Histeride örneğin, kişiler arası söz alışverişinin duygusal ortam-koşulları "konuşma-yitimine ait" semptom kimi zaman tek ve belirli bir kişinin karşısında ortaya çıkmasına neden olurlar. Nihayet, konuşma ediminin, bir edim olarak birine hitap ettiği ve içsel duygusal motivasyonların bu edimi felce uğratabileceği eş-zamanlı olarak hesaba katılmadığı takdirde, histerik bir kişinin nasıl olup da tek bir dil için bütünsel bir konuşma-yitimi sergilerken (Anna O. vakasında Almanca), diğer bir dil içinde (İngilizce) tüm dilsel yetilerini kullanabilir olduğu anlaşılamaz.[14] Zira böylesi bir vakada asıl mesele, kişinin konuşmakla ne yapmak istediğidir. Şu ya da bu tarzda konuşmak *edimi*, bu edimin dayandığı fizyolojik işlevlerin ayrıntılarında aranacak bir konuşabilme kapasitesine değil, "bir bütün halinde" duygusal bir zorlamaya tabidir.[15]

İşte bunlar bence aynı zamanda, *Konuşma-Yitimi Kavrayışına Katkı*'nın çağdaşlarından pek rağbet görmemiş olmasının nedenlerinden birkaçıdır.[16] Şurası açık ki, lokalleştiriciliğin metodolojik bir eleştirisiyle yetinilemez. Bunu yapmak, konuşma-yitimine ilişkin pozitif bir öğreti kurmayacaktır.

troubles névrotiques du langage. Freud déborde donc loin au-delà du lésionnel ou du fonctionnel étroit dont traite le neurologue traditionnel. Que frappent en effet ces troubles connexes ? Justement, la motivation à parler, que ce soit pour des causes affectives internes, ou du fait des relations du patient à autrui. Dans l'hystérie, par exemple, les circonstances affectives de l'interlocution font que les symptômes «aphasiques» éclosent parfois en présence d'une unique personne à qui on parle. Enfin, si on ne tenait pas compte simultanément du fait que l'acte de parler, en tant qu'acte, est adressé, et que des motivations affectives internes peuvent paralyser cet acte, on ne comprendrait pas comment une hystérique peut présenter une «aphasie» portant sur une langue toute entière (l'allemand, chez Anna O.), tandis qu'elle conserve ses facultés de langage dans une autre (l'anglais)[13]. Car dans un pareil cas, ce qui est en cause, c'est ce qu'elle veut faire en parlant. *L'acte* de parler ainsi ou autrement est soumis «en bloc» à une contrainte affective, et non pas *ses capacités* à parler, dans le détail des fonctions physiologiques en quoi consiste cet acte[14].

Voilà aussi quelques raisons, à mon avis, du peu de succès de la *Contribution* auprès des contemporains[15]. Clairement, on ne peut pas se contenter d'une critique méthodologique du localisationnisme. Elle ne constituera pas une doctrine positive de l'aphasie.

14 Freud & Breuer (1895/1956: 17-18).

15 Bu kişiler arası ve duygusal nitelikteki etmenler elbette mevcutturlar, ancak bugün daha ziyade konuşma-yitimlerini yeniden-öğreten nörologların perspektifinde belirginleşmektedirler: Gerrardyn (1998).

16 İstenirse, bu çalışmanın tıpkı Roland Kuhn'un yaptığı gibi örneğin Goldstein'ın bütüncülüğünü (holisme) önelediği öne sürülebilir; Freud (1891/2002: 11). Freud'un konuşma-yitimi üzerine çalışmalarının sonradan gördüğü itibarın, asıl kanıtlama işi başkaları tarafından yapıldıktan sonra (Head gibi) alanın öncüsüne yönelik bir saygı ifadesinden ibaret olması ise daha gerçeğe uygun görünmektedir.

13 Freud & Breuer (1895/1956 : 17-18).

14 Freud (1946/2001).

15 Freud (1893/2001). Je conjecture que la version de 1885 devait être sensiblement moins rigoureuse que celle de 1893, vu l'apport décisif de la réflexion sur l'aphasie et sur la diplégie spastique.

Pozitif bir öğreti, aslına bakılırsa, bir çok vakada, yalnızca son derece ince dil kuramlarının bizim için düşünülebilir kıldığı dil bozulmalarına karşılık gelen iltihapların beyindeki yerlerini olağanüstü bir kesinlikle göstererek bizi şaşırtabilir. Demek ki, beyindeki yerlere, onların ilişkilerine, bağlantılarına, vb. verdiğimiz anlamı değiştirebilmekteyiz. Sinirbilimlerinin ilerlemeleri, özellikle de konuşma-yitimine bağlantıcı [connexionniste] yaklaşım bu türden örneklerle doludur. Fakat bu yerler, "sanal" işlevler lehine devreden çıkarılamaz, bu maddesizleşmeye kadar varma tehlikesi taşır. Bu nedenle, yeniden söylüyorum, Freud konuşma-yitiminde fazlasıyla köşeye sıkışmış durumdadır. Nöroloji için önerdiği bakış dönüşümü nörolojinin sınırlarını aşmaktadır, dilsel (o zamanlar filolojik deniyordu) ve psikolojik boyuta da fazlasıyla duyarlıdır.[17] Bu epistemolojik dönüşümün etkileri gerçekten tam anlamıyla işlevsel hastalıklar olan psikonevrozlarda kendilerini gösterirler. Bakışlarımızı ancak konuşma-yitiminin ve beyin felcinin ötesinde, histeriye doğru yönelttiğimiz takdirde Freud'un epistemolojisinin bir anlamı olabilir.

Öte yandan Freud bunu gayet iyi bilmektedir. Konuşma-yitimi, beyin felci ve histeri üzerine çalışmalarının her birinde sürekli diğerlerine göndermeler yapar, dönem literatürünün iyi bir taraması, bunun son derece istisnai bir durum olduğunu ortaya koyacaktır. Nörologlar, elbette birden fazla nöroloji konusu üzerinde çalışmaktadırlar. Fakat fikirlerini bu denli görülmemiş biçimde birbirleriyle ilişki içine sokmazlar. Freud'un bu nörolojik saptamalarından ilk olarak şöyle bir sonuç çıkarılmalıdır: bunlar dar bir lokalleştiricilikle kopuş üzerine kurulmuştur ve Freud'u işlevsel, dinamik ve gelişimsel terimlerle düşünmeye sevk etmiştir.

17 Freud kısa bir pasajında, fakat tavsiye eder biçimde, Heymann (ya da Hermann) Steinthal ile birlikte halklar ve diller arasında biyolojik-olmayan (ırkçı-olmayan) araştırmalar yapan ilk zanaatkârlardan biri olan karşılaştırmalı filolog Berthold Delbrück'ü anar.

Cette dernière stupéfie en effet à cause de l'extrême exactitude de la localisation de lésions qui correspondent, dans nombre de cas, à des altérations très précises du langage, auxquelles nous donnent accès seulement des théories linguistiques pointues. On peut donc changer le sens qu'on donne aux lieux du cerveau, à leurs relations, à leurs connexions, etc. Les progrès des neurosciences l'illustrent, et notamment l'approche connexionniste de l'aphasie. Mais on ne peut pas éliminer ces lieux au profit de fonctions «virtuelles», à la limite dangereuse de la dématérialisation. C'est pourquoi, je le redis, Freud était trop à l'étroit dans l'aphasie. La mutation du regard qu'il proposait en neurologie la débordait déjà, elle était trop sensible à la dimension linguistique (on disait alors philologique) et psychologique[16]. Les effets de cette mutation épistémologique ne se déploieront vraiment que dans l'espace des maladies fonctionnelles par excellence que sont les psychonévroses. Son épistémologie n'a, en somme, de sens que si, par delà l'aphasie ou la paralysie cérébrale, le regard se porte vers l'hystérie.

Freud, d'ailleurs, le sait bien. Il ne cesse de renvoyer les unes aux autres ses études sur l'aphasie, sur la paralysie cérébrale et sur l'hystérie, et une inspection serrée de la littérature du temps montrerait qu'il s'agit d'une attitude exceptionnelle. Les neurologues, assurément, et ils traitent de plus d'une question neurologique. Mais ils ne mettent pas en relation leurs idées de cette façon si singulière. De ces remarques sur la neurologie de Freud, on doit donc conclure une première chose. Elle s'est construite en rupture avec un localisationnisme cérébral étroit, et elle a formé Freud à penser en termes fonctionnels, dynamiques et développementaux.

16 Freud mentionne en passant, mais de façon suggestive, Berthold Delbrück, le philologue et comparatiste qui fut, avec Heymann (ou Hermann) Steinthal, un des premiers artisans d'une étude non biologique (ou non raciale) des liens entre peuples et langue.

Ancak o da beynin en azından eylem ve devinimle ilgili olan kısmın hiyerarşik bir denetim ve özdenetim yapısı olduğu düşüncesini benimsemekteydi. O halde, gelişimci kurama, doğum-sonrası gelişim, hatta türün evrimsel gelişimi gibi bazı ek katlar eklemek, Freud'un niçin asla bu hiyerarşiyi beyinzarının daha alt merkezlerle (devinim ya da duygulanım merkezleri) kurduğu ilişkiyle çakıştırmaktan vazgeçmeyeceğini anlamak için yeterli olacaktır. Evrimde en geç oluşmuş olan beyinzarı *Psikanalize Giriş*'e kadar "ben"in biyolojisini düşünmenin yolu olarak kalacaktır[18]. Ruhsal aygıt da dolayısıyla bütün bu süre boyunca işlevselci metodolojinin ve sinir sisteminin, bütün organizmaların üzerinde hüküm süren Darvin yasalarına tabi hiyerarşik yapılanmasının uzak bir yankısı olarak kalacaktır. "Psikanalizin kökenlerinde dil" kuramının tümü her halükârda bu çerçeveye yerleşir, dili hem başlıca bir *ussal işlevsellik* (konuşmadan yaşanamaz; konuşmak ise üç şeyi temin etmek içindir: tür içi işbirliğiyle hayatta kalmayı sağlama, eşeyli üreme, gençlerin yetiştirilmesi) olarak belirler, hem de dile, asıl önemli olanın içindeki öğeleri bir arada *türevsel bir dinamik içinde* kullanabilmek olduğu (bu Freud'da "ön-Lacancı" olarak adlandırılagelen şeydir) içsel bir ussal yapı atfeder.

Peki, daha kavramsal konuşacak olursak, konuşma-yitimi ile histeri arasındaki geçiş nasıl olmaktadır?

Histerinin cinsel bir karakter taşımasına karşın konuşma-yitiminin cinsel-olmayan bir karakter taşımasından doğan güçlüğü, ki elbette tek güçlük bu da değil, bir kenara bırakıyorum. Cinsel seçim Darvinci Freud için öylesine biyolojik bir kesinlik taşır ki, bana kalırsa konuşma ediminin Ötekisi de zorunlu olarak cinsel bir nitelik taşımaktadır, ister eş, ister ebeveyn, ister müttefik/rakip olsun. "Histerik konuşma-yitimi" de tam bu nedenle ona kabul edilebilir bir kavram gibi görünmektedir.

18 *Freud (1946/2001).*

Mais elle lui a aussi donné confiance dans l'idée que le cerveau, du moins pour ce qui regarde l'action et la motricité, était une structure hiérarchique de contrôle et d'autocontrôle. Il suffit alors d'ajouter des étages supplémentaires à la théorie développementale, celui du développement post-natal, voire celui de l'évolution de l'espèce, pour comprendre pourquoi Freud ne renoncerait jamais à faire coïncider cette hiérarchie avec le rapport du cortex aux centres inférieurs (moteurs et émotionnels). Le cortex, ce tard-venu de l'évolution, restera jusqu'à l'*Abrégé* le moyen de penser la biologie du «moi»[17]. L'appareil psychique restera donc tout du long, à cet égard, l'écho lointain de la méthodologie fonctionnaliste, et de la structuration hiérarchique du système nerveux, soumis aux contraintes darwiniennes qui pèsent sur tous les organismes. Toute la théorie du langage «aux origines de la psychanalyse» s'inscrit en tout cas dans ce cadre, qui à la fois voue le langage a être une *fonctionnalité relationnelle* capitale (on ne peut pas ne pas parler, et parler, c'est parler en vue d'assurer trois choses, la survie par la coopération intraspécifique, la reproduction sexuée, l'élevage des jeunes), et, d'autre part, qui confère au langage une structure relationnelle interne où ce qui compte, c'est la possibilité de faire jouer ensemble des éléments dans une *dynamique différentielle* (c'est ce qu'on a toujours repéré de «pré-lacanien» dans Freud).

Mais comment, plus conceptuellement, s'opère la transition décisive entre aphasie et hystérie ?

Je laisse de côté la difficulté, qui n'en est sûrement pas une, qui résulterait du caractère sexuel de l'hystérie et du caractère non-sexuel de l'aphasie. La sélection sexuelle est une telle évidence biologique pour le darwinien Freud, que, me semble-t-il, l'Autre de l'acte de parler est nécessairement sexuel, qu'il soit partenaire, parent, ou allié/rival. C'est aussi en ce sens que l'«aphasie hystérique» lui paraît un concept recevable.

17 *Freud (1946/2001).*

Fakat kavramlara yakından bakar ve netleştirirsek, aradığımız geçişin, Freud'un "temsil" [représentation] sözcüğünün iki anlamını cüretlice bir araya getiren nörolojisinin temel bir ayrımı *üzerinden* yapıldığını görürüz.

Freud, çocuk felcinde üyelerde görülen spazmları ilik ya da merkez iltihaplarına bağlayabildiği iddiasındaki çevre temelli kurama yönelik eleştirisinden beri, bedenin çevresel öğelerinden gelenlerin *yansımasıyla* [projection], yani ancak *ilikteki* gri maddede "noktası noktasına" tamamlanmış olabilecek yansımayla, çevrede olup bitenin *beyinzarmda* oluşan *temsilini*, yani (iletim kanallarının darlığı nedeniyle dahi olsa) zorunlu olarak seçici olan temsili birbirinden ayırıyordu[19]. Her şeyi yansıtamayan bu temsil, beyindeki tamamlanmış imgeleri üzerinden temsil ettiği bölgelerin işlevsel rollerini seçip ayıklar. Bunun nedeni de basittir: bu, Darvin ilkelerine tabi bir organizmanın eylemlerini yönlendirecek ve dolayısıyla hayatta kalmasını sağlayacak tek şeydir. Bu histerik felçlerle organik felçlerin ayrımı üzerine kuşkusuz daha 1885 itibariyle yazılan ama 1893'te basılan ünlü metindeki akıl yürütmenin aynısıdır[20]. Histerik felçler "kütleseldirler" ve organları, işlevsel *ilişkisel* bakımdan oluşturulan temsillerine göre etkilerler (yani histerik felç bir üyenin felci değil, o üyenin bir devinim eylemiyle ifade edilebilecek işlevinin felcidir). Organik felçler ise hastaların bihaber oldukları, yani devinim eylemleriyle (Duruş ve yürüyüş bozukluklarındaki yürümek, oturmak gibi) dile getirebilecekleri bir temsiline sahip olmadıkları anatomiye ve sinirlerin geçiş yollarına uyarlar. Bunu histeri için söylemek, mantıksal açıdan bakılırsa, beyin felcinin devinime ilişkin rahatsızlıklarının *alt*-belirleniminin simetrik fakat ters yönde bir yorumunu sunmaktan ibarettir.

19 Freud (1891/2002: 100-101).

20 Freud (1893/2001). Konuşma-yitimi ve spastik dipleji üzerine çalışmasının düşüncesine yaptığı büyük katkıları göz önüne alarak, 1885'teki metnin 1893'te yazılan metinden hissedilir derecede daha az kesin ifadelere sahip olması gerektiğini düşünüyorum.

Mais en raffinant sur le grain des concepts, la transition recherchée s'opère *via* une distinction fondamentale de la neurologie de Freud, qui assimile avec audace deux sens du mot «représentation».

Freud en effet, depuis sa critique de la théorie périphérique de la paralysie infantile, qui prétendait remonter des spasmes des membres aux lésions médullaires ou centrales, distinguait la *projection* de tout ce qui provient de la périphérie du corps, projection qui ne peut être complète «point par point» que dans la substance grise *médullaire*, et la *représentation* de ce qui se passe à la périphérie *dans le cortex*, représentation qui, au contraire, est nécessairement sélective (ne serait-ce qu'à cause de l'étroitesse des canaux de transmission)[18]. Cette représentation-là, qui ne peut tout projeter, privilégiera nécessairement le rôle fonctionnel des zones représentées sur leur image complète dans le cerveau. La raison en est simple : c'est la seule chose dont un organisme soumis aux principes darwiniens à besoin pour guider son action et donc pour survivre. C'est le même raisonnement qui est mis en œuvre dans le célèbre texte sur la distinction des paralysies hystériques et organiques, écrit sans doute dès 1885, mais publié en 1893[19]. Les paralysies hystériques sont «en masse», et touchent des organes tels qu'ils sont représentés d'un point de vue fonctionnel *relationnel* (en somme, on n'est paralysé hystériquement non d'un membre, mais d'une fonction de ce membre exprimable par un verbe d'action). Les paralysies organiques, elles, respectent l'anatomie et les trajets nerveux qui sont ignorés des patients, c'est-à-dire, dont ils n'ont pas de représentations verbalisables en termes d'action (comme marcher ou s'asseoir, dans l'abasie-astasie). Or dire cela de l'hystérie, d'un point de vue logique, ce n'est rien que fournir l'interprétation symétrique mais inverse de la *sous*-détermination des troubles moteurs de la paralysie cérébrale.

18 Freud (1891/2002 : 100-101).

19 Freud (1893/2001). Je conjecture que la version de 1885 devait être sensiblement moins rigoureuse que celle de 1893, vu l'apport décisif de la réflexion sur l'aphasie et sur la diplégie spastique.

Beyin felcinde, beyinzarından omurilikteki devinim nöronlarına *özel* hiçbir şey gönderilmez. Spazmların pek açık olmayan çeşitliliği de bu yüzdendir. Histerik felçte beyinzarından devinim aygıtlarına inen, bu devinim aygıtlarında *nörolojik olarak* belirlenebilen hiçbir şey uyarmaz. Beyinzarından inen, öznedeki işlevsel temsiller uyarınca kasları felç eder. Beyin ile çevre arasında her iki yönde de "doğrudan bir yol" yoktur, diye ısrar eder Freud.[21]

Dolayısıyla beyinzarındaki "temsil" (Vertretung), ilikteki yansımadan farklı olarak evrim yasalarına tabi, organizmanın gelişimine duyarlı işlevsel bir vekildir. Seçici karakteri ise tek bir şey beklemektedir: o da, işleri biraz hızlandırıp dramatize edecek olursak, zihinsel anlamda bir "temsil" (Vorstellung) olarak, yani genelde bedende olan bitenin *ruhsal temsili* [représentance psychique *-psychischen (Vorstellungs-) Repräsentanz*] olarak nitelendirilmektir (aynı türden bir şeyin daha sonra dürtülerin temsili [représentance pulsionnelle– *Triebrepräsentanz*] için de geçerli olacağını düşünmeye cesaret ediyorum). Organik ve histerik felçlerin ayrımına ilişkin makalenin[22] yaptığı şudur: iki "temsil" düzeninin arasındaki bağlantıyı, yani beden ile beyin arasında doğrudan bir ilişki olmadığı bir defa kabul edildikten sonra, beyinzarının işlevsel vekilliğinin düzeni ile sıradan dilin sözcüklerinin düzeni arasındaki bağlantıyı temin etmek. Freud'un *Fransızca* "représentation" [temsil] sözcüğünün ikili anlamından yararlanarak yaptığı *Vertretung/Vorstellung* arasındaki kaydırma sayesinde son derece ilginç olan şu olguları, yani devinime ilişkin histerik rahatsızlıkların aslında anatominin nesneleştirdiği bölgeleri tutmayıp, o bölgeleri günlük konuşmanın onları ifade ettiği tarza ve onlara ait pratik kullanımımıza göre tutmalarını açıklayabiliyoruz, tıpkı onlara varoluşsal krizler sırasında yeniden duygusal üst-yatırımlar yapabilmemiz olgusu gibi.

21 *Freud (1893/2001).*
22 *Freud (1893/2001).*

Dans la paralysie cérébrale, rien de *spécifique* ne part du cortex vers les relais moteurs spinaux. D'où la variété confuse des spasmes. Dans la paralysie hystérique, ce qui part du cortex vers les appareils moteurs n'innerve rien de *neurologiquement* déterminé au niveau de ces appareils moteurs. Ce qui descend du cortex paralyse des muscles, en fonction de la représentation fonctionnelle qu'en a le sujet. Il n'y a pas de «voie directe», martèle Freud, entre le cortex et la périphérie, ni dans un sens ni dans l'autre[20].

La «représentation» (*Vertretung*) corticale à la différence de la projection médullaire est donc un tenant-lieu fonctionnel, soumis à la contrainte de l'évolution, sensible au développement de l'organisme. Son caractère sélectif n'attend plus qu'une chose : qu'on le qualifie de «représentation» au sens intellectuel (*Vorstellung*), si je puis ainsi accélérer et dramatiser les choses, et donc de *représentance psychique* à l'égard de ce qui se passe dans le corps en général (j'ose en effet penser que quelque chose du même type vaudra bien après pour la représentance des pulsions). L'article sur la distinction des paralysies organiques et hystériques[21] accomplit cela : assurer la jonction entre deux ordres de «représentation», celui du tenant-lieu fonctionnel cortical, une fois admis l'absence de rapport direct entre périphérie du corps et cerveau, et celui des mots du langage ordinaire. C'est grâce à ce glissement *Vertretung/Vorstellung*, rendu possible par l'usage que Freud fait du mot *français* «représentation», qu'on peut expliquer ce phénomène si curieux, que les troubles moteurs hystériques touchent non les zones objectivées par l'anatomie, mais les parties du corps telles que les désigne le parler commun, et telles que nous en avons l'usage pratique, et comme il nous arrive de les surinvestir affectivement dans les crises de l'existence.

20 *Freud (1891/1983 : 10).*
21 *Freud (1893/2001).*

Bu noktanın altını ne kadar çizsem azdır, zira bu Freudcu düşüncenin altı en az çizilmiş kısmıdır. Aslına bakılırsa Freud yalnızca bunu söylemekle de yetinmez. Bir aksiyom olarak algı=çağrışım denklemini koyar ki, bu da algılanan her şeyin sistematik olarak dil aygıtı tarafından çeşitli kombinasyonlar içinde yeniden-kurulduğu ve neticede eğer dil aygıtı sanal ise ilk etkisinin, örneğin Meynert'de çevreden merkeze *doğrudan doğruya* yansır gibi görüneni bir çeşit rastlantısallık katsayısıyla dönüştürmek olduğu anlamına gelir. Hayır, doğrudan olan hiçbir şey yoktur, arada şu aracı *Vertretung* vardır. Burada Freud'un kullandığı imge bir Lacan okuru için çarpıcıdır: "alfabeyi içeren bir şiir".[23] Böylelikle, çevreden gelen malzeme, basit bir yansımanın içerdiği çeşitli öğelerin yok olduğu, bazılarınmsa aksine tekrar edildiği ve asıl önemli olanın bu kombinasyonların ortaya çıkardığı ürünün meydana getirdiği *türevsel* anlam olduğu bir yeniden-kodlamaya kendini sunar. Bunu öz-bedene de [corps propre] uygulayalım: bu da artık çevrenin beyine hemen hemen türdeş bir yansımasının kaynağını aldığı yer değildir (bir nevi Penfield Homunculus'u[24] gibi), psikolojik verilişi, tümüyle çağrışımlara ve çağrışımların çağrışımlarına (üst-çağrışımlar, demektedir Freud) tabidir; bunlar kendine özgü iltihapları olan (konuşma-yitimine ait ya da histerik)[25] dinamik, ucu açık ve yeniden ele alınabilir bir süreç içinde öz-bedenin dış hatlarını sürekli yeniden çizerler. Tüm bu söylediklerimiz Freud'da mevcut ve doğrudur; fakat bir kez daha, bu sistem kendi üzerine kapalı değildir, ancak ötekiyle ilişkide bir anlamı ve etkisi vardır, yalnızca ötekine ya da iç ve dış *uyarımlara* karşı bir duyarlılığı ifade eder. Bu rastlantısal kombinasyonun sınırlarını çizense, bağlamsal olarak karşısında nesnesini bulan ötekine uyum sağlama ön-yönelimidir.

23 Freud (1891/2002: 103).

24 Penfield Homunculus'u: cortical homunculus; Dr. Wilder Penfield'ın hazırladığı, bedenin doğrudan doğruya devinimden, duyumsal ve devinimsel bilgi alışverişinden sorumlu olan birincil motor korteksinin istemli davranışları denetlediği bölgelerde yansıyan biçimiyle çizilen imgesi. Bu beden imgesinde eller, dudaklar ve yüz gibi kısımlar bedenin geri kalanına göre oransızca büyük görünmektedir [-çn.].

25 Bu konuda yetkin bir serimleme için, bkz. Forrester (1980/1984: 70-71).

Je ne saurais assez souligner ce point, car c'est la partie la moins soulignée du raisonnement freudien. Freud, en effet, ne dit pas que cela. Il pose axiomatiquement l'équation perception = association, ce qui veut dire que tout ce qui est perçu est systématiquement recomposé combinatoirement par l'appareil de langage, et que finalement, si l'appareil de langage est virtuel, son premier effet est d'opérer une transformation qui affecte d'un coefficient d'arbitraire ce qui semblait, par exemple chez Meynert, se projeter *directement* de la périphérie vers le centre. Non, il n'y a rien de direct, il y a cette *Vertretung* médiatrice. L'image qu'il emploie est saisissante pour un lecteur de Lacan, c'est «un poème qui contient l'alphabet»[22]. Ainsi, le matériel issu de la périphérie s'offre à un recodage où divers éléments de simple projection disparaissent, tandis que d'autres, au contraire, sont répétés, l'important étant le produit combinatoire, lequel vaut par le sens *différentiel* qu'il produit. Appliquez cela au corps propre : il n'est plus du tout le centre d'un foyer de projection quasi-homologique de la périphérie dans le cerveau (une sorte d'homoncule de Penfield), mais sa donnée psychologique est entièrement subordonnée aux associations et aux associations d'associations (les «superassociations», dit Freud) qui en reconfigurent constamment le contour, en un processus dynamique, ouvert et révisable, qui a ses lésions propres (aphasiques et hystériques)[23]. Tout cela est également correct et présent dans Freud ; mais, une fois encore, ce système n'est pas clos sur lui, il n'a de sens et d'efficace qu'en relation à autrui, il n'exprime qu'une sensibilité à autrui et aux *stimuli* de l'environnement interne et externe. Ce qui circonscrit l'espace de cet arbitraire combinatoire, c'est sa pré-orientation sur l'altérité adaptative contextuellement pertinente.

22 Freud (1891/2002 : 103).

23 Pour un excellent exposé, voir Forrester (1980/1984 : 70-71).

Bu art arda gelen anlam kaydırmaları doğru anlaşıldıklarında, *seelischer Apparat* kavramının her daim maruz kalma tehdidi taşıyacağı gerilim de görülecektir. Konuşma-yitimi kuramının çürütülmüş Meynert versiyonundaki dil'e *mahsus* aygıt fikrinden kolaylıkla çıkıyoruz, evet, ama dipleji/konuşma-yitimi/histeri dizisi perspektifinin kaçış noktasında beliren bir "dil *tarafından* aygıtlaştırma" fikrinin biçimlendiğini görmek üzere. İşlev, gelişim (dolayısıyla sürecin ilineksellikleri) evrim (dolayısıyla geriye-evrim ve gerileme), hiyerarşik denetleme ve nihayet dil (dolayısıyla sözcüklerin ve simgelerin dolaşıma soktukları "kolektif temsiller" *aracılığıyla* kişiler arası konuşma ve toplumsallaşma): işte asla Darvinci biyolojinin *a priori* dayatmalarını terk etmeyen Freud'un aygıtının bize sunacakları bunlardır.

II. Entwurf'un 85. ve 112. mektuplarındaki ruhsal aygıt üzerine

Freud'daki "nöronlarının" ve "niceliklerinin" ne oldukları sorusu karşısında bir tutum takınmayacağım: Freud'un en ufak bir fikrinin bile olamayacağı sibernetik yasaları uyarınca yönetilen kendilerinden haberdar olmayan imleyenler [signifiants], duygu kuantum'ları, "biçimsel nöronlar" ne olabilir? Bütün bunlar istenildiği gibi Lacan'ın, André Green'in, Jean Laplanche'ın, ya da Karl Pribram'ın ve Merton Gill'in gözleriyle okunabilir. *Bilimsel Bir Psikoloji Projesi*'ndeki ruhsal aygıtın Helmhotz'un ardıllarında ya da Exner'de bulunabilecek gerçek ya da hayali kökenleri için de aynı şey geçerlidir. Hatta *Bilimsel Bir Psikoloji Projesi*, nöro-psikanalizin başlangıç noktası olarak bile kabul edilebilir.[26] Bütün bunlar, nasıl olup da Freud'un *Bilimsel Bir Psikoloji Projesi*'nde eskisinden başka türlü düşünmek zorunda kaldığını ve bunun sonucunda da kulaklarının hastaların sözlerinde, söylediklerini zannettiklerinden başka bir şey işitmeye başladığı, oradaki bedensel mevcudiyetinin ve hastalarının okuyarak geldikleri çeşitli yazılarının da tedavi sürecine katılmaya başladığı, nihayet hastalarının Freud'un düşleri üzerindeki çarpıcı etkilerinin beklenmedik renklere bürünür olduğu yeni bir ilişki kurmak zorunda kaldığı sorununu bir kenara bırakmaktadır:

26 *Amacher (1965), Green (1972), Pribram & Gill (1976), Lacan (1986), Laplanche (1997), Bilder & LeFever (1998).*

Si ces glissements progressifs sont avérés, on devine à quelle tension le *seelischer Apparat* en gestation sera toujours soumis. De l'appareil *du* langage de la théorie de l'aphasie, réfuté dans sa version statique à la Meynert, on sort bien, oui, mais pour voir se dessiner au-delà un «appareillage *par* le langage», lequel surgit au point de fuite perspectif de la série diplégie/aphasie/hystérie. Fonction, développement (donc accidents de parcours), évolution (donc involution ou régression), contrôle hiérarchique, et enfin langage (donc interlocution et socialisation, *via* les «représentations collectives» que véhiculent les mots et les symboles) : voilà ce que reflétera désormais l'appareil freudien, sans jamais se départir de ce qu'impose *a priori* la biologie darwinienne.

II. De l'appareil psychique de l'*Entwurf* aux lettres 85 et 112.

Je ne prendrai pas position sur la question de savoir ce que sont les «neurones» et les «quantités» de Freud : des signifiants qui s'ignorent, des quanta d'affects, des «neurones formels» régis par les lois d'une cybernétique dont Freud ne pouvait avoir idée ? On peut lire tout cela avec les yeux de Lacan, d'André Green, de Jean Laplanche, de Karl Pribram et Merton Gill, à sa guise. Il en va de même avec les origines, réelles ou imaginaires, de l'appareil du *Projet* dans la postérité de Helmholtz ou chez Exner. On peut enfin faire du *Projet* le point de départ de la neuropsychanalyse[24]. Tout cela laisse de côté comment Freud, dans le *Projet*, s'oblige à penser autrement, et par voie de conséquence, à établir avec ses patients des relations où ses oreilles entendent dans ce qu'ils disent autre chose que ce qu'ils croient dire, où sa présence corporelle, comme les écrits de lui qu'ils lisent et qu'ils incorporent à leurs cures, et enfin l'impact que ses patients ont sur lui dans ses rêves prennent des couleurs inattendues :

24 *Amacher (1965), Green (1972), Pribram & Gill (1976), Lacan (1986), Laplanche (1997²), Bilder & LeFever (1998).*

ruhsal aygıt (hatta, *Freud'un* ruhsal aygıtı ile *hastalarınki* diyebiliriz, ruhsal aygıtların özel isimleri olabilirmiş gibi yaparak) bu renklerin kırıldığı prizma ya da spektral analiz aygıtıdır.

En şaşırtıcı olanından başlayalım. A priori tümdengelimci şemalarla işleyen Meynert ya da Wernicke tarzı nörolojiyi metodolojik olarak reddettikten sonra, Freud Meynert'in bile karşısında yılgınlığa kapıldığı çok daha radikal bir girişimde bulunur: böylesi bir şemayı bu defa nörolojiye değil, psikiyatrik semptomlara uygulamak. Esasen φψω sistemi ve onları birbirine bağlayan yolaçmalarla [frayage - *Bahnung*] yapmaya çalıştığı tam da budur. Şemanın anatomik ya da lokalleştirici değil, işlevsel olduğu kesin. Ama o da nihayet olabildiğince: beyinzarı, pallium[27], omurilik ve çevresel devinim ya da duyu organları anatomik referans yapıları olarak kalırlar, zira Freud elbette "nöron" aygıtını biyolojik bireyin içerisine yerleştirmektedir! Bununla birlikte, *Bilimsel Bir Psikoloji Projesi*'nin planının zihinsel işleyişe ilişkin a priori bir kuramdan (daha doğrusu, der Freud, özel olarak bu iş için geliştirilmiş bir varsayımdan)[28] hareket ediyor olması anlamlıdır. Ancak bundan sonradır ki, bunu psikopatolojiyle (Freud'un o zamanki görüşünde söz konusu olan histerinin psikopatolojisidir) uyumlu kılmaya çalışacaktır. φψω sistemi öğretisini zihnin olağan işleyişiyle ise ancak sonuç bölümünde karşılaştıracaktır. Bu sunuş düzeni Freud'un en azından onları nesnel olarak karakterize etmek istediği ölçüde, kendi kendisini zihinsel süreçleri içinde incelediğini kanıtlıyor. *Bilimsel bir Psikoloji Projesi*'nin esasen özel ilişki içinde kalacağı öngörülen bir mektuplaşmadan alınmış olduğu ve başından sonuna kadar en azından kafasını kurcaladıkları ölçüde Freud'u o sırada ruhsal olarak rahatsız eden klinik vakaların tınısını taşıdığı da asla unutulmamalıdır.

27 Pallium, o zamanın histolojisinde beyinzarının yüzeyini ifade eden betimleyici bir nosyondur.
28 Freud (1986/2006: 612).

de ces couleurs, l'appareil psychique (encore mieux : *son* appareil psychique et *le leur*, comme si les appareils psychiques portaient des noms propres) est le prisme ou l'analyseur spectral.

Partons donc du plus surprenant. Après avoir méthodiquement rejeté la neurologie à la Meynert ou à la Wernicke par schémas déductifs *a priori*, Freud se lance dans une entreprise encore plus radicale, devant laquelle Meynert lui-même avait baissé les bras : appliquer un tel schéma aux symptômes psychiatriques, et non plus neurologiques. Voilà en effet ce qu'il tente avec les systèmes φψω, et tous les frayages qui les relient. Certes, le schéma est fonctionnel, et non anatomique ni localisationniste. Enfin, autant que possible : cortex, pallium[25], moelle et organes périphériques moteurs ou sensoriels restent les structures anatomiques de référence, puisque Freud place bien sûr l'appareil «neuronique» à l'intérieur de l'individu biologique ! Toutefois, il est significatif que le plan du *Projet* parte d'une théorie *a priori* du fonctionnement mental (ou mieux, dit Freud, d'une hypothèse *ad hoc* [26]). Ensuite seulement, il cherche à l'harmoniser avec la psychopathologie (de l'hystérie comme Freud la voit alors). Et il ne confronte la doctrine des systèmes φψω au jeu normal de l'esprit qu'en conclusion. Cet ordre d'exposition prouve que Freud s'explore lui-même dans ses propres processus mentaux au moins autant qu'il veut les caractériser objectivement. On ne doit jamais oublier en effet que le *Projet* est une pièce tirée d'une correspondance destinée à demeurer privée, ni qu'il résonne tout du long avec les cas cliniques qui perturbent alors Freud psychiquement, au moins autant qu'ils intriguent le savant.

25 Le pallium, dans l'histologie de l'époque, est la surface du cortex. C'est une notion descriptive.
26 Freud (1986/2006 : 612).

Bu ilk şaşırtıcılığa bir ikincisini daha ekleyelim. Freud *Entwurf*'ta, daha önceki yapıtlarına göre çok daha az Darvincidir. Burada sanki Darvinci uyum sağlama kurallarını, aksiyomları nöron enerjetiği ilkelerinin neredeyse Newtoncu bir sunumunu az çok taklit eden fizikselci bir arka-plandan çıkarıyor gibidir. Gerek 0 eşiğine doğru giden azami deşarj ilkesinde, gerekse aygıtın hoşnutsuzluk duygusunun erken bir dışasürümünün [éconduction] denetimiyle ikinci bir düzenlemeye tabi tutulduğu düşüncesinde (bu gerçekliğin hesaba katılmasının içsel temelidir), aygıtın yapısı çevresindekilere karşı duyarlılığından -ve dolayısıyla canlı varlıklara özgü üreme ve hayatta kalma görevlerinden de daha ön plandadır. Elbette bu görevler yerli yerindedirler. Fakat sanki "birincil süreçlerin" "ikincil süreçlere" *olumsal* bir evrimi olarak. Hatta Freud sanki enerjetiğin koşul koyuculuğunun daha kesin bir zorunluluk içeren zemini üzerinde "yaşamın zorunluluğunun" kendisini ancak ikincil olarak dayattığını düşünüyor gibidir. Dolayısıyla *Entwurf*'ta yaşam, her türlü Darvinci düşüncenin varsaydığı özerk pozitiviteye sahip değildir. Yaşam burada maddenin devinim yasaları zemininden kendini geri çeker, o kadar ki, "kendini-savunma" anahtar-sözcüğü devreye girdiğinde bile bu, Freud'a göre biyolojik öğretimin "yeni bir açıklayıcı temelini" de beraberinde getirir. Bu ise niceliksel mekanik ilişkileri içermektedir, fakat aksi yönde bir sağlaması söz konusu değildir: maddenin yasaları yaşamın yasalarını içermezler.[29]

Kuramın içeriğine gelince, *Bilimsel bir Psikoloji Projesi*'ndeki φψω aygıtı Freud'un ve gelecekteki psikanalizin iki temel sezgisini açıklıkla formüle etmektedir:

1. Dış uyarımlardan kaçabiliriz fakat bedenin içerisinden gelen uyarımlardan kaçamayız.
2. Bilinç ile bellek birbirlerini dışlarlar.

29 *Freud (1986/2006: 630).*

A cette première surprise ajoutons-en une autre. Freud est bien moins darwinien dans l'*Entwurf* que dans ses études antérieures. Tout se passe comme s'il faisait émerger les règles darwiniennes de l'adaptation d'un arrière-plan physicaliste, dont les axiomes miment plus ou moins un exposé quasi-newtonien des principes de l'énergétique du neurone. En effet, qu'il s'agisse du principe de la décharge maximale, vers un seuil 0, qu'il s'agisse encore de l'idée d'une régulation secondaire de l'appareil par le contrôle de l'éconduction prématurée du déplaisir (c'est le fondement interne de la prise en compte de la réalité), la structure de l'appareil prime sur sa sensibilité à ce qui l'environne — donc sur les tâches de reproduction et d'autoconservation propres aux êtres vivants. Certes, ces tâches-ci sont bien là. Mais, semble-t-il, comme évolution *contingente* des «processus primaires» en «processus secondaires». Freud paraît même estimer que la «nécessité de la vie» s'impose comme en second lieu, sur le fond encore plus nécessitant des contraintes de l'énergétique. La vie n'a donc pas la positivité autonome que tout darwinisme suppose, dans l'*Entwurf*. Elle s'enlève sur le fond des lois du mouvement et de la matière, au point que lorsque la notion-clé de «défense» est introduite, est introduite avec elle «une nouvelle base explicative», dit Freud, l'apprentissage biologique. Ce dernier implique les rapports mécaniques quantitatifs, mais la réciproque n'est pas vraie : les lois de la matière n'impliquent pas celles de la vie[27].

Quant au contenu théorique, l'appareil φψω du *Projet* formule explicitement les deux intuitions de base de Freud et de la future psychanalyse :

1. Nous pouvons fuir les excitations extérieures, pas celles qui viennent de l'intérieur du corps.
2. Conscience et mémoire s'excluent.

27 *Freud (1986/2006 : 630).*

φψω aygıtı bu iki öncülden hareketle yapılabilecek olası çıkarımların (ya da sadece bazılarının, zira başkaları da mümkündür, ama onları en sonda göstereceğim!) sentezidir. İşleyişlerini kısaca şu biçimde özetleyebiliriz. Geçirimsiz nöronlardan oluşan φ sistemi dışarıdan gelen nicelikleri süzer, nöronları geçirgen olan ψ sistemi bunları kaydeder (anımsamak, Freud'a göre, niceliğin dışa-sürümünün bıraktığı kökensel yol-açmaları yeniden-çizmektir), ω sistemi ise, bunların niteliklerini algılamaktadır. Nöronlar arasında yol-açmalar bulunmaktadır ve belleği oluşturan da yol-açmalar arasındaki farklılıklardır.

Gelin görün ki: hem bilinci hem onun boşluklarını açıklayan böylesi bir ruhsal aygıt kuramının başarısı ve bilincin kendisinin ruhsal aygıtın bir parçası olduğunu bilmiyor olması gibi biraz kafa karıştırıcı bir olgunun beklenmedik bir sonucu vardır. Bilinci gereksiz, varolmasını da gizemli hale getirmektedir. Zira eğer her şey otomatik olarak işliyorsa, eğer bilincin yol-açmaların ve sistemlerin genel mekanizması içerisinde kendisine atanmış bir uzamı varsa, niçin herhangi birisinin "bilinci" diye bir şey olsun ki? Her şey basbayağı bilinç olmadan da işleyebilirdi, kısmi bile olsa bilince gerek duymaksızın. Daha da kötüsü, histerinin ve bütün psiko-nevrozların tanıtlamış oldukları gibi bilincin kuram içinde sistematik olarak kısmi olması, onun durumunu daha da ağırlaştırmaktadır: neye yarıyor olabilir o halde? Aslına bakılırsa, hiç kimse ω nöronlarının *biyolojik varoluş nedenlerini* bilmiyor.[30]

Bu açmaza ilk yanıt şu olabilir: ω nöronlarına özgü dışa-sürümün devinim düzleminde bir işlevi vardır. Freud bu noktayı *Bilimsel Bir Psikoloji Projesi*'nde yeniden temellendirdikten sonra, φψω aygıtının φωψ biçiminde daha iyi betimlenmiş olacağını düşünür: φ ile ψ arasına yerleştirilen ω sistemi bundan böyle ona nitelikleri aktarmadan ψ'yi yalnızca uyaracaktır, öte yandan da, aksi yönde ψ'den gelen dışa-sürüm akımını *yönlendirmekle* mükellef olacaktır. Bu, Fliess'e yazdığı 85'inci mektubun[31] bir kazanımıdır.

30 *Freud (1986/2006: 620).*
31 *Freud (1986/2006: 207).*

L'appareil φψω est la synthèse des déductions possibles (ou de certaines d'entre elles, car il y en d'autres, je le montrerai à la fin !) à partir de ces deux prémisses. Brièvement, on peut en résumer ainsi le fonctionnement. Le système φ, composé de neurones imperméables, filtre les quantités qui proviennent de l'extérieur, le système ψ, dont les neurones sont perméables, les enregistre (se souvenir, chez Freud, c'est re-tracer les frayages originaux laissés par l'éconduction de la quantité), le système ω, enfin, perçoit leurs qualités. Les frayages existent entre les neurones, et ce sont les différences entre frayages qui constituent la mémoire.

Seulement voilà : le succès d'une telle théorie de l'appareil psychique, qui explique et la conscience, et ses lacunes, et le fait troublant que la conscience ignore elle-même qu'elle est une partie de l'appareil psychique, a une contrepartie inattendue. Elle rend la conscience inutile, et son existence mystérieuse. Car si tout marche automatiquement, si la conscience a son espace assigné à l'intérieur du mécanisme général des frayages et des systèmes, pourquoi faudrait-il que qui que ce soit «ait conscience» ? Le succès de l'explication mécaniste qui situe et borne la conscience aboutit au paradoxe que, de conscience, il n'est aucun besoin clair. Ça fonctionnerait tout aussi bien sans la conscience, même partielle, que ça fonctionne. Pire, que cette conscience soit, au sein de la théorie, systématiquement partielle, comme nous le démontre l'hystérie et toutes les psychonévroses, aggrave son cas : à quoi peut-elle bien servir, alors ? En fait, nul ne sait *la raison d'être biologique* des neurones ω[28].

Il y a une première réponse à cette aporie : l'éconduction propre aux neurones ω a une fonction sur le plan moteur. Freud, refondant sur ce point le *Projet*, finira par penser que l'appareil φψω serait mieux décrit comme appareil φωψ : le système ω, intercalé entre φ et ψ, ne fera plus que stimuler ψ, sans lui transmettre de quantités, tandis que, inversement, il sera en charge de *diriger* l'éconduction de l'influx en provenance de ψ. C'est l'acquis de la lettre 85 à Fliess[29].

28 *Freud (1986/2006 : 620).*
29 *Freud (1986/2006 : 207).*

"ψ'nin serbest dikkati"nin yol göstericisi ve istencin yönlendiricisi olarak, ω böylelikle yeni bir kavramsal rol edinir: *Entwurf*taki (esas itibariyle devinime ilgin, fakat duygusal da olabilen) nöron *deşarjının* yerine, aygıtın gereksindiği *eyleme* geçme *yönelimselliğini* sağlamak. Freud böylelikle, klinikte Breuer'le birlikte geliştirdikleri, patojen temsilin duygusal aşırı-yükünün abreaksiyonuna[32] ilişkin kuramı terk edip, semptomun anlamını araştırdığı ve böylelikle Ben'e başka türlü ya da semptomun kendisine bilinçdışından dayattığı yönden başka bir yönde "sevk ve idare edeceği" şeyi iade edebildiği yeni bir yöntem geliştirmesine paralel bir model ortaya koyar. Bilinç bu açıdan bakıldığında eskisi kadar şaşırtıcı değildir artık.

Bununla birlikte, en zoru da Freud'un ruhsal aygıta getirdiği değişiklikleri adım adım izleyebilmektir. Zira az önce değindiğim 1896 başı düzenlemeleri, ileride göreceğimiz gibi, dilin bilinçle ilişkilerinin yeni bir kavrayışını içermektedirler. Burada da gene, John Forrester'ın bu metinler üzerine yaptığı olağanüstü ince yorumunun bile 85'inci mektup karşısında biraz sıkıntıya düştüğünü saptamak yerinde olur: Burada tam olarak ne öğreniyoruz?[33] Onun bu sorusunu, yalnızca algı/çağrışım kuramının sonuçları ya da *seelischer Apparat* içinde gizli dil aygıtının "kombinasyon" özerkliği bakımından değil, burada kendi izleğimin Freud'un akıl yürütmesinin evrimsel boyutu üzerindeki vurgusunu koruyarak yanıtlamak istiyorum. Zira söz konusu olan dil kuramı değil, eylem kuramıdır; birinin diğeri olmadan düşünülemeyeceği hemen anlaşılacaktır.

Freud ve Fliess arasındaki mektup alışverişinin temasının migren meselesi olması ilginçtir. Migren o zamanlar nöropatolojinin çok önemli bir sorunuydu.

32 Abreaksiyon: En geniş anlamıyla, abreaksiyon psikiyatride muhtemelen Freud ve Bauer'den önce var olmayan, öznenin psikanaliz terapisi sırasındaki aktarım çerçevesinde bilinçdışı dirençlerinin kalkması sayesinde, travmatik bir anıya bağlı bastırılmış bir duygunun ortaya çıkarılıp sözel olarak dışsallaştırmasıyla gerilimin serbest bırakılması ve böylelikle onun patojen etkisinin giderilmesi yöntemine verilen addır [-çn].

33 Forrester (1880/1984: 103-104).

Devenu guide de «l'attention ψ libre» et pilote de la volonté, ω trouve alors un rôle conceptuel nouveau : celui de fournir, à la place de la *décharge* neuronique de l'*Entwurf* (qui est surtout motrice, mais aussi émotionnelle), une *intentionnalité* à l'*action* que l'appareil exige. Freud enregistrera ainsi l'effet dans le modèle de son abandon, en clinique, de la théorie de l'abréaction de la surcharge affective de la représentation pathogène, élaborée avec Breuer, et son remplacement par une recherche du sens du symptôme, comme moyen de rendre au moi de quoi «piloter» autrement ou dans une autre direction que celle du symptôme ce qui s'imposait à lui à partir de son inconscient. La conscience, par ce biais, n'est plus tout à fait superfétatoire.

Le plus difficile, cependant, c'est de suivre à la lettre les modifications apportées par Freud à l'appareil psychique. Car les aménagements du début de 1896 que je viens de pointer impliquent, on va le voir, une nouvelle conception des rapports du langage à la conscience. Là encore, on est bien obligé de constater que l'excellente exégèse que John Forrester fait de ces textes le laisse un peu embarrassé devant la lettre 85 : qu'y gagne-t-on au juste ?[30] Je voudrais tenter de répondre à son interrogation, en maintenant l'accent propre à ma démarche sur la dimension évolutionnaire du raisonnement freudien, et non sur les seules conséquences de la théorie de la perception/association,et sur l'autonomie «combinatoire» de l'appareil de langage caché dans le *seelischer Apparat*. Car s'il s'agit de théorie de l'action et non de théorie du langage, il apparaît bien vite que l'un ne va pas sans l'autre.

Il est singulier que le thème des échanges entre Freud et Fliess soit alors le problème de la migraine. C'était alors une grave question de neuropathologie.

30 Forrester (1880/1984 : 103-104).

Çünkü migren nevrasteninin başlıca semptomudur. "Başı ağrımak", beyine ilişkin neredeyse tek duyumumuzdur ve bu da bir acı duyumudur. Bu aynı zamanda Fliess'in "refleks burun nevrozu"nun da başlıca semptomlarından biridir.[34] Fliess'in Freud'a migrenle ilgili neler söylediğini bilmiyoruz. Ama Freud'un ona verdiği yanıta bakarak şu tahminde bulunabiliriz: acı, ψ sisteminin *içinde* olamayacak bir algıdır. ψ sistemi kuşkusuz son derece şiddetli yol-açmalara maruz kalmaktadır, fakat model uyarınca, bir yandan onlara maruz kalırken, *aynı anda* onları algılayamaz. Dolayısıyla ω sistemi algılayan tek sistem olmalıdır ve algılanan ne varsa ω'da algılanıyor olmalıdır. Ancak, ω sistemi bundan böyle φ ile ψ arasına yerleştirilmiştir. Freud'un buradan elde ettiği önemli bir kazanımdan daha önce söz etmiştim: ω sistemi artık ψ sisteminden gelen serbest niceliğin *yönelimsel* dışa-sürümünün yükünü taşımaktadır. Dolayısıyla da ψ sistemine, basit ve brüt bir deşarj yerine, dış'a uyum sağlamış eylem biçiminde bir çıkış temin eder. Şimdi ikinci bir kazanımın sözünü etmenin vakti geldi: Sanrı da (ya da onun prototipleri olan uyku imgelemeleri ile histerik görsel sanrı) bundan böyle ψ'nin ω'ya "gerilemesi" ile açıklanacaktır. Bu, *Entwurf*'taki gibi φ'ye gerilemesinden çok daha dikkate değerdir! Bu değişiklikler yapılır yapılmaz, Freud'un bu ikinci topografiyi de geride bırakan *Wunderblock* denemesine[35] kadar elden bırakmayacağı üçlü yapı artık elimizdedir.

Öte yandan, 85'inci mektup, bilinci φ ile ψ *arasına* yerleştirerek yeni bir güçlük yaratmaktadır.

Bu o kadar tehlikeli bir güçlüktür ki, psikanalizin ondan kendini kurtarabileceği kuşkuludur. Ben de daha ziyade, tam da Freud'un bu mektuptaki varsayımları nedeniyle psikanalizde her zaman iki tip ruhsal aygıt olacağını düşünmeye eğilimliyim:

34 *Fliess (1893).*
35 *Freud (1925/1992).*

Car la migraine est un symptôme majeur de la neurasthénie. Avoir «mal à la tête», c'est à peu près tout ce que nous avons comme perception du cerveau, et c'est un vécu de douleur. C'était aussi, incidemment, un des principaux symptômes de la «névrose nasale réflexe» de Fliess[31]. On ignore ce que Fliess a dit à Freud de la migraine. Mais on peut faire la conjecture suivante, vu ce que Freud lui a répondu : la douleur est une perception qui ne peut pas être *dans* le système ψ lui-même. Celui-ci subit certes des frayages trop violents, mais, conformément au modèle, il ne peut pas les percevoir *en même temps* qu'il les subit. Le système ω doit donc être le seul système qui perçoit, et tout ce qui est perçu doit être perçu en ω. Mais le système ω est désormais placé entre φ et ψ. J'ai déjà indiqué un gain essentiel que Freud en retire : le système ω a désormais la charge d'une éconduction *intentionnelle* de la quantité libre venue de ψ. Il lui garantit donc une issue sous forme d'action adaptée, au lieu d'une simple décharge brute. C'est le moment d'en indiquer un second : désormais l'hallucination (ou l'imagerie onirique et l'hallucination visuelle hystérique, qui en sont les prototypes) s'explique par une «régression» de ψ vers ω. C'est bien plus plausible que vers φ, comme dans l'*Entwurf* ! Dès ces modifications, on a donc la triple structure dont Freud ne démordra plus jusqu'à l'essai sur le *Wunderblock*, lequel est postérieur à la seconde topique[32].

Or la lettre 85, en situant ainsi la conscience *entre* φ et ψ, crée une nouvelle difficulté.

Elle est si redoutable qu'il n'est pas sûr que la psychanalyse puisse jamais s'en extraire. Et je serais plutôt enclin à penser qu'il y aura toujours en psychanalyse, précisément à cause de ce que Freud suppose dans cette lettre, deux types d'appareils psychiques :

31 *Fliess (1893).*
32 *Freud (1925/1992).*

şu ya da bu biçimde bireyin "içerisinde" olanlar, yani içinden duygu ve bellek merkezlerinin, duygu ve dürtülerin taştığı ve "beyinzarı bölgesi"nin "gerçeklik deneyimine" tatminkâr karşılıklar yetiştirmeye çalıştığı hayalî beyinler; bir de daha ziyade bireylere dışsal olan, ya da daha doğrusu onların "arasında" olan ve organizmanın içerisinde meydana gelenleri, duygular ve dürtüler de dahil olmak üzere, öznenin *Nebenmensch*'le olan kurucu ilişkisine (önce anneyle, Oidipus Karmaşası'nda da Babayla olan ilişkisine) bağımlı kılan aygıtlar.

Yani ω'daki "bilincin" bundan böyle iki anlamı vardır. Freud'un kökensel saydığı ilk anlamıyla, basit dikkat dediğimizden başka bir şey değildir, niteliklerin *farkındalığı* [awareness], daha ince bir çözünümüne varılması güç bir zihin durumudur. Ancak ω'daki bilince, ψ'deki serbest niceliğin dışasürümünün sevk ve idaresini devretmenin bir bedeli vardır. Zira bu yolla onu istenci yönlendiren, eyleme yönelimselliğinin sorumlu odağı haline getirmiş oluruz. Dolayısıyla Freud da 85'inci mektupta istenci dışsal niceliklere tabi kılmaktan vazgeçer, onu, ki bu en sezgili kısmıdır, organlardan gelen dışa-sürümlere bağlar. Böylece de konuşmayitimi kuramının gizil teması olan, *motivasyonun* (*konuşma motivasyonunun*) *içeriden* geldiği temasına geri dönmüş olur. Fakat artık bu motivasyonun kaynağını ψ'de, yani bilinç-dışında görmektedir.

Fakat eğer durum buysa, yani ω istenci ve organizmanın nihai motivasyon kaynaklarını sevk ve idare ediyorsa, o halde insanın şunun yerine bunu yaptığını ve öyle değil de tercihen böyle yaptığını "kendi kendine söyleyebilmesi" gerekir. Başka bir deyişle, "bilince" *sözel* temsillere sıkı sıkıya bağımlı bir anlam vermek gerekir. *Farkındalıktan* farklı olan buradaki bilinç, daha ziyade *self-report*[36] gibidir (bilince ilişkin bilişsel bilimlerde bugün yürürlükte olan bu terminolojiyi özellikle kullanıyorum).

36 Self-report: Kişilerin kendi haklarında dolduracakları soru formları ya da ses kayıtları üzerinden veri toplama yöntemi [-çn].

ceux qui d'une façon ou d'une autre sont «internes» aux individus, donc des sortes de cerveaux imaginaires d'où émanent, des centres de l'émotion et de la mémoire, les affects et les pulsions, et dont la partie «corticale» tente de satisfaire aux exigences de l'«épreuve de réalité» ; et les appareils qui sont plutôt «extérieurs» aux individus, ou mieux, «entre» eux, et qui font dépendre ce qui advient à l'intérieur de l'organisme, y compris les affects et les pulsions, des contraintes de la relation fondatrice du sujet au *Nebenmensch* (d'abord à la mère, puis ensuite au Père œdipien).

C'est que la «conscience» en ω a désormais deux sens. En un premier sens, jugé originaire par Freud, elle n'est rien que ce qu'on appelle l'attention simple, l'*awareness* aux qualités, un état de l'esprit dont il est difficile de donner une décomposition plus fine. Mais ce n'est pas impunément qu'on confère à cette même conscience en ω le privilège de piloter l'éconduction de la quantité libre en ψ. Car par ce biais on en fait l'instance responsable de l'intentionnalité de l'agir, celle qui oriente la volonté. Du coup, dans la lettre 85, Freud cesse de faire dépendre la volonté des quantités extérieures, il la rapporte, et c'est plus intuitif, aux éconductions provenant des organes. Ainsi, il renoue avec le thème latent depuis la théorie de l'aphasie que les motivations (à parler) proviennent *du dedans*. Mais il situe désormais cette source de motivation dans ψ, l'inconscient.

Mais si tel est le cas, si ω pilote la volonté et les sources motivationnelles ultimes de l'organisme, il faut bien qu'on puisse «se dire» qu'on fait ceci plutôt que cela, et ainsi plutôt qu'autrement. Il faut, en d'autres termes, donner un sens à «conscience» intimement dépendant de représentations *verbales*. Cette conscience-là, distincte de l'*awareness*, relève plutôt du *self-report* (j'emploie à dessein la terminologie en vigueur actuellement dans les sciences cognitives de la conscience).

Her halükârda, ψ'nin ω tarafından sevk ve idaresinin mümkün olabilmesi için çok yüksek düzeyde bir temsîlî kodlama gerekmektedir. Hatta daha da ileri gideceğim: bu kodlama yalnız ve yalnız sözel biçimlerden (devinim eylemlerinden) ibaret olmalıdır, yani pratikte eylemek ve ötekiyle işbirliği yapmak için kullandığımız sözcüklerle kurulmalıdır. Bu nokta, bence en az John Forrester'ın üzerinde durduğu, *çocuğun* [infans[37]] çığlık atarken, ancak kendi çığlığını dışarıdan işiterek sözcüğün temsilini algılaması (ve zorunlu olarak onu başka çağrışımlarla bağlantılandırması) olgusu kadar önemlidir. Zira bu olgu tek başına, Freud'un gerçekleştirdiği, basit çağrışımlardan, bir yargı değeri taşıyan ve yönelimsel bir içeriği olan "sözel" çağrışımlara yükselişi gözler önüne sermeye yetmeyecektir.

Peki, bu üst düzey (yönelimselleştirici) kodlama nereden kaynaklanıyor olabilir? Yanıt daha *Konuşma-Yitimi Çalışmasına Katkı'da* verilmiştir: yalnızca bireyin çevresinde konuşulan sıradan dilden değil, fakat seçici bir biçimde, *Nebenmensch*'çe konuşulan, çocuğun medetsizlik [détresse] çığlığına yanıt veren ve tabiri caizse, medetsizliğin merkezindeki adlandırılamayan şeyi (*das Ding*) neredeyse giydirecek olan *sözel cümleler* kurarak çığlığı üstkodlayan ya da yeniden-kodlayan dilden de kaynaklanıyor olabilir. Bu sözcükler, Brentano tarzı bir "yargı" mantığına göre, Şey'e eklenen ve yavaş yavaş gerçekliğe tıpatıp uygun spesifik bir eylemin olanaklarını yapılandıracak olan "yüklemlerden" başka bir şey değildirler.[38] Bu eylem nihayet, döngüye bir son vererek medetsizliği avutacaktır. Demek ki, her şey öncelikle ne istediğini "kendi kendisine söyleyebilmekle" başlıyor ve bu sözel imler, söz konusu sürecin ancak *sonradan* gelmesi gerektiğinde ısrar eden Freud'a göre bilinçte ψ'den kaynaklanan niceliği "temsil etmekte" aracı oluyorlar. Bu aracılık sayesinde, nicelik de yönlendirilebilir oluyor.

37 Infans: Fransızca "çocuk" anlamına gelen "enfant" sözcüğünün Latince kökeni olan "infans"ın sözcük anlamı konuşamayan'dır [-çn.]

38 Argümanın tam da bu noktasında Brentano'nun devreye girişi için, bkz. Frampton (1991), Kaltenbeck (1998) ve Aviva (1991).

Il faut en tout cas un encodage représentationnel de très haut niveau pour que le pilotage de ψ par ω ait bien lieu. Je dirai même plus : cet encodage doit tout simplement consister en formes verbales (en verbes d'action), c'est-à-dire en mots tels que nous les utilisons pour rationaliser pratiquement l'agir et pour coopérer avec autrui. Ce point, à mon avis, est au moins aussi important que celui bien noté par John Forrester, pour qui c'est en s'entendant crier, cri qui lui revient de l'extérieur, que l'*infans* perçoit la représentation de mot (et nécessairement, l'associe à ses autres associations). Car ce fait seul ne suffirait pas à révéler la montée en puissance que pratique Freud des associations simples aux associations «verbales» qui ont une valeur de jugement et un contenu intentionnel.

Or, d'où cet encodage supérieur (intentionnalisant) peut-il provenir ? La réponse a été déjà fournie dans la *Contribution à l'étude de l'aphasie* : non seulement du langage ordinaire, de celui qui est parlé autour de l'individu, mais électivement du langage parlé par le *Nebenmensch* qui répond au cri de détresse de l'enfant, et qui surcode ou recode ce cri, si j'ose dire, en fournissant les *phrases verbales* qui vont comme habiller la chose (*das Ding*) innommable au centre de la détresse. Ces mots-là ne sont, selon la logique du «jugement» à la Brentano, rien d'autre que les «prédicats» ajoutés à la Chose, et qui vont peu à peu structurer la possibilité d'une action spécifique adéquate à la réalité[33]. Cette action soulagera enfin la détresse, mettant fin au cycle. On commence donc par pouvoir «se dire» ce qu'on veut, et ces signes verbaux, pour Freud, qui insiste pour que ce processus vienne *après coup*, servent de médiation pour «représenter» la quantité issue de ψ dans la conscience. Moyennant quoi, elle est orientable.

33 Sur l'intervention de Brentano en ce lieu précis de l'argument, voir Frampton (1991), Kaltenbeck (1998) et Aviva (1991).

Fakat daha ince bir çözümleme yapacak olursak, bu nicelik ancak kendisini aynı zamanda tatminin anahtarını elinde tutan *Nebenmensch* nezdinde "temsil edilebilir" kıldığı takdirde bir nesneyi *yönelimsel* olarak hedefleyebiliyor. Nedeniyse çok basit, çocuğun henüz adı konmamış arzusunun o *şeyi* çevresindeki yüklem yapılanmasına asıl katkıyı yapan bizzat *Nebenmensch* (anne) olduğu için. Dolayısıyla dilsel bir dolayımlama içeriden geliyor fakat içeriye ancak onun öznede *varsayılmış* olduğu daha da kadim bir dışarıdan gelmiş ise işleyebiliyor: anne sanki çığlık bir talepmiş gibi davranıyor. Kısaca, 85'inci mektupta ω'ya böylesi kudretler atfedilmesi, dile de önemli kudretler atfetmektedir; niceliğin yönelimsel sevk ve idaresinin ardında, spesifik eylemde arzu nesnesinin hedeflenmesinin ardında, sanki ψ'yi dilin yasalarına olduğu kadar arzu ettiğinin *Nebenmensch*'ten *talep edilebileceği* (ve karşılığında *Nebenmensch* tarafından da bu yönde bir talep olarak anlaşılan) temsillerin yasalarına da tabi kılmak zorunlu hale gelmektedir.

Bundan sonra ψ'yi tümüyle "içsel" ruhsal özerkliğinden boşaltmak ve dürtü ya da duygu namına ne varsa *Nebenmensch*'e yönelen ve özneyi yalnızca onun gerçekte olduğu şeye değil (anne, meme, vb.), ama onun konuştuğu dile de tabi kılan talebin mutlak koşul koyuculuğunun "geri-dönüşlü etkisine" çevirmek için artık tek bir adım, yani Lacan'ın atacağı adım kalmıştır. Bu biçimde düşünüldüğünde ruhsal aygıt artık bireylerin kafasının içinde bir takım tuhaf psikolojik çarkların döndüğü beyin-benzeri bir şey olamaz. *Psychischer Apparat*, benim yanıbaşımdaki-insan'la bir *aygıt-oluşturmama* [appareillage] yarayan şeydir, onunla benim *aramızda*dır, ne *onda* ne *bende*dir. "Temsiller", acının ve medetsizliğin duygudan ve dürtüden ileri gelen sözcükleşmemiş çığlığı ile git gide daha karmaşık hale gelen bir yanıbaşındaki-insana yönelik talep dile getiren dil imlerinin arasındadır (Bu aygıtı sinirbilimlerinin dağarcığı içinde saptayabilmek ise ümitsiz görünmektedir: ruhsal aygıt bir ilişkidir, ultra-psikolojik bir varlık değildir).

Mais plus subtilement, elle ne se change en une visée d'objet, et une visée qui est *intentionnelle*, qu'en se rendant en même temps «représentable» auprès du *Nebenmensch* qui détient les clés de la satisfaction. Et tout simplement parce que c'est le *Nebenmensch* en personne (la mère), qui, *en parlant*, contribue essentiellement à cette structuration prédicative autour de la chose encore innommée du désir de l'enfant. Une médiation langagière vient donc de l'intérieur, mais qui n'opère que si elle est venue à l'intérieur d'un extérieur plus ancien, d'où on l'a finalement *supposée* au sujet : la mère fait comme si le cri était une demande. En un mot comme en cent, si on confère de tels pouvoirs à ω, dans la lettre 85, on en concède de décisifs au langage, et derrière le pilotage intentionnel de la quantité, derrière la visée de l'objet du désir dans l'action spécifique, il semble qu'on soit obligé de soumettre ψ à la loi du langage et des représentations dans laquelle ce qu'il désire puisse être *demandé* au *Nebenmensch* (et réciproquement compris de lui comme une telle demande).

Il ne faudrait plus qu'un pas, celui de Lacan, pour vider ψ de son autonomie psychique toute «interne», et pour faire de tout ce qui est pulsion et affect un «effet en retour» de la contrainte absolue de la demande adressée au *Nebenmensch*, demande qui soumet le sujet non seulement à ce qu'il est réellement (la mère, le sein, etc.), mais au langage qu'elle parle. Ainsi conçu, l'appareil psychique ne peut plus du tout être un quasi-cerveau, dans la tête des individus, remuant de bizarres rouages psychologiques. Le *psychischer Apparat*, c'est ce avec quoi je *m'appareille* à l'être-humain-proche, et il existe ainsi *entre* lui et moi, non *en* moi, ni *en* lui. Plus de frayages au sens physique ou physiologique, ni de complexes hypothétiques de neurones. Mais des «représentations», intermédiaires entre le cri inarticulé, de douleur et de détresse, jaillissant de l'affect et de la pulsion, et les signes du langage énonçant une demande adressée à un être-humain-proche de plus en plus complexe. (Il paraît désespéré de vouloir récupérer cet appareil dans le giron des neurosciences : l'appareil psychique est une relation, et non une entité ultra-physiologique.)

1896 sonunda yazılan çok meşhur 112. mektup, 85. mektupta önerilen değişiklikleri yeniden ele alır. Bu mektup *Traumdeutung*'un VII. bölümüne bir hazırlık niteliğindedir. Freud burada açıkça konuşma-yitimi kuramının kazanımlarından söz eder. Bilinç ile belleğin birbirlerini dışladıklarına ilişkin sezgisiyle, "tarihöncesi ve kimsenin yerini dolduramayacağı unutulmayan öteki"[39] *Nebenmensch*'e ilişkin temel sezgilerini de burada formüle eder. Fakat burada ayrıca ruhsal aygıtında, deşarj ve özellikle de semptomun "iki aşamalı" gelişimi kavrayışının yerine, yeni eylem kavrayışını devreye sokmaktadır. Esasen Freud'a göre ergenlik bastırılmış çocukluk anılarına yeni bir cinsel anlam ve duygusal büyüklük vermektedir. *Yalnızca* cinselliğin, diye ısrar eder Freud, bizi duygusal olarak etkileyen etmenler arasında, bu iki aşamalı gelişime bağlı olarak (çocukluk ve ergenlik, arada da gizil cinsellik dönemi) zaman içinde *artan* uyarımları bağlarından çözebilme [déliaison] özelliği vardır. Dolayısıyla cinsel uyarılmalar tam da zaman içinde aşınmadıkları için, hoşnutsuzluk duygusunun engellenmesini olanaksız kılarlar; biz bunu genellikle hoşnutsuzluk veren olayları, etkilerini yumuşatana kadar tekrar tekrar anımsayarak yaparız. Zira cinsellikle birlikte, anımsamak hoşnutsuzluk duygusu çözülmelerini yalnızca artırmaktadır. Gelişim boyunca aşama aşama, bu hoşnutsuzluk duygusu yeni ince ayrımlarla zenginleştikçe, çağrışımsal olarak bağlantılandığı cinsel duyumların örgüsü de sıklaşır. Her halükârda, duyumsal yaşamımızın başka hiçbir alanı bize böyle *kendi kendiliklerinden* büyüyen hoşnutsuzluk duygusu çözülmeleri dayatmazlar. İşte bu nedenle de bu çözülmeler bizi git gide güçlenen patolojik savunmalara sevk ederler. Eğer bu argüman cinselliğin nevrozların etiyolojisindeki rolünün *a priori* çıkarımı değilse, nedir, bilemiyorum...

39 *Freud (1986/2006 : 271).*

La célébrissime lettre 112, écrite fin 1896, récapitule les modifications proposées par la lettre 85. Elle prépare le chapitre VII de la *Traumdeutung*. Freud y mentionne explicitement les acquis de sa théorie de l'aphasie. Il y reformule également ses intuitions de base, sur l'exclusion de la conscience et de la mémoire, sur le *Nebenmensch*, «autre préhistorique et inoubliable qu'aucune personne venant ultérieurement n'arrivera plus à égaler»[34]. Mais il intègre en outre à son appareil sa nouvelle conception de l'action, remplaçant celle de la décharge, et surtout, celle du développement «en deux temps» du symptôme. Pour Freud, en effet, il est désormais clair que la puberté donne un sens sexuel nouveau et une grandeur affective plus intense aux souvenirs refoulés infantiles. *Seule* la sexualité, insiste Freud, parmi tout ce qui nous affecte, a la particularité, liée à ce développement biologique en deux temps (enfance et puberté, séparées par la période de latence), de délier des excitations qui *augmentent* avec le temps. C'est donc parce qu'elles ne s'usent justement pas avec le temps que les excitations sexuelles rendent impossible d'inhiber le déplaisir, comme nous le faisons en général, en nous remémorant les événements déplaisants jusqu'à ce qu'ils s'estompent. Car avec la sexualité se ressouvenir ne fait même qu'augmenter la déliaison de déplaisir. De phase en phase du développement, en effet, plus ce déplaisir s'enrichit de nouvelles nuances, plus s'étoffent les sensations sexuelles auxquelles il a été associé. Aucune autre sphère de notre vie sensible ne nous impose, en tous cas, de telles déliaisons de déplaisir qui s'accroissent *par elles-mêmes*. Voilà pourquoi elles forcent à un recours croissant à la défense pathologique. Si cet argument n'est pas la déduction *a priori* du rôle de la sexualité dans l'étiologie des névroses, je ne vois pas ce que c'est...

34 *Freud (1986/2006 : 271).*

112'nci mektuptaki şema sık sık ele alınmıştır:

W	*Wz* *I*	*Ub* *II*	*Vb* *III*	*Bw*
xx	*xx*	*xx*	*xx*	*xx*
x	*xx*	*xx*	*x*	*x*

Bu şema algı nöronlarından başlayıp (W, Almanca *Wahrnemung*, eskiden φ olan) bilinçdışından geçerek (Ub, Almanca *Unbewusstsein*, eskiden ψ olan), bilince doğru (Bw, almanca *Bewusstsein*, eskiden ω olan) giden, fakat bu sefer geleceğin psikanalistlerinin maharetli yorumları ve kuramsal yaratıcılıklarıyla defalarca geri dönecekleri "algı imleri" denilen (Wz, Almanca *Wahrnemungszeichen*) fazladan bir durağa daha uğrayan dört aşamalı bir yolu betimler. Algı imleri, algı verisini *a minima* [asgari düzeyde] ön-yapılandıran "simültane" çağrışımlar uyarınca kayıt/tercüme ederler. Bu Freud'un mutlak kuralı olan algı=çağrışım formülünün yalnızca yeni bir ifadesidir. Örnek: meme "ve" emzirirken şarkı söyleyen annenin sesi. Bu ilk kayıt/tercüme'den sonra (I), bilincin erişimine kapalı olan ve kuşkusuz neden-sonuç cinsinden başka tür çağrışım ilişkileriyle yönetilen bir yeniden-kayıt aşaması gelir. Bu da (Freud burada epeyce kaçamak davranır), "kavramsal" anılar aşamasıdır (II). Örnek: meme verildi, "öyleyse" açlık giderilmiştir, böylece henüz adı olmayan "şeyler" bir ağ içinde toplanmıştır, bununla birlikte bunlar haz ilkesince ayrıcalıklı kılınan tezahürler olarak yaşanmaktadırlar. İlk kayıt temel angram[40] [engramme] ise, ikincisi dış dünyadaki "şeylerin" ıstampa baskı bir kopyasını andırmaktadır; model ile kopyası arasındaki uygunluk benzerlikle ya da bir çeşit analojiyle değil, yaşamsal bir arzunun tatmini ya da hüsrana uğraması ile temin edilir. Fakat bir yandan da henüz adlandırma kudretinin teşhis edilmelerine eşlik etmediği "şeyleri" bilincimizde tasavvur etmemiz olanaksızdır:

40 Angram: ing. engram; Nörofizyolojide, belleğin beyindeki biyolojik temelini oluşturduğu savlanan, nöron dokusunda meydana gelen, dışarıdan uyarıma bağlı varsayımsal kalıcı değişiklik. [-çn.]

Le schéma de la lettre 112 est souvent reproduit :

W	*Wz* *I*	*Ub* *II*	*Vb* *III*	*Bw*
xx	*xx*	*xx*	*xx*	*xx*
x	*xx*	*xx*	*x*	*x*

Il distingue les quatre étapes d'un trajet qui va des neurones de la perception (W, pour *Wahrnemung*, autrefois φ) à la conscience (Bw, pour *Bewusstsein*, autrefois ω) en passant par l'inconscient (Ub, pour *Unbewusstsein*, autrefois ψ), mais avec un relais supplémentaire, sur lequel l'ingéniosité exégétique et l'inventivité théorique des psychanalystes ultérieurs ne cesseront de revenir, les «signes de perception» (Wz, pour *Wahrnemungszeichen*), qui enregistrent/ traduisent le donné perceptif selon des associations «par simultanéité» qui le pré-structure *a minima*. C'est tout simplement une nouvelle instance de la règle absolue chez Freud perception = association. Exemple : le sein «et» la voix de la mère qui chantonne en allaitant. Après cette première inscription/ traduction (I), vient ensuite, inaccessible à la conscience, une ré-inscription régie par d'autres relations associatives, sans doute de nature cause-effet. Ce serait (Freud est assez évasif), l'étape des souvenirs «conceptuels» (II). Exemple : le sein est donné «donc» la faim est apaisée, avec pour effet une sorte de mise en réseau de «choses» encore sans nom, mais cependant vécues comme des saillances privilégiées par le principe de plaisir. Si la première inscription relève de l'engramme élémentaire, la seconde évoque le relevé d'un décalque des «choses» du monde extérieur, où la conformité entre le modèle et son décalque ne serait pas assurée par la ressemblance, ou par un quelconque rapport d'analogie, mais par l'expérience de la satisfaction ou de la frustration d'un désir vital. Mais, d'une part, il nous est impossible de nous figurer avec notre conscience des «choses» dont l'identification n'est pas, ou pas encore, le corrélat du pouvoir de les nommer :

bu "şeyler" adlandırılmış kimlikleri olmayan varlıklardır, dış hatları sanki onlara yönelen ve onlarda tükenen dürtüsel bir atılımla ya da hatta bu "şeylerin" kendilerini arzuya sundukları anda duyulan acı eşikleriyle çizilmiştir. Her halükârda, "şeylerin temsillerinin", "sözcüklerle temsil" edilmelerinden *önceki* saf hallerini sözcüklerle ifade etmeye çalışmaktan daha karanlık bir şey yoktur. Bu nedenle burada "şeyin" prototipi olarak "meme"yi hep tırnak içinde yazmayı yeğliyorum. Son kayıt/tercüme (zira Freud başka yeniden-çevriyazımları [retranscription] da dışarıda bırakmaz) sözcükleri ve resmî "ben" bilincini harekete geçirir. Bu önbilinçtir (Vb, almanca *Vorbewusstsein*) (III). Bu düzeyde nihayet bir önceki aşamanın karanlığı kısmen de olsa dağılmıştır. Zira "şey", burada ona göndermede bulunan yüklemleri sabitleyen yargı edimiyle yakalanmaktadır. Freud'a göre, gönderme [référence], bellekte angramlanmış olan "şey temsillerinin" bir ruhsal denetim biçimidir. Ancak bu andan itibaren kendi kendimize temsil ettiğimizin, sözünü ettiğimizin ya da arzu ettiğimizin *hakkında* konuşabiliriz: yani "şeye" *gönderme yapabildiğimiz*, başka bir deyişle onu teşhis edebildiğimiz andan itibaren. Fakat elbette asla "şey temsilinin" geçmiş çağrışımlarının tarihini silerek yapmayız bunu. Onu teşhis ederken, ne olduğu hakkında yargı verirken *psychischer Apparat*, onu "sözcük temsillerinin" erimine dek getiren yol-açmaların önce Wz'de simültane biçimde, sonra Ub'de neden-sonuç ilişkileri ile bellekte veri yeniden tasarlarken kurulan çağrışımsal bağlantıların tümüyle bir arada yakalar. Örnek: bir kadının göğüslerini bir adamın bakışlarına sunması bundan böyle adamı (ya da kadını) tümüyle saran bir cinsel tutkunun bilinçli olarak duyumsanan nedeni gibi görülebilir. Oysa, adam (ya da kadın) bu bütünsel duyguyla sarmalanmasının kaynağının bilincine tümüyle varamaz. Bu kaynak, ilk çağrışım *üzerinden*, mutlak anlamda bilinçdışı kalan ve artık bastırılmış olan süt çocuğunun annenin memesiyle duyduğu tatmindir.

ce sont des entités sans identité nominale, dont les contours seraient comme fixés par ce que capture un élan pulsionnel qui les vise et qui s'y achève, ou encore, par les seuils de la douleur ressentie quand ces «choses» se dérobent au désir. Rien n'est plus obscur, de toutes façons, que de tenter d'exprimer avec des mots ce que sont de pures «représentations de choses» *avant* leur connexion aux «représentations de mots». C'est pourquoi je préfère noter ici «sein» le prototype de la «chose», toujours entre guillemets. La dernière inscription/traduction (car Freud n'exclut pas d'autres retranscriptions) mobilise les mots et la conscience du moi «officiel». C'est le préconscient (Vb, pour *Vorbewusstsein*) (III). A ce niveau est enfin levée en partie l'obscurité de l'étape précédente. Car la «chose» est désormais saisie par l'acte de juger, qui stabilise les prédicats qui s'y réfère. Pour Freud, ainsi, la référence, c'est une forme de maîtrise psychique des «représentations de choses» engrammées dans la mémoire. C'est à partir de ce moment qu'on peut parler de *ce qu'*on se représente, *ce dont* on parle, *ce qu'*on désire : qu'on peut donc *se référer* à la «chose», autrement dit, l'identifier. Mais ce n'est évidemment jamais en effaçant l'histoire associative passée de la «représentation de chose». En l'identifiant, en jugeant ce qu'elle est, le *psychischer Apparat* capture aussi tout ce que les frayages qui l'amènent à la portée des «représentations de mot» lui ont associé, par simultanéité en Wz, puis en subissant en Ub des remaniements causaux qui en ont reconfiguré la donnée dans la mémoire. Exemple : qu'une femme offre ses seins au regard d'un homme peut désormais valoir pour la cause consciemment sentie d'une passion sexuelle qui le (ou la) saisit tout entier (tout entière). Mais sans qu'il (ou elle) puisse avoir pleinement conscience de la source de ce saisissement affectif total. C'est le sein de la mère, *via* l'association primaire, absolument inconsciente et refoulée désormais, avec la satisfaction du nourrisson.

İşte bu nedenle, ne demek istediğimizin tümüyle bilincinde olarak konuşabiliriz ama gene de söylediklerimiz başka şeyleri ele verebilir: yani bilinçdışı anlamları ve motivasyonları.

Öte yandan, diyor Freud, Ben yalnızca niteliklere dikkat etmez. O artık *Entwurf*'taki ω'nın genel olarak işaret ettiğinden epey fazlasıdır, zira artık tüm eylem yönelimselliği ona dayanmaktadır. 85'inci mektuptan beri kendi kendine ve bize söylediklerinde bilinçdışı tartışmasız biçimde göze batıyorsa da, burada aynı zamanda bir "düşünme bilinci" de söz konusudur ve apayrı bir sorun teşkil etmektedir. Bu elbette "ikincil" bir bilinçtir. Peki bu nasıl mümkün oluyor? Freud'un önerdiği çözüm şöyle: Düşünürken, Ben sözel temsilleri sanrılı biçimde "canlandırır". Düşündüğümü ya da başka bir şey yaptığımı "kendi kendime söylediğim" zaman olan şey budur: öğrendiğim sözcüklerin bellek-izlerini [trace mnésique] şimdiki zamanda yaşarım, diye sürdürür Freud, sanki düşündükçe düşüncemi yaratmaktaymışım, ya da sanki cümleler ancak şimdi *yerli yerine* oturuyorlarmış gibidir.[41]

Freud bu noktada şemasını kendi üzerine kıvırmak ister gibi görünmektedir.

Şimdi, buradaki denemenin genel argümanı için can alıcı bir noktaya geldik ve doğuracağı sonuçların iyi anlaşıldığından emin olmak istiyorum. Bw'daki bu sözcük "canlandırması" için tam da bu sözcükleri algılayan başka algı nöronları gerekmektedir, "... böylelikle, bilinç nöronları yeniden algı nöronlarına dönüşerek kendileri belleksiz kalacaklardır".[42]

C'est pourquoi on peut parler en ayant tout à fait conscience de ce qu'on veut dire, et pourtant trahir tout autre chose : des significations et des motivations inconscientes.

Or le moi, dit encore Freud, n'est pas seulement attentif aux qualités. Il est désormais bien plus que ce que désignait en général ω dans l'*Entwurf*, puisque tout l'intentionnalité de l'action repose sur lui. Si, assurément, de l'inconscient pointe dans ce qu'il se dit et qu'il nous dit, depuis la lettre 85, il y a aussi une «conscience de penser» et cela pose un problème à part. C'est une conscience «secondaire», bien sûr. Mais comment est-elle possible ? La solution que suggère Freud est la suivante. En pensant, le moi «vivifie» les représentations verbales sur un mode hallucinatoire. C'est ce qui se passe quand «je me dis» que je pense ou fais ceci ou cela : je vis au présent, dit toujours Freud, les traces mnésiques des mots que j'ai appris, comme si je créais au fur et à mesure ma pensée, ou comme si les phrases tombaient *à propos* maintenant seulement[35].

Freud paraît alors vouloir boucler son schéma sur lui-même.

C'est là un moment décisif de l'argument général de cet essai, et je voudrais être sûr qu'on on saisit bien les conséquences. En effet, il faut à cette vivification des mots en Bw d'autres neurones perceptifs, qui perçoivent précisément ces mots, «... de sorte que les neurones de conscience seraient de nouveau des neurones de perception et seraient en eux-mêmes sans mémoire.»[36]

41 İşte, ikinci topografinin ikinci basamağı olan üstbenin, ilk topografinin ikinci basamağı olan önbilincin mirasçısı olmasının nedeni de budur. Zira, Freud'a üstben fikrini veren ilk klinik tezahür, ruhsallığın içinde, öznenin tüm yapıp ettiklerine üçüncü şahısta anlatılan bir yorumla eşlik eden özerk bir yapının oluşumudur (çünkü izlenme hezeyanı konuşmalı bir hezeyandır: "şunu yapıyor, bunu yapıyor, şunu düşünüyor...", vb.): Freud (1933/1995). Nebenmensch'in sözleri çok erken dönemlerde, içerdikleri eleştirel yargıyla birlikte içe-yansıtılmıştır [introjection].

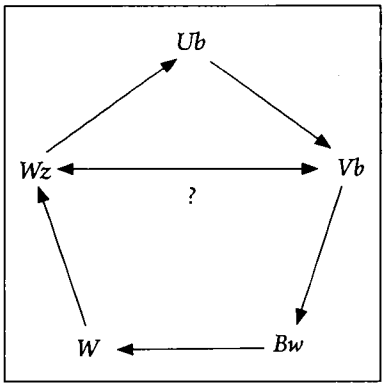
42 Freud (1986/2006 : 265).

35 C'est la raison pour laquelle le surmoi, seconde instance de la seconde topique, est l'héritier du préconscient, seconde instance de la première. Car la première manifestation clinique qui donne idée à Freud du surmoi, c'est précisément l'autonomisation d'une instance qui, dans le psychisme, double tout ce que fait le sujet d'un commentaire en troisième personne (car le délire d'observation est un délire parlé : « il fait ceci, il fait cela, il pense que... », etc.) : Freud (1933/1995). Les paroles du Nebenmensch sont donc précocement introjectées avec leur valeur de jugement critique.

36 Freud (1986/2006 : 265).

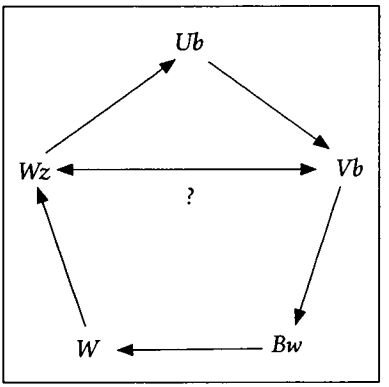
Aslında, sözcüklerin algısına hasredilmiş olan bu nöronların niçin ilk aşamadaki yani W'daki nöronlarla aynı olmadıkları pek anlaşılmıyor. Zira, *infans*'ın en başta algıladığı ve *Nebenmensch* tarafından bir talep olarak yorumlanan şeyi kendisi için duyulur kılacak olan çığlık, infans tarafından ancak kendisine dışarıdan geri dönerken bu biçimde işitilmektedir. Bununla birlikte açıktır ki, tam da sözcüklerin algılanması için Bw'dan W'ya dönüldüğünde, bu defa Wz'ler bir çember içinde hapsolmuş olacaklardır.

Bu sorun için aşağıdaki temsili öneriyorum, fakat bu elbette Freud'un çizdiği bir şema değil:



Ruhsal aygıtın gelişme süreci boyunca sözcük temsillerinin, algıları belleğe yerleştiren ilk baştaki simültane çağrışımlar üzerinde güçlü bir etkisi olacağı fikrine direnmek zordur. Aslına bakılırsa, dünyaya gelirken, tümüyle doğal bir dünyaya değil, insanlaşmış bir dünyaya, sözcüklerle, anlamlarla ve simgelerle dolu bir dünyaya doğarız. Bunların tüm diğerlerine ek olarak kendilerinin de algı nesneleri olmaları bir yana, bütün algımızın ekonomisi, insan algısı olarak, bu sözcüklerin bize dayattıkları *öncel* simültane çağrışımların etkilerini her zaman duyumsayacaktır –örneğin "şeyleri", çevremizde "şeylerden" söz ettiğini en başta bilmediğimiz duygusal bir renkle boyayarak. Freud neden söz etmektedir? Car l'on voit mal pourquoi ces neurones dédiés à la perception des mots ne seraient pas encore ceux de la première étape, W. Après tout, le cri que l'*infans* perçoit au départ, et qui lui rend sensible ce qui va être interprété par le *Nebenmensch* comme une demande, il l'entend lui revenir du dehors. Il est clair toutefois que si l'on revient de Bw sur W, précisément pour assurer la perception des mots, les Wz seront à leur tour pris dans un cycle.

J'en propose la représentation suivante, qui n'est évidemment pas dans Freud :



Il est difficile, alors, de résister à l'idée que les représentations de mot auront une forte incidence, lors du développement progressif de l'appareil psychique, sur les associations par simultanéité qui inscrivaient au départ les perceptions dans la mémoire... En somme, nous ne viendrions pas au monde dans un monde purement naturel, mais dans un monde humain, peuplé de mots, de significations et de symboles. Et non seulement ces derniers seraient des objets à percevoir en plus des autres, mais toute l'économie de notre perception, en tant que perception humaine, se ressentirait des associations simultanées *préalables* que nous imposent ces mots — par exemple, en colorant les «choses» d'une valeur affective dont nous ne savons pas, au départ, qu'elle provient du fait que, autour de nous, ça parle de ces «choses». Que vise Freud ?

Belki yakınlarımızın isimlerini çerçeveleyen sevgi ya da nefret dolu sıfatlardan; belki de daha derin bir düzlemde, açık seçik ve göndermeleri belli bilinçli metne eşlik eden, tabiri caizse daha çapraz ve onu tanımlanmış tınılardan, örneğin bütün ritimleri, alışkanlıkları ve içinde işleyen simgeleriyle bizi çevreleyen kültürün gürültüye yaklaşan yankılanmaları içinden sıyırıp askıya alan daha başka duygusal bir metni kastediyordur.

Öte yandan, Freud bastırmayı, bazı anıların yeniden kayıt/tercüme edilmeyi reddetmeleri (*Versagung*) olarak tanımlamaktadır. Böylece, sabitlenmiş oldukları sistemin yasalarına tabi olarak kalmaktadırlar. Fakat buradan, eğer akıl yürütmeyi izlersek, ruhsallığın en ağır rahatsızlıkları, sırasıyla, öncelikle algı angramında bozukluk olanlar, sonra "şeylerin" proto-dünyasının haz ilkesi tarafından ileride dil ve simgelerde yakalanmak üzere upuygun biçimde düzenlenmemiş olduğu ve nihayet yalnızca arzunun nesnelerini adlandırmaya ve ona uygun davranmaya olanak verecek yargıların eksik olduğu vakalar (bu durumlardan her biri kendisinden önce gelenlerden türetilebilmektedir)[43] olacaklardır.

Dolayısıyla 112. mektuptaki *psychischer Apparat*'ın aslında kendi üzerine kıvrılamıyor olması da olasıdır. Freud'un ne söylediği yukarıda alıntıladığım formülde *o kadar da* açık değildir. Fakat eğer durum buysa, bastırmanın tedavideki yorumunun sonuçlarına tutarlı bir meta-psikolojik açıklama getirmek biraz güç olacaktır. Zira bu açıklama, sözcüklerin ve sözcüklere ait bellek-imgelerinin hem bilinçdışı üzerinde hem de bilinçdışının içinde etkili olma olanaklarına dayanmaktadır. Fakat eğer önbilinç ya da bilinç üzerinden bilinçdışına erişmek mümkün değilse, yani sanılanın aksine önbilinçte ve bilinçte, bilinçdışından süzülerek gelenin dışında bir şey yoksa, o zaman bilinçdışının üzerinde ve içinde etkili olmanın ne demek olabileceği anlaşılmaz olacaktır.

43 *Burada otizm/şizofreni/paranoya dizisiyle bir paralellik kurmak ilginç olabilir.*

Peut-être les épithètes tendres ou haineuses qui encadrent les noms des proches, peut-être aussi, à un niveau plus profonds encore, les assonances et les connotations qui doublent, si j'ose dire, le texte conscient, explicite et référentiel, d'un autre texte affectif, plus oblique, et qui le suspendent en outre aux résonances de voix définies, comme aux échos bruissants de la culture ambiante, avec ses rythmes, ses rites et ses symboles agis.

D'autre part, le refoulement est défini par Freud comme le cas où certains souvenirs «se refusent» (c'est le refusement, *Versagung*) à la réinscription/traduction. Du coup, ils restent soumis aux lois du système où ils demeurent fixés. Mais il s'en déduit, si je poursuis le raisonnement, que les troubles les plus graves du psychisme seront, dans l'ordre, d'abord ceux où l'engramme perceptif est déficient, puis ceux où le proto-monde des «choses» n'est pas adéquatement ordonné par le principe de plaisir à une future capture dans le langage et les symboles, puis enfin ceux où seuls les jugements manquent, qui permettraient de nommer des objets du désir et d'agir en conséquence (chaque cas pouvant dériver du ou des précédents)[37].

Il est donc possible que le *psychischer Apparat* de la lettre 112 ne se boucle pas sur lui-même. Freud n'est pas *si* explicite dans la formule que j'ai citée plus haut. Mais si ce n'est pas le cas, alors il sera compliqué de donner une explication métapsychologique cohérente des effets de l'interprétation thérapeutique du refoulement. Car elle repose sur la possibilité de faire jouer les mots et les images mnésiques des mots à la fois sur et dans l'inconscient. Or si, à partir du préconscient et du conscient, il n'est pas possible de toucher l'inconscient, si, au contraire il n'y a dans le préconscient et le conscient que ce que l'inconscient laisse filtrer, cette action sur et dans l'inconscient est inintelligible.

37 *Il est tentant de construire un parallèle avec la série autisme/schizophrénie/ paranoïa/névroses.*

Şemanın, sözcüklere ait sanrılı algının bilinci üzerine kıvrılması bizi Freud'da dilin statüsünün daimi ikircikliliğine geri götürür ve ona odaklar. Belleğin bir katmanından diğerine anlamla yüklü içerikleri nakledebilmek için dile gereksinimimiz vardır (yeniden-çevriyazımını yapmak/tercüme etmek için). Fakat Freud, asla *ruhsal aygıtı* insanların doğumlarından itibaren onlarla ilgilenen yakınları tarafından içine sokuldukları *dil* dolayımıyla *aygıt-oluşturmalarının "psikolojik sonucu" haline getirmeye* kadar da varmaz. Oysa bu onun kuruluşunun sanal bir olasılığıdır da. Öte yandan Freud *Psikanalize Giriş*'e kadar ruhsal aygıtın "içsel" (beyin-benzeri) bir tasarımını terk etmeyecektir. Bunun için ödediği bedelse gayet basittir: ötekiyle, örneğin konuşan *Nebenmensch* ile ilişkide, dili ruhsal yaşantının nihai düzenleyicisi olarak düşünmeyi reddetmesi, ruhsal aygıtın bütün "içsel" işleyişinin gitgide artan bir surette dilbilimsel nosyonlarca işgal edilmesini de beraberinde getirir. Bu nosyonlar tam olarak mecaz da değildirler, zira ruhsal aygıtta en çok iş gören onlardır. Fakat bunlar her şeye rağmen dile özgü bazı işlemlerin karikatürleri olarak kalırlar: tercüme, çevriyazım, vb.

Tam burada bastırılanın (kuramsal) geri dönüşünden söz etmenin abartılı olmayacağını düşünüyorum. Bunun psikanalitik gerekçesi, benim herhangi bir orijinallik iddiam olmaksızın basitçe verilebilir: Freud'un psikanalizin kuruluş sürecinde yapacağı son keşif, bilindiği gibi aktarımın keşfidir. Elbette yalnızca aktarım, *Nebenmensch*'e yapılan medetsizlik çağrılarının yinelenişinin hem yapılandırıcı hem kökensel olduğu fikrini verebilir. Yalnızca aktarım, ruhsal aygıtın o "tarihöncesi ve unutulmayan ötekiyle" ve onun konuşmasının gizemiyle bir aygıt-oluşturma olduğunu tanıtlayabilir. Zira *Nebenmensch* konuşuyorsa, bu onun yaşamsal gereksinimin nesnesinden fazlasını verdiği anlamına gelir. *Nebenmensch* bize, arzu ettiğimizi, şunu ya da bunu hedeflediğimizi "kendi kendimize söyleyebilmemizi" sağlayan şeyi de verir.

Ce bouclage du schéma sur la conscience perceptive hallucinatoire des mots reconduit et concentre ainsi l'équivoque permanente du statut du langage chez Freud. On a besoin de lui pour transférer de couche en couche de la mémoire des contenus chargés de signification (on retranscrit/retraduit). Mais Freud ne va jamais jusqu'à *faire de l'appareil psychique l'«effet psychologique» induit par l'appareillage des êtres humains les uns aux autres*, appareillage médié *par le langage* dans lequel ils sont plongés dès la naissance par les proches qui prennent soin d'eux. C'est là une possibilité virtuelle de sa construction, cependant. Or Freud ne cessera jamais, jusqu'à l'*Abrégé*, de privilégier la version «interne» (quasi-cérébrale) de l'appareil psychique. Le prix qu'il paye pour cela est simple : le rejet du langage comme régulateur ultime de la vie psychique dans le rapport à autrui comme *Nebenmensch* parlant, se solde par l'envahissement progressif de tout le fonctionnement «intérieur» de l'appareil psychique par des notions linguistiques. Celles-ci ne sont pas tout à fait des métaphores, car elles sont ce qu'il y a de plus opératoire dans cet appareil. Mais ce sont néanmoins des caricatures d'opérations propres au langage : traduction, transcription, etc.

Je crois qu'il n'est pas si exagéré de parler de retour du refoulé (théorique). La raison psychanalytique peut en être donnée simplement, sans que je prétende en rien à l'originalité : la dernière découverte que fera Freud, dans l'invention de la psychanalyse, c'est en effet celle du transfert. Mais évidemment, seul le transfert peut donner l'idée d'une répétition à la fois structurante et originaire de l'appel de détresse au *Nebenmensch*. Seul le transfert démontre que l'appareil psychique est un appareillage à cet «autre préhistorique et inoubliable», et au mystère qu'il parle. Mais s'il parle, c'est qu'il fournit donc plus que l'objet du besoin vital. Il fournit de quoi «se dire» qu'on désire et qu'on vise ceci ou cela.

Gene yalnızca aktarım, bilinçdışının düşünümlü bilinçte ve anlamda (daha doğru bir ifadeyle: "anlamlı" olmasıyla bizi *fazla çabuk* tatmin edende) açtığı oyuk hakkında bize bir fikir verebilir. Başka bir deyişle yalnızca aktarım, konuşurken söylediğimizi fark etmediğimiz, eylerken yaptığımızı görmediğimiz, ancak bizi harekete geçiren arzu ve motivasyonları ele veren şeyi hesaba katmamızı sağlayabilir. *Yalnızca aktarım, tabiri caizse, analitik deneyimi beyine göndermeli olmaktan çıkarabilir*: zira dikkat noktasını, beyinde olup bitenlerden, bu beynin ötekiyle olan ilişkilerini ele alması gerektiğinde olup bitenlere doğru kaydırır. Aktarımın *Nebenmensch*'le kurulan ilk ilişkiye ait (daha sonra da, ikinci topografide, ebeveyn *imagos*'ları ile kurulan ilişkiye ait) yinelediği ne varsa, *psychischer Apparat*'ın dışında kalma riski taşır – başka bir deyişle: tabii eğer niyetimiz gerçekten onu anlamak ise, esasen dış dünyaya ilgin olmayı içeren bir şeyi bu aygıtın tümüyle içsel bir çeşitlemesi olarak ele alma riski taşır. *Entwurf*'taki aygıtın, fakat *Traumdeutung*'dakinin de, birazdan göstereceğim gibi, Freud'un analist olarak, hastalarının aktarımlarına karşı geliştirdiği *direncin* göstergesi olduğuna ilişkin düşüncem de buradan geliyor. Freud'un kuramı burada açıkça, aktarımın henüz kendisi için analiz deneyiminin anlam kazandığı biçimsel çerçeve olmadığını, olsa olsa, nevrozların tedavisinde olumlu ya da olumsuz etkileri olabilen nedensel bir bileşen olabileceğini göstermektedir.

112. mektup bana kalırsa bu sorunun açıkça ortaya serildiği yerdir. Bundan sonra da psikanaliz tarihi boyunca defalarca yeniden ele alınacaktır. Zira, diye itiraz edilebilir, semptomların ya da hiç değilse bir çoğunun, zorlama temsillerin, histerik felçlerin hastaların organizmalarının *içinde* ya da en azından hastalar*da*, onların zihinler*inde* meydana gelmeleri gerekir! Bunlar hastalarla yakınları *arasında* değildirler. Ruhsal aygıtın bireyin *içerisinde* olmasının psikanalizin bedensel ya da zihinsel semptomlar üzerindeki etkililiğinin *sine qua non* [olmazsa olmaz] koşulu olmaması fikrine razı olamayız, o kadar.

Seul le transfert peut donner une idée du trou que creuse l'inconscient dans la conscience réflexive et dans le sens (on devrait mieux dire : dans ce qui nous satisfait *trop vite* en «faisant sens»). Seul le transfert, autrement dit, permet de prendre la mesure de ce qu'on ne s'entend pas dire en parlant, ce qu'on ne se voit pas faire en agissant, mais qui trahit les désirs et les motivations qui nous meuvent. *Seul le transfert, si je puis dire, décérébralise l'expérience analytique* : car il déplace les enjeux, de ce qui se passe dans un cerveau, à ce qui se passe quand ce cerveau doit traiter son rapport à autrui. Tout ce que donc le transfert répète de la première relation au *Nebenmensch* (puis, dans la seconde topique, aux *imagos* parentales) risque alors de rester en dehors du *psychischer Apparat* — dit autrement : de traiter comme une variation purement interne de cet appareil quelque chose qui implique, si l'on veut vraiment le comprendre, de tenir compte du monde extérieur. D'où l'idée que l'appareil de l'*Entwurf*, mais encore celui de la *Traumdeutung*, comme je vais bientôt le montrer, consigne la *résistance* de Freud, comme analyste, aux transferts de ses patients. Sa théorie témoigne, noir sur blanc, que pour lui le transfert n'est pas encore le cadre formel à l'intérieur duquel l'expérience analytique prend sens, mais, au mieux, un ingrédient causal de la cure des névroses aux effets favorables ou défavorables.

La lettre 112 est le lieu où, à mon avis, ce problème s'étale. Il ne cessera plus ensuite de se poser dans l'histoire de la psychanalyse. Car il faut bien, me rétorquera-t-on, que les symptômes, ou du moins un bon nombre, les représentations de contrainte, les paralysies hystériques, se produisent *dans* les organismes des patients, ou du moins chez eux et *dans* leur esprit ! Ils ne sont pas *entre* les patients et leurs proches. Nous ne pouvons tout simplement pas nous résigner à l'idée que la présence *à l'intérieur* de l'individu d'un appareil psychique ne soit pas la condition *sine qua non* de l'efficacité de la psychanalyse sur des symptômes soit corporels soit mentaux.

Oysa göz ardı etmemek gerekir ki, biz Ben'imizi ve zihnimizi içsel, dolayısıyla da derin olarak düşünürüz. Ruhsal olarak yaşadıklarımızın derinlerde değil, bir anlamda *ötekilere sunduğumuzun yüzeyinde* olduğunu ve ötekilerin edim ve sözlerinin bizi ancak o yüzeyden itibaren "etkilediğini" (özellikle de bizi "derinden etkiledikleri" zaman) düşünmek bizim için zordur.

Bunun psikanalistlerin kuramlarında ruhsal aygıtın izleyeceği yazgı üzerindeki etkisi ise son derece basittir: yalnızca sözel imler bilinçdışından yayılan niceliklere (duygulara) bağlandıkları için varolan bu tür bir bilinci kimse artık nereye yerleştireceğini bilememektedir. Bilinci, bizzat Freud'un 85'inci mektupta önerdiği gibi, niceliğin "ikincil" olarak maruz kaldığı şeyi "sözel çağrışım" diye, yani değiştirilebilir bir şey olarak niteleyip ω ile ψ arasına mı yerleştireceğiz? Bu durumda konuşan öteki'yle, yani *Nebenmensch*'le ilişkisinin, insan *infans*'ının çaresiz çığlığını, bir konuşma öznesi tarafından onda varsayılan bir talep mertebesine yükselten mutlak gücünü açıklamak biraz güç olacaktır. Peki o halde Freud'un olumladığı tercihlerin aksine, sözcüklerin niteliksel bilincine belirleyici bir işlev yüklemeyi, onu tek tek herkesin içine doğduğu dil ve temsil (ve simge) düzenlerine radikal biçimde bağımlı kılmayı mı tercih edeceğiz? – bu da sözel imlerin algısını abidenin zirvesine yerleştirmek, yani onu bizzat "bilinçdışı" bilginin biçimi haline getirmek demek olacaktır. Bu da derhal, aksi yönde bir açmazı beraberinde getirecektir: bu sefer de bireysel organizmanın gerçeklik deneyiminin ne olduğu anlaşılmaz hale gelecektir. Zira gerçeklik, nihayetinde herkesin söyleyeceği ve düşüneceği, dünyayı *a priori* yapılandıran şeydir: "gerçeklik" meselesi dil ve kültür tarafından önceden halledilmiştir, başka bir deyişle gerçeklik "ortak duyu" tarafından öyle kabul edilen şeydir. Fakat daha da vahim olanı, bu durumda ψ'nin, yani bilinçdışının ne diye herhangi bir ruhsal ya da yaşamsal devamlılığı olacağının da anlaşılamamasıdır.

Or nous pensons toujours notre moi et notre esprit comme intérieurs, et donc comme profonds. Il nous est difficile de concevoir que nous vivons psychiquement non pas dans les profondeurs, mais *à la surface*, en quelque sorte, *de ce que nous offrons aux autres*, et par où seulement leurs actes et leurs paroles peuvent nous «toucher» (et surtout, nous «toucher profondément»).

La conséquence en est fort simple sur le destin de l'appareil psychique dans les théories des psychanalystes : on ne sait plus où placer cette sorte de conscience qui n'existe que parce que les signes verbaux s'attachent aux quantités (aux affects) qui s'écoulent de l'inconscient. La mettra-t-on entre ω et ψ, comme Freud lui-même le suggère depuis la lettre 85, en qualifiant l'«association verbale» que subit la quantité de «secondaire», et donc de dispensable ? On sera bien en peine d'expliquer, dans ce cas, la force absolue du rapport à l'autre parlant, au *Nebenmensch* qui élève le cri de désarroi de l'*infans* humain à la dignité d'une demande qu'on lui suppose, portée par un sujet du dire. Préfère-t-on cependant, contre les préférences affirmées de Freud, donner à la conscience qualitative des mots une fonction déterminante, en faire l'expression de notre dépendance radicale à l'ordre du langage et des représentations (et des symboles) au milieu duquel chacun vient au monde — ce qui revient à placer la perception des signes verbaux au sommet de l'édifice, donc à en faire la forme même du «savoir» inconscient ? C'est aussitôt l'aporie inverse : on ne voit plus ce que devient l'épreuve de réalité chez l'organisme individuel. Car la réalité, c'est à la limite ce que tout le monde dirait et penserait, et qui structure *a priori* le monde : l'affaire de la «réalité» est réglée d'avance par le langage et la culture, ou la réalité, c'est ce que tient pour telle le «sens commun». On ne voit pas plus, ce qui est plus grave encore, pourquoi ψ, l'inconscient, aurait la moindre consistance psychique et vitale.

Zira ψ, "bilinçdışı bir bilgiye" indirgendiği ve Lacan'ın formülleştirmesinden bile önce "dil gibi yapılandığı" andan itibaren artık ne bir "dürtüler deposu", ne "şey temsilleri" belleğinin yeri, ne de yaşamın aciliyeti içinde devreye girecek nicelikler olan duyguların fışkırdığı kaynak olarak var olabilir. Aksine kolektif bir söylem içinde ("ötekinin söylemi") buharlaşır ve hastalıklı bir sanrı içinde algıladığımız ne varsa "sözcük temsillerinin" duyumsal niteliklerine, nihayetinde en yakındaki yakınlarımızın vaktiyle bize söylemiş olduklarının uzak bir yankısına dönüşür.

Burada ne beyin felci nörolojisinin radikal işlevselci, gelişimsel ve evrimci bakış açısını, ne de beyinzarı ile çevre arasındaki *dolaylı* yola "temsilleri" yerleştiren konuşma-yitimi öğretisinin cüretkârlıklarını gözden kaçırdığımıza dikkat edin. Burada tek yaptığımız, Freud'un *psychischer Apparat* üzerine yaptığı spekülasyonun öncüllerinin birbirleriyle kaçınılmaz bir gerilim içine girdiklerini göstermek: zira başından beri ikircikli bir anlam taşıyan bu "temsiller" bizi Darvinci çerçevede, sinir sistemi içinde, çevre bölgelerin "işlevlerinin" beyinzarı nezdindeki temsillerinin seçici, ayıklayıcı işlemcileri olarak üstlendikleri biyolojik rolle, yambaşımızdaki-insanın, yani en temel ve birincil nesnemizin bizimle konuşması sayesinde "kolektif temsillere" göre düzenlenen toplumsal tanımları arasında bir seçim yapmaya zorlayacaktır.

III. Traumdeutung'un VII. Bölümü ve Birinci Topografi

Freud hastalarından rüya anlatıları üzerinden serbest çağrışım yapmalarını ve bu suretle akıllarına gelen düşünceleri kendisine nakletmelerini istediği zaman, başka bir deyişle, hastalarından (aktarım altında) sözcüklere dökmeyle, zihin içeriklerinin en içselinin (uyku imgelemelerinin, yani uyuyan – sonra da uyanan organizmanın duygu ve dürtülerinin) açığa çıkarılması ve ifade edilmesi arasındaki *bağlantıyı* divan üzerinde *kendilerinin* gerçekleştirmelerini istediği andan itibaren, ruhsal aygıtın türevleri zirvelere tırmanırlar.

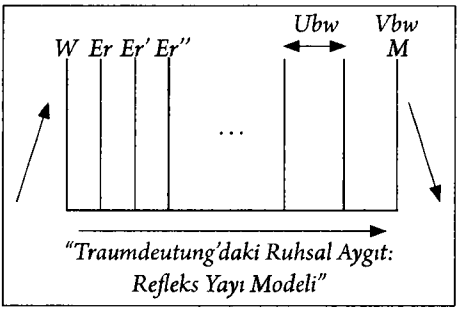
Car, réduit à un «savoir inconscient» et «structuré comme un langage» avant même que Lacan n'en ait frappé la formule, il n'existe plus comme «réservoir pulsionnel», ni comme lieu de mémoire des «représentations de chose», ni comme source d'où jaillissent les affects comme autant de quantités à traiter dans l'urgence de la vie. Il s'évapore en un discours collectif (le «discours de l'Autre»), et tout ce que nous hallucinons avec virulence, ce sont les qualités sensorielles des «représentations de mot», bref, l'écho lointain de ce que nos proches les plus proches nous ont dit autrefois.

Notez bien que nous n'avons perdu de vue ni le point de vue radicalement fonctionnel, développemental et évolutionnaire de la neurologie de la paralysie cérébrale, ni les audaces de la doctrine de l'aphasie, qui insérait des «représentations» sur le chemin *indirect* entre le cortex et la périphérie. Nous avons juste pris acte que si ce sont bien là les prémisses de la spéculation de Freud sur le *psychischer Apparat*, nous sommes irrésistiblement conduits à les mettre en tension : car ces «représentations», équivoques depuis le début, nous forceront à choisir entre leur rôle biologique dans le cadre darwinien, avec leur mode d'être dans le système nerveux comme des opérateurs sélectifs de représentation des «fonctions» des zones périphériques auprès du cortex, et leur définition sociale (ordonnée à des «représentations collectives»), si tant est que l'être-humain-proche, notre objet primordial, nous parle...

III. Le chapitre VII de la Traumdeutung et la première topique

Dès le moment où Freud commence à demander à ses patients d'associer sur leurs récits de rêves et de lui communiquer les pensées incidentes qui leur viennent alors, dès le moment, autrement dit, où Freud demande à ses patients d'opérer *eux-mêmes*, sur le divan, la *jonction* entre la mise en mots (sous transfert) et l'expression et la révélation du plus intérieur de leur contenu mental (l'imagerie onirique, donc les affects et les pulsions qui émanent de l'organisme endormi puis éveillé), les équivoques de l'appareil psychique atteignent des sommets.

"Serbest çağrışımları" altta yatan (Ub, Vb, ve Bw arasındaki) bazı "nöron çağrışımları" [bağlantıları] ile eşdeğer saymak, söylemiş olduğum gibi, beyine biraz fazla dil yerleştirmek, ya da sözün "serbest" veya "bağlı" akışı içine biraz fazla nöronlar-arası enerji deşarjı sokmak olur. Bellek-izleri sistemlerinin arasındaki tercüme, çevriyazı gibi "yazı" oyunlarına ait muğlak nosyonları her şeye rağmen kurtarma eğiliminin karşısında, bunun Freud'daki asıl eriminin daha mesafeli bir değerlendirmesinin yapılması ve psikanalizin buna ne derece sadık kalması gerektiğinin tartışılması gerektiğini düşünüyorum. Bence yazı metaforunu kurtarmaya çalışmamak gerekir. Bize ne olanaklar açtığını açığa çıkarmak, fakat kapamaya çalıştığı kusuru da gözler önüne sermek gerekir: *psychischer Apparat*'a dilin giriş "yerinin" tahammül edilmez belirsizliği.

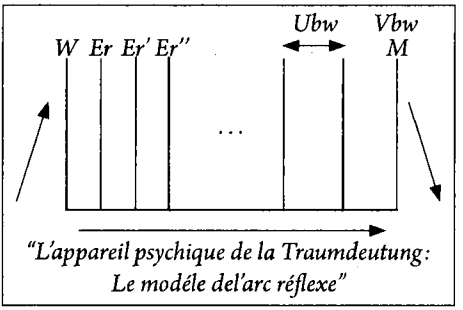


"Traumdeutung'daki Ruhsal Aygıt: Refleks Yayı Modeli"

Bu bakımdan, *Traumdeutung*'un son bölümündeki ruhsal aygıta ilişkin sıradan analizler bence epeyce yan çizmektedir.[44] Buradaki analizler, kitabın argümanı içinde bu aygıtın oynadığı rolü ele almaktan ziyade, Freud'un *Traumdeutung*'dan çok sonra yaptığı yorumları destekler niteliktedir. Üstelik, bu yorumlar, *Traumdeutung*'un alman dilinde yapılan nörolojinin anatomik-klinik aygıtlarıyla değil, dönemin Fransız psikofelsesinin [psychophilosophie] aynı derecede spekülatif olan şemalarıyla girdiği tartışmalardan da hiç söz etmezler. *Traumdeutung* üzerine uzun bir çalışmam var.[45]

44 *Freud (1900/2003: 594).*
45 *Castel (1998).*

Considérer les «associations libres» comme équivalentes à certaines «associations neuronales» sous-jacentes (entre Ub, Vb et Bw), c'est, je l'ai dit, mettre un peu trop de langage dans le cerveau, ou un peu trop de décharges énergétiques entre neurones dans l'écoulement «libre» ou «lié» de la parole. Contre la tendance à vouloir à tout prix sauver les notions ambiguës de traduction, de transcription, bref de jeux «d'écriture» entre systèmes de traces mnésiques, je plaide en faveur d'une appréciation plus distanciée de sa portée exacte chez Freud, et donc du degré auquel la psychanalyse devrait lui demeurer fidèle. A mon avis, il ne faut pas tenter de sauver la métaphore de l'écriture. Il faut déceler ce qu'elle permet, et aussi ce qu'elle ravaude, qui est l'insupportable équivoque du «lieu» d'insertion du langage dans le *psychicher Apparat.*



"L'appareil psychique de la Traumdeutung: Le modèle del'arc réflexe"

A cet égard, les analyses ordinaires de l'appareil psychique du dernier chapitre de la *Traumdeutung*[38] sont à mon avis fortement biaisées. Elles favorisent en effet l'interprétation que Freud en a donnée lui-même bien après la *Traumdeutung,* au détriment de l'examen du rôle que joue effectivement cet appareil dans l'argument du livre. De plus, ces exégèses ignorent la discussion que la *Traumdeutung* révèle, non avec les appareils anatomo-cliniques de la neurologie de langue allemande, mais avec les schémas tout aussi spéculatifs de la psychophilosophie française de l'époque. J'ai consacré une longue étude à la *Traumdeutung*[39].

38 *Freud (1900/2003: 594).*
39 *Castel (1998).*

Burada da, Freud'un argümanının dikkatli bir incelemesinin bu konuda kesin olarak söylemeye izin vereceği şeyleri anımsatmakla yetineceğim:

1. VII. bölümdeki ruhsal aygıt daha önceki bölümlerde ortaya konulan rüya yorumlama tekniklerinden ayrı düşünülemez. Buradaki aygıt, daha yüksek etiyolojik değer taşıyan bir açıklamayla, rüya görenin rüyası üzerine yaptığı çağrışım çalışmasından türetilen klinik analizin yerine geçmez; kitabın başından sonuna kadar, rüya içeriğinin nedensel açıklamalarının bir arzu semantiğine tabi olduğunu özetleyerek kuramı tamamlar (rüyanın, bastırılmış bir içeriğin duygusal ve anlamyüklü ifadesi olarak tanımlanması).
2. VII. bölümdeki ruhsal aygıt genel olarak bütün rüyaların üretiminin anahtarını vermez, yalnızca imgeler sanrıladığımız rüyalarınkini verir. VII. bölümdeki ruhsal aygıt olmaksızın da basbayağı Freudcu rüyalar görülebilir (çocukluk kökenli, cinsel nitelikli ve bencil, bastırılmış bir dilek gerçekleştirilebilir).
3. VII. bölüm daha ziyade histeri kuramını tamamlamaktadır, bu defa devinime ait semptomları değil, düşünce oluşturan semptomları açıklayarak. Histeriklerin dilek sanrılarının da ötesinde, obsesiflerin görsel mentizmleri[46] ve bunaltı krizleri esnasındaki kendilerine mahsus "uyanık kâbus" duyguları, aynı bastırmaların "gözleri açık" yaşanan tezahürleridir aynı zamanda.
4. *Traumdeutung*'un optik aygıtı düşsel etkinliğin yarı-nörolojik bir modeli olarak değil, açıkça bir kurgu olarak düşünülmüştür. Aslına bakılırsa, daha sonra bu konuda ne söylemiş olursa olsun[47], Fre-

Aussi, je me contenterai de rappeler ce qu'une inspection précise de l'argument de Freud permet d'établir à ce propos.

1. L'appareil psychique du chapitre VII est inséparable des techniques d'interprétation du rêve mises en œuvre dans les chapitres précédents. Il ne remplace pas l'analyse clinique dérivée du travail associatif du rêveur sur son rêve par une explication étiologique de valeur supérieure, mais il complète la théorie du rêve en résumant comment les explications causales du contenu du rêve restent d'un bout à l'autre du livre soumises à une sémantique du désir (à la définition du rêve comme expression affective et signification d'un contenu refoulé).
2. L'appareil psychique du chapitre VII ne donne pas la clé de la production du rêve en général, mais de ces seuls rêves où l'on hallucine des images. On peut parfaitement rêver au sens freudien (accomplir un souhait refoulé d'origine infantile, sexuel et égoïste) sans l'appareil du chapitre VII.
3. Le chapitre VII complète plutôt la doctrine de l'hystérie, en expliquant non plus la symptomatologie motrice, mais la symptomatologie idéative. Au-delà encore de l'hallucination de souhait des hystériques, les mentismes visuels des obsédés et leur sentiment spécial de «cauchemar éveillé» pendant les crises anxieuses, sont aussi des manifestations «les yeux ouverts» des mêmes refoulements en jeu dans le rêve.
4. L'appareil optique de la *Traumdeutung* est explicitement conçu comme une fiction, et non comme un modèle quasi-neurologique de l'activité onirique. En fait, malgré tout ce qu'il affirmera plus tard[40], Freud ne cherche

46 Mentisme: Düşüncelerin ve imgelerin birbirlerini art arda hızla, durmaksızın, hakim olunamayan ve ipe sapa gelmez biçimde izlediği acı veren zihinsel etkinlik ve rahatsızlık. Mentizm, başka semptomlara eşlik etmediği sürece kendi başına bir patoloji değildir [-çn].

47 Freud (1946/1949: 28-31).

40 Freud (1946/1949 : 28-31).

ud *Traumdeutung*'da aslında rüyaların ne olduğunu ve beynin ya da zihnin onları nasıl ürettiğini araştırmamaktadır. Orada rüyaların günlük yaşamımız içinde absürd parantezler açmak yerine nasıl olup da onun sürekliliği içine girebildiklerini açıklamaya çalışmaktadır. Rüyalar, kayıp arzuların tavan arasından çıkarılmış, anlamla yüklü ve bazı savunma işlevlerine mükemmel biçimde uyum sağlamış olan, bilinçdışı ile bilincin arasındaki eksik halkalardır.

5. *Traumdeutung*'un *Seelischer Apparat*'ı, nöronlar-arası deşarj kuramının (klinikte de abreaksiyonun) yerine bir eylem kuramının geçirilmiş olduğunu zaten varsaymaktadır. Fakat Freud daha da kategorik davranır: rüya yasaklanmış fakat murat edilen eylemin yerine geçmektedir. Dolayısıyla bu eylem yönelimseldir ve rüya da bu yönelimselliğin hayaletini miras almaktadır: onu temsil etmekte, hatta bazen de imgelemektedir. Fakat bu yönelimsellik *conative*'dir[48]: bu (kayıp) nesnesini hedefleyen arzunun yönelimselliğidir. Yönelimselliğin bu belirli anlamında, rüyanın yasaklanmış eyleme olan yönelimi, eylem olarak değil, *yönelim olarak* mevcut-kıldığı [présentifier] söylenebilir.

6. Ruhsal aygıt, refleks yayı modeline göre inşa edildiği zaman ise bir kurgu değildir. Ereksel bir yönü olduğu için dönemin maddeci refleksiyolojilerinden ayrılır. İçsel ereği iki "amaç temsili" (*Zielvorstellungen*) tarafından yönetilir: 1. rüya gören hasta sözel çağrışımlarını psikanaliste anlatmaktadır fakat analist üzerinden kimi hedeflediğini bilmemektedir (bu aktarımdır), ve 2. bu çağrışımlar bir ruhsal ıstırap ve ıstırabın dindirilmesi talebiyle, yani ruhsal aygıtın en derindeki katmanlarından gelen (dolayısıyla da aktarımla yeniden devreye giren), *Nebenmensch*'e yönelen ilk

pas vraiment dans la *Traumdeutung* à expliquer ce que sont les rêves ni comment le cerveau ou l'esprit les fabriquent. Il cherche à expliquer comment les rêves s'insèrent dans la continuité de notre vie psychique au lieu d'y ouvrir des parenthèses absurdes. Ce sont les maillons manquants entre l'inconscient et la conscience, exhumés en fouillant le grenier des désirs perdus, plein de sens, et parfaitement adaptés à certaines fonctions défensives.

5. Le *seelischer Apparat* de la *Traumdeutung* présuppose le remplacement de la théorie de la décharge neuronique (cliniquement, de l'abréaction) par une théorie de l'action. Mais Freud se fait encore plus catégorique : le rêve remplace l'action interdite, mais souhaitée. Cette action était donc intentionnelle, et le rêve hérite du fantôme de cette intentionnalité : il la représente, et parfois même, il l'image. Mais cette intentionnalité est *conative* : c'est celle du désir visant son objet (perdu). On peut dire, en ce sens précis de l'intentionnalité, que le rêve présentifie l'intention de l'action interdite *en tant qu'intention*, et non en tant qu'action. C'est le principe de son sens.

6. L'appareil psychique, quand il est construit sur le modèle de l'arc réflexe, n'est pas une fiction. Il se distingue des théories matérialistes de la réflexologie de l'époque, parce qu'il est téléologiquement orienté. Sa finalité interne s'évalue au fait qu'il est régi par deux «représentations de but» (*Zielvorstellungen*) : 1. les associations verbales du patient qui rêve sont adressées au psychanalyste et le patient ne sait pas qui il vise par-delà la personne de l'analyste (c'est le transfert), et 2. ces associations sont mises en branle par la souffrance psychique et la demande qu'on la soulage, donc par un appel de détresse qui émane des couches les plus enfouies de l'appareil psychique, où ce qui est en cause (et donc remis en

48 Conative: Conation'dan. Bilişsel psikolojinin görece yeni bir terimi. Eyleme ya da değişime yönelik dürtü, arzu, isteme ve çabalamayı içeren zihinsel süreç ya da davranış [-çn].

çığlıktaki medetsizlik çağrısıyla harekete geçmişlerdir.

7. Ruhsal aygıt 112. mektuptaki şemayı, bir duyu girişi ile bir devinim çıkışı olan başka bir aygıta ekleyerek kendi üzerine kıvırır. İkisi arasında anıların (*Erinnerung*, Er) art arda gelen kayıt, yeniden-kayıt/tercümelerini buluruz. Fakat bu devinim çıkışı yönelimsellikleri öncelikle arzu ve bellek, sonra da gerçeklik deneyimince yönetilen eylemler üretmektedir.

8. Dolayısıyla, beynin yapısının sinir akımına o zamanın refleksiyolojik modeline uygun olarak dayattığı tüm olağanüstü çetrefil güzergâhıyla refleks yayı, uysal bir biçimde, yorum teknikleri ile aktarımın gerekli kıldıkları bu erekselliğin hizmetine sokulur. Freud da *Traumdeutung*'dan sonra, ruhsal aygıta külfet olacak hiç bir fiziksel ya da biyolojik öncel koşula göndermede bulunmayacaktır. Aksine, yalnızca aktarım ve tedavideki yorum itibariyle tümüyle anlaşılır olabilecek bir ruhsal aygıt tasarlamanın olabildiğince genel ve en az zorlayıcı olacak yollarını araştırır. Bunun için de reflekse ait soyut modeli seçer, çünkü bu sinir sistemi olan ve doğal seçim yasalarına tabi canlı organizmanın verileriyle uyumlu bir modeldir. Fakat, bu refleks de ruhsallığın ve organizmanın son derece genel özelliklerini nörolojik olarak programlamaya yaramaktadır (birey olarak yaşamını sürdürmek için gerçeklik deneyimi ve cinsel işlevlerin her türlü amaca mutlak önceliği). Refleks bundan öte hiçbir şeye karışmaz.

9. Sözel temsillere ait Vbw sistemi, Janet'nin ve diğer Fransız psikofelsefecilerinin otomatizm ve bilinçaltı [subconscient] üzerine varsayımlarını devreye sokmak ve aşmak üzere geliştirilmiştir. Ruhsal dinamik de bu nedenle onların kuramlarına mahsus bir zihniyet içinde düşünülmüştür: "kontrastlarla işleyen" çağrışımlar (*konstrastierenden*

jeu dans le transfert), c'est le premier cri lancé vers le *Nebenmensch*.

7. L'appareil psychique sous forme d'arc réflexe boucle le schéma de la lettre 112 en l'intégrant à un appareil avec une entrée sensorielle et une sortie motrice. Entre les deux, on trouve les inscriptions et réinscriptions/traductions successives du souvenir (*Erinnerung*, Er). Mais cette sortie motrice produit des actions, dont l'intentionnalité est d'abord régie par le désir et la mémoire et ensuite par l'épreuve de réalité.

8. Du coup, l'arc réflexe avec le parcours archicomplexe qu'impose à l'influx nerveux, conformément au modèle réflexologique de l'époque, la structure du cerveau, sont mis docilement au service de cette téléologie, requise par les techniques interprétatives et le transfert. Freud ne fera donc plus référence, à partir de la *Traumdeutung*, à aucune contrainte physique ou biologique préalable qui pèserait sur l'appareil psychique. Au contraire, il recherche la façon la plus générale et la moins contraignante possible de concevoir un appareil psychique entièrement compréhensible à partir du transfert et de l'interprétation dans la cure. Il choisit donc le modèle abstrait du réflexe, parce que c'est un modèle compatible avec la donnée d'un organisme vivant, doté d'un système nerveux, et soumis aux contraintes de la sélection naturelle. Mais ce réflexe-là sert à implémenter neurologiquement des propriétés parfaitement générales du psychisme et de l'organisme (épreuve de réalité pour survivre comme individu et primat absolu des fonctions sexuelles sur tout autre but). Il n'engage à rien au-delà.

9. Le système Vbw des représentations verbales, est élaboré pour intégrer tout en les dépassant les hypothèses de Janet et des psychophilosophes français sur l'automatisme et le subconscient. La dynamique psychique est du coup conçue dans l'esprit propre à leurs théories : en termes d'asso-

Vorstellungen, Kontrastgedanken) ve "irade-karşıtı" çağrışımlar (*Gegenwillen*). İşte *Traumdeutung*'un çağrışımcılığım nöronlar-arası çağrışımcılıktan ziyade Taine'e ve ardıllarına bağlayan da budur. Fakat yalnızca bu ruh-içre çatışma dinamiği psikanaliz için verimlidir; bilinçaltı otomatizmlerin dereye sokulması gereksizdir ve tam da bu nedenle Freud bir süre sonra sistematik bir önbilinç kuramından vazgeçecektir. Sonuç olarak *Traumdeutung* tümüyle nörolojik bir modelleştirmeye olduğu kadar, felsefi-psikolojik modelleştirmeye de –nöronlara dayalı varsayımlara olduğu kadar Janet'nin bilinçaltına bir veda niteliğindedir.

Bu özet, yazının bağlamı için yeterli olacaktır. Zira buradaki tek amacım, Freud'un dil kavrayışının Lacan'ın "topolojisine" yaklaşan veya yaklaşmayan neler sunduğunu anlamaktır.

Öte yandan, bu açıdan bakıldığında birinci topografideki (Bw, Vb, Ub) ruhsal aygıtın Freud'u alıntılayacak olursak, bir "uzlaşı biçimlenmesi" olduğu açıktır. Örneğin, Freud'un ruhsal aygıtı düşünürken bir kurgu fikrini (optik aygıt) hangi ölçüde coşkuyla bağrına basacağını ve hangi ölçüde, aksine, uyku imgelemelerinin doğumunun beyin-içre reel bir modelini sunmayı, başka bir deyişle, *rüyanın* oluşumunun nörolojik bir kuramını yapmayı yeğleyeceğini söylemek de zordur. Öte yandan Freud'un tek yaptığı da, rüyanın yalnız ve yalnız ruhsallığın nevroz tedavilerinde görülen diğer halleriyle ilişkisi içindeki *anlam değerinin* nedenini keşfetmek olmuştur. Fakat elde ettiği sonuçlar ve niyetleri üzerine yorumları, onun *seelischer Apparat*'ı nasıl her zaman organizmanın içine yerleştirmek ve ona bir doğal bilim olarak genel psikoloji içinde evrimci biyoloji ufku itibariyle açıklayıcı bir rol yüklemek istediğini ortaya koyar. Tümüyle farklı bir şeyden hareket etmiş olsa da sonuçta ruhsal aygıtın organizma içinde, doğumundan itibaren kendisine ötekinin dayattığı dilin düzenine tabi oluşundan başka bir şey yansıtamayacağına vardığını, Freud da gayet iyi bilmektedir.

ciations «par contraste» (*konstrastierenden Vorstellungen, Kontrastgedanken*) et de «contre-volonté» (*Gegenwillen*). Voilà qui rattache l'associationnisme de la *Traumdeutung* bien plus à Taine et à sa postérité qu'à l'associationnisme neuronique. Seule cette dynamique du conflit intrapsychique était psychanalytiquement féconde ; l'inclusion des automatismes subconscients est inutile, et c'est la raison pour laquelle Freud renoncera ensuite à une théorie systématique du préconscient. En somme, la *Traumdeutung* dit adieu aussi bien à la modélisation proprement neurologique qu'à la modélisation philosophico-psychologique — autant aux hypothèses neuronales qu'au subconscient à la Janet.

Ce résumé suffira à mon propos. Mon but est uniquement de comprendre ce que Freud offre, dans sa conception du langage, qui s'approche ou pas de la «topologie» de Lacan.

Or, à cet égard, il est patent que l'appareil psychique de la première topique (Bw, Vb, Ub) est, pour paraphraser Freud, une «formation de compromis». Par exemple, il est difficile de savoir dans quelle mesure Freud embrasse de gaieté de cœur l'idée d'une fiction (l'appareil optique) pour penser l'appareil psychique, et dans quelle mesure, au contraire, il préférerait donner un modèle réel de la genèse intracérébrale de l'imagerie onirique, autrement dit, une théorie neurologique de la production *du rêve*. Il n'avait pourtant découvert que la cause de la *valeur significative* du rêve, en rapport, et seulement en rapport avec les autres états du psychisme pertinents pour la thérapie des névroses. Mais cette auto-interprétation par Freud de ses résultats et de ses intentions révèle combien il a toujours voulu localiser le *seelischer Apparat* à l'intérieur de l'organisme, et lui faire remplir un rôle explicatif pour la psychologie générale, en tant que science naturelle, dans l'horizon de la biologie évolutionniste. Qu'il ait en fait montré tout à fait autre chose, qui revient en somme à ceci, que l'appareil psychique ne peut que refléter dans l'organisme sa dépendance à l'ordre du langage imposé par autrui dès sa naissance, Freud le sait.

Ancak bunun üzerinde durmaz. Bu onun için daha genel kapsamlı (hatta fazlasıyla genel ve kuşkusuz prematüre)[49] bir zihin kuramının sonucudur.

Traumdeutung hakkındaki saptamalarımı ikinci topografinin şemasıyla bir karşılaştırma yaparak tamamlayacağım. Bu karşılaştırma, bence dikkatimizi, Freud'un ruhsallık karşısındaki 1900'deki tutumuyla, 1920 ve sonrasında, nevrozları "kolayca" tedavi etme ümidi azaldıkça, tarihin sarsıntılarının ve savaşın, kendisi gibi bir çok Avrupalı entelektüelin de insanlığın ilerlemesine olan güvenlerini kırdığı dönemdeki tutumu arasındaki farka odaklamalıdır.

İkinci topografi (Ben, Üstben, İd) ilkinin basit bir genişletmesi ya da yeniden tanımlanması değildir, ancak onu içerir. Onu kuramsal olmayan bir düzlemde eleştirmektedir, ve bana kalırsa, özetle bilinç ile bilinçdışının ruhsal aygıtın "basamakları" olmayıp, ruhsal süreçlerin özel "nitelikleri" olduklarını söyleyen bu eleştirinin geniş kapsamı kafamızı karıştırmamalıdır. Bu eleştirinin daha da ağır yönü, Darvin ilkeleri uyarınca organizmanın hayatta kalmaya yönelik "doğal" yazgısının da sorgulanıyor olmasıdır. Meşhur ölüm dürtüsü, *Entwurf*'ta altını çizmiş olduğum şeyi yeniden ön plana getirir, *seelischer Apparat*'ı yaşamdan çok maddenin içine yerleştirir. "Nöronların atalet ilkesi", olumsal ve ikincil bir yer bıraktığı Darvinci açıklama tarzının hakimiyetini daha o zamandan tehdit etmekteydi.

Fakat ölüm dürtüsünün asıl ikna ediciliği, Freud'un 31. derste ikinci topografiyi ortaya koyarken yaptığı çıkarımda değil midir? Zira Freud burada ruhsal aygıta, maruz kaldığı üç göreve aynı anda yetişmesinin *olanaksızlığı* bakımından yaklaşmaktadır: 1. Ne olursa olsun gerçeklik deneyimine yanıt vermek, 2. Üstbenin ahlaki ideallerini ve çoğu zaman kaba saba ve çelişik olan buyruklarını, suçluluk duygusu ve iç sıkıntısını en aza indirerek yerine getirmek, 3. Nihayet, durmak bilmeyen içsel dürtülerin zorlamalarına itaat etmek.

49 Bu genellik hevesinin eleştirisi Patricia Kitcher tarafından mükemmel biçimde yapılmıştır: Kitcher (1995).

Mais il ne le valorise pas. Cela restera pour lui la conséquence d'une théorie de l'esprit de portée plus générale (voire excessivement générale, et sans doute prématurée[41]).

Je conclurai ces remarques sur la *Traumdeutung* par une comparaison avec le schéma de la seconde topique. Cette comparaison, à mon avis, devrait attirer l'attention sur la différence d'*attitude* de Freud à l'égard du psychisme, en 1900, et en 1920 et au-delà, autrement dit, à mesure que les espoirs de guérir les névroses «facilement» s'amenuisaient, et que les convulsions historiques et la guerre minaient, chez lui comme chez tant d'autres intellectuels européens, la confiance dans le progrès et dans l'homme.

La seconde topique (Moi, Surmoi, Ça) n'est pas une simple extension ni non plus une redéfinition de la première, qu'elle inclut cependant en elle. Elle la critique sur un autre plan que théorique, et on ne devrait pas s'obnubiler, à mon avis, sur la grande portée de cette critique, qui se résume à dire que conscient et inconscient ne sont pas des «instances» de l'appareil psychique, mais des «qualités» particulières des processus psychiques. Plus grave est la remise en cause de la destination «naturelle» de l'organisme psychique à la survie, selon les principes darwiniens. La fameuse pulsion de mort fait revenir au premier plan ce que je pointais déjà dans l'*Entwurf*, l'idée d'une inscription du *seelischer Apparat* dans la matière plus que dans la vie. Le principe d'«inertie neuronique» inquiétait la suprématie de l'autre mode d'explication, darwinien — lui laissant une place contingente et subordonnée.

Mais la plus grande plausibilité de la pulsion de mort, n'est-elle pas celle qui se déduit de la façon dont Freud met en place la seconde topique, dans la 31ème *Leçon* ? Car Freud y approche l'appareil psychique par *l'impossibilité* de satisfaire simultanément aux trois tâches auxquelles il est soumis : 1. assurer coûte que coûte l'épreuve de réalité, 2. satisfaire aux idéaux moraux et aux impératifs souvent grotesques et contradictoires du surmoi, tout en minimisant la culpabilité et l'angoisse, 3. obéir enfin aux contraintes pulsionnelles internes qui ne cessent jamais.

41 La critique de cette ambition de généralité a été excellemment donnée par Patricia Kitcher : Kitcher (1995).

Burada Ben'i (artık iki değil)[50] "üç efendinin uşağı" olarak betimlemek bile çok hafif kalır. Böyle bir uşağın var olduğunu varsaymakla bile temel bir *ahlaki halüsinasyona* kapılmış olacağımızı düşünüyorum. Bu halüsinasyon, "biz varolduğumuza göre", Ben gibisinden bir şeyin de var olması gerektiği, dolayısıyla da, kabaca, nevrozlarımıza ve psikozlarımıza karşın, efendilerimize yaranmaya çalışmamız gerektiği düşüncesinin ifadesidir. Buna inanmak, "normal" bir Ben'in olduğu ve nevrozlular ile psikozluları ona doğru yaklaştırmaya çalışmanın sonu başından belli saçma bir uğraş olmadığı halüsinasyonuna da kapılmaktır. Gene de perspektifi bir tersine çevirin. Peki ya eğer ikinci topografinin *seelischer Apparat*'ı ilkinden *yönelim bakımından* gerçekten farklı ise? Ya eğer bilinç ile bilinçdışının nasıl *işlediklerini* değil de, niçin ne yaparsak yapalım hiçbir zaman *uyumlu işlemeyeceklerini* göstermeye yarıyorsa? Yani bu ikinci topografi, başından sonuna nevrozlu Ben'ler olabileceği, fakat nasıl olsa bunun nedeninin anlaşılıp iyileştirilebileceği düşüncesini taşıyan ilk topografinin zımni iyimserliğinin ve kuramcı yanılsamasının kökten bir eleştirisi ise?

Son dönem Freud'un, burada artık daha fazla sözünü etmeyeceğim ruhsal aygıtı, anlaşılmaya karşı kendine mahsus bir meydan okuma sergiler: bu epeyce tuhaf bir "makine"dir, zira *yalnızca doğru dürüst işlememek* üzere oradadır. Ancak bize işleme yönlerinin tümünü gösterdiği zaman tamamlanmakta ve paradokslu bir biçimde işlevsel olabilmektedir ki, bu yönlerde her seferinde yalnızca bozulmakla kalmayıp, aynı zamanda kendi kendini imha etmektedir! Ben/Üstben/İd biçimindeki üçlü bölümleme, ruhsal olarak var olmanın *iyileştirilemezliğini* ortaya sermektedir. İşte ölüm dürtüsünün basbayağı elle tutulur bir şey olması bundan ileri gelir. İkinci topografinin *seelischer Apparat*'ına ruhsallığın, ya da Ben'in kendisini sıkıntıya sokan zorlamalar karşısında başının çaresine bakmasına yardımcı olacak bir haritanın yeni "epistemolojik modeli" rolünü atfetme girişiminin de tam bir yanlış anlama olması gene bu yüzdendir.

50 Carlo Goldoni'nin 1753'te yazdığı İki Efendinin Uşağı adlı ünlü tiyatro oyununa gönderme yapılıyor. (-ç.n.)

Il serait fort léger de décrire ici le moi comme «Arlequin, serviteur de trois maîtres» (et non plus de deux). Je crois qu'on céderait, en supposant qu'un tel Arlequin existe, à une illusion ou peut-être même à une *hallucination morale* fondamentale. Cette hallucination, c'est l'idée qu'il doit bien exister quelque chose comme le moi, «vu que nous existons», et que donc nous devons, en gros, et malgré nos névroses et nos psychoses, réussir à satisfaire nos trois maîtres. Croire cela, c'est halluciner qu'il y a un moi «normal», et que ce n'est pas une tâche absurde, ni condamnée d'avance, que d'en rapprocher les névrosés et les psychotiques, autant que faire se peut. Inversez pourtant la perspective. Et si le *seelischer Apparat* de la seconde topique était vraiment différent *en intention* de celui de la première ? Et s'il n'était pas là pour montrer comment *fonctionne* l'inconscient par rapport au conscient, mais plutôt pourquoi ça *dysfonctionnera* toujours, quoi qu'on fasse ? Et s'il était, en somme, la critique la plus radicale de l'illusion théorisante et de l'optimisme implicite de la première topique, laquelle tient pour acquis d'un bout à l'autre que du moi, il y a : névrosé, certes, mais peu importe, puisqu'on peut comprendre pourquoi, et même le guérir.

L'appareil psychique du dernier Freud, dont je ne dirai pas davantage ici, présente un défi singulier à la compréhension : c'est une «machine» bien particulière, puisqu'elle n'existe *que pour dysfonctionner*. Elle n'est complète, et paradoxalement fonctionnelle, que si elle nous montre toutes les directions de fonctionnement dans lesquelles non seulement elle tombe en panne, mais s'autodétruit ! La tripartition Moi/Surmoi/Ça exhibe en conséquence *l'inguérissable* qu'il y a dans le fait d'exister psychiquement. Voilà en quoi la pulsion de mort est bien réelle, et voilà aussi pourquoi toute tentative de faire jouer au *seelischer Apparat* de la seconde topique le rôle d'un nouveau «modèle épistémologique» du psychisme ou d'une carte qui serve au moi, en pratique, à se débrouiller au milieu des contraintes qui l'accablent est un contresens absolu.

Zira başının çaresine bakmanın bir modeli yoktur, çünkü hiç kimse ve hiçbir şey (ruhsal olan) normal olarak işlememektedir. Yani yalnızca tek tek vakalar, tek tek insanlar vardır ve eğer ikinci topografinin getirdiği radikal zihniyet değişiminin sonuna kadar gidersek, bütün kuram biricik klinik vaka betimlemelerinin listesinden ibaret olacaktır.

İkinci topografinin bu okumasının tek ya da en iyi okuma olup olmadığı konusunda karar vermekten sakınacağım. Fakat burada, psikanalizde ruhsal bir aygıt icat etmenin hiçbir zaman ruhsal bakımdan yansız ve masum bir entelektüel etkinlik olmadığının altını çizmemi sağlıyor. Bu okumayı klinik verilerle karşılaştırmak da yeterli olmaz (ikinci topografide, bu veriler, özellikle de "terapiye olumsuz tepki", Freud'un yenilgileridir, ama kökensel mazoşizmde de bu böyledir). Psikanalizdeki ruhsal aygıt, kendisinin boşluklar içerdiğini ve nevrozlarla (ikinci topografide de psikozlarla) yüzleşmek için asla mükemmel ve ideal biçimde olamasa da gerekli olanlarla donanmakta olan psikanalistin formasyonunda basit bir basamaktan ibaret olduğunu göstermekten daha ileriye gitmelidir. Eğer ikinci topografiyle ilgili okumam kabul edilecek olursa, ruhsal olanaklarımız hakkındaki radikal düş kırıklıklarımızı, hatta ne olduğumuzun *gerçeğine* dokunabildiğimizin tek ve biricik göstergesi olarak *seelischer Apparat* terimiyle düşünmenin bizi içine batıracağı ümitsizliği teşhis etmeye kadar varılmalıdır. Dolayısıyla aslında ikinci topografideki aygıt, Freud'un ilk topografiyi yönlendiren tutumuna göre, psikanalizin sınırları bakımından çok daha tutarlı olan başka bir tutumu gözler önüne sermektedir. Oysa, elbette bu bakış açısı, iki topografiyi kuramsal ya da klinik olarak uyumlu kılmaya, hatta daha iyisi, onları daha kapsayıcı, daha güçlü, daha bilimsel bir model içinde aşmaya çalışacak yorumbilgisel bir yaklaşımın gözünden kaçacaktır. Benim bakış açım ise daha ziyade ruhsal aygıtların icadında asıl meselenin ne olduğunu göstermeye yönelik: bütün bakışların kaynağına yönelen bir bakışı ararken bizi ne tür bir öznel başkalaşım ve ne tür bir çaba beklemektedir?

Car il n'y a aucun moyen de se débrouiller, vu que personne ni rien (de psychique) ne fonctionne normalement. Il n'y a donc que du cas par cas, être humain par être humain, et toute la théorie, si l'on va au bout du radical changement d'esprit impulsé par la seconde topique, ne sera jamais qu'une liste de descriptions cliniques uniques.

Je me garderai bien de décider si cette lecture de la seconde topique est la seule, ou même la bonne. Elle me permet surtout de souligner qu'inventer un appareil psychique, en psychanalyse, n'est jamais une activité intellectuelle psychiquement neutre ni innocente. La confronter aux données cliniques ne suffit pas (dans la seconde topique, ces données sont les échecs de Freud, et surtout le mystère de la «réaction thérapeutique négative», mais aussi le masochisme originaire). Un appareil psychique, en psychanalyse, doit aller plus loin que montrer qu'il est lui-même lacunaire, et qu'il n'est qu'un simple moment dans la formation psychique du psychanalyste, s'équipant progressivement, jamais parfaitement ni idéalement, de ce qui est requis de lui pour qu'il se confronte aux névroses (et aux psychoses, dans la seconde topique). En effet, si l'on accepte ma lecture de la seconde topique, il faut aller jusqu'à identifier la désillusion radicale sur nos possibilités psychiques, voire le désespoir où nous plonge le fait de penser ainsi, en termes de *seelischer Apparat*, comme le seul et unique indice que nous avons touché le *réel* de ce que nous sommes. L'appareil de la seconde topique trahit donc une attitude de Freud infiniment plus conséquente à l'égard des limites de la psychanalyse que celle qui guidait la première. Or ce point de vue échappe à l'évidence à une approche herméneutique qui tenterait de rendre théoriquement ou cliniquement compatibles les deux topiques, ou mieux, de les dépasser avec un modèle plus intégratif, plus puissant, ou plus scientifique. Il montre plutôt ce qui est en cause dans l'invention d'appareils psychiques : quel genre de mutation subjective et d'effort nous attend dans la quête d'un regard plus lucide vers la source de tout regard.

IV... ve nihayet Lacan

Freud'un ruhsal aygıtı ile Lacan'ın geliştirdiği ruhsal aygıtı R şemasını kullanarak paralel okuyabileceğimizi düşünüyorum. Onları karşılaştırırken, Freud'un ardıllarına bırakmış olduğu oyunun hatırı sayılır boyutlarını anlıyoruz ve aynı zamanda bu oyunun psikanalitik kalabilmek için –yanıtlar düzeyinde değilse bile, hiç değilse sorular düzeyinde- ne tür kurallara uymak zorunda kaldığını da fark ediyoruz.

Zira Lacan'ndaki "öznenin topolojisinin" temel şeması olan R şeması, Freud'un 112. mektubundaki aygıtın son derece karmaşıklaştırılmış ve incelmiş bir kuramsal ve topolojik yeniden-yazımı olarak okunabilir. Bu mütekabiliyete varmak için, bir anlamda izlenmesi gereken yolun Vappereau'nun ayrıntılandırmış olduğu aşamaları şunlardır:[51]

1. Freud asıl olanın, bellekte birbiri ardı sıra yapılan kayıtların "içinde" değil, onların "arasında" olduğunu defalarca yineler. Dolayısıyla 112. mektubun şemasındaki W, Bw, vb. arasındaki *ilişkileri* ifade eden çizgileri, bu *terimlerle* sorunsuzca değiştirebiliriz. Lacan'ın ilk şemaları da bir nüve halinde bu düşünceyi taşımaktaydılar: L şeması, ki ona geri döneceğiz, A'dan (yani büyük Öteki'nden) çıkıp S'ye (yani özneye) geri dönen bir ilişkiye, bir oka "bilinçdışı" ibaresini yerleştiriyordu.[52] Vappereau'nun yaptığı ise, bu ikameyi L şemasındaki bütün diğer ilişkilere genelleştirmekten ibarettir.

2. Dolayısıyla, basamak olarak belirlenmesi gereken yeni uzamlar ortaya çıkarılmaktadır: ( ). Ayrıca üç bellek ve dört boş aralık ortaya çıkmıştır. Bunların, aygıtın işleyişine yeni basamaklar eklemek üzere yer boşaltmak gibi bir avantajları olacaktır. Lacan'ın bu durumdan nasıl istifade edeceği tahmin edilebilir: bu yolla ilk topografi ve ikinci topografi arasında bir sentez yapmak: ilkine →'lar, ikincisine ( )'ler karşılık gelmektedir.

51 *Vappereau (1988 : vii-ix, 18).*

52 *Lacan (1966: 53). Bu saptamayı Marc Darmon'a borçluyum.*

IV... et enfin Lacan

Il est alors possible, je pense, de mettre en parallèle l'appareil psychique freudien et celui élaboré par Lacan, sous la forme du schéma R. En effet, en les comparant, on prend la mesure du jeu considérable laissé par Freud à ses successeurs, et en même temps, on voit à quel genre de règle doit obéir ce jeu pour rester psychanalytique — sinon au niveau des réponses, du moins au niveau du questionnement.

Car le schéma fondamental de la «topologie du sujet» de Lacan, le schéma R, est en fait lisible comme une réécriture topologique et théorique sophistiquée de l'appareil de la lettre 112. Pour arriver à cette congruence, voici en quelque sorte, la marche à suivre, telle que Vappereau en détaille les étapes[42].

1. Freud répète que l'essentiel ne se passe pas «dans», mais «entre» les inscriptions successives de la mémoire. On peut donc remplacer sans dommage dans le schéma de la lettre 112 les traits indiquant les *relations* entre les instances W, Bw, etc. par ces mêmes *termes*. Les premiers schémas de Lacan portaient en germe une telle idée : Le schéma L, en effet, sur lequel je vais revenir, attachait une étiquette «inconscient» à une relation, une flèche, partant de A (le grand Autre) et revenant vers S (le sujet) [43]. Vappereau n'a fait que généraliser cette substitution à toutes les autres relations du schéma L.

2. Du coup, on dégage ainsi de nouveaux espaces à instancier : ( ). Il y a ainsi trois mémoires et quatre intervalles vides. Ces derniers ont l'avantage de dégager la place pour intégrer de nouvelles instances psychiques au fonctionnement de l'appareil. On devine le parti que Lacan va en tirer : opérer par ce biais une synthèse entre la première et la seconde topique : à la première les →, pour la seconde les ( ).

42 *Vappereau (1988 : vii-ix, 18).*

43 *Lacan (1966 : 53). Je dois cette remarque à Marc Darmon.*

3. Nihayet şemayı vektörleştirebilir, ve asıl önemlisi de, onu kendi üzerine kıvırabiliriz.

Böylece de şu sonucu elde ederiz:

W Wz Ub Vb Bw
→ () → () → () → () →

Ayrıca, anımsatmak isterim ki Freud, "ikincil" bilincin, başka bir deyişle, şunu ya da bunu "kendi kendimize söylediğimiz" zaman sahip olduğumuz türden bilincin sözcük tasarımlarını sanrılı bir tarzda algıladığını varsayar görünmektedir. Dolayısıyla, Bw W'yla bağlantı halinde olmadığı takdirde, Bw'da bir bilincin gelişmesi mümkün olmayacaktır.

Fakat Lacan, (Freud'un yalnızca ima ettiği) bu kendi-üzerine kıvrılmaya kendi kuramı içinde kurucu bir önem, hatta arşitektonik bir değer vermiştir. Bunun da dolaysız sonucu şudur: deneyimlediğimiz "gerçeklik alanı" [champ de la réalité] (algıyla bilinç arasındaki yani), algı imlerini derinden farklı, hiç kuşkusuz doğal-olmayan bir kayıt alanında, yani dilde işletmeye başlayan *sözcük temsilleri tarafından tümüyle alaşağı edilmiş* durumdadır. Şöyle de diyebiliriz, eğer bizimle hiç konuşulmamış olsaydı, gerçekliğin kendisi de, algılarımızı belleğimizde angramlama tarzımız da çok farklı olacaklardı. Yani eğer kişiler-arası dolaşıma girmemiş, *Nebenmensch*'e (anne) yönelen ilk medetsizlik yakarışıyla başlayan, talep edilen nesnenin (meme) simgesel verilişiyle süren ve önce aşkı, sonra arzuyu ve en sonunda da tanınma arzusunu doğuran ilksel anlam ağına dahil olmamış olsaydık, algılarımızın bazılarına (nesne ya da sözcük algısı olabilir) bu kadar duygu yatırımı yapılmamış olacak, dolayısıyla da bu derece "anlamlı" olamayacaklardı. İşte Lacan'a göre, memenin görüntüsüyle annenin sesini, memeyi emmekle açlığın giderilmesini çağrışımsal olarak bağlantılandırmayla; gene tıpatıp aynı sahneyi,

3. On peut enfin vectoriser ce schéma, et surtout, boucler le circuit sur lui-même.

On arrive alors au résultat suivant :

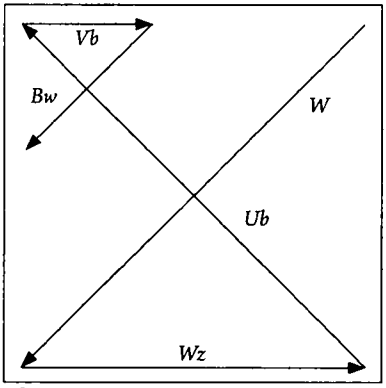
W Wz Ub Vb Bw
→ () → () → () → () →

En effet, je le rappelle, Freud paraît supposer qu'il faut des neurones de perception pour que la conscience «secondaire», autrement dit ce genre de conscience qu'on a quand on «se dit» qu'on pense ceci ou cela, perçoive sur un mode hallucinatoire les représentations de mots. Il n'y a donc de conscience développée en Bw que si Bw est à son tour connecté à W.

Or Lacan aurait donné à ce bouclage (juste suggéré par Freud) une portée constitutive, et même une valeur architectonique pour sa théorie. Il a en effet une conséquence immédiate : le «champ de la réalité» dont nous faisons l'épreuve (entre perception et conscience, donc) est complètement *subverti par les représentations de mots*, qui ne cessent de faire fonctionner les signes de perception dans un registre profondément différent, à coup sûr non-naturel, celui du langage. En quelque sorte, si on ne nous avait jamais parlé, c'est la réalité même et la façon dont nous engrammons nos perceptions dans la mémoire qui seraient toutes différentes. Certaines de nos perceptions (d'objets ou de mots) ne seraient pas en effet à ce point investies d'affect ni donc «signifiantes», si elles n'étaient pas pour ainsi dire emportées dans le circuit interpersonnel et donc dans le réseau de signification primitif qui part de l'appel de détresse lancé au *Nebenmensch* (la mère), qui passe par le don symbolique de l'objet demandé (le sein) qui fait naître l'amour, puis le désir, et enfin le désir de reconnaissance. Voilà la différence qu'il y a, selon Lacan, entre associer la vision du sein et la voix de la mère, puis la tétée du sein et l'apaisement de la faim, d'une part, et, d'autre part, vivre exactement la même scène,

yani medetsizlik ve açlık yakarışının anne tarafından bir talep olarak algılandığı ve bebeğe henüz attığı çığlıktan fazla bir kelimesi olmasa bile "konuşan" bir kişi gibi davranıldığı sahneyi bu defa üzerine fazladan bir ruhsal katman koyarak yaşamak arasındaki fark da buradadır. Dolayısıyla, memenin sunulması, bebeğe yanıt mahiyetinde hitap eden, ona yalnızca gereksinimini gideren nesneyi değil, sevildiğinin kanıtını da veren duyguyla yüklü bir bağıştır. Bebeğin basitleştirilmiş gerçekliğinin duyumsal ve duygusal sevk ve idaresini koşullandıran, Freud'un tabiriyle "simültane" çağrışımlar da bu nedenle, temel olarak işbirliği içeren meme verme ve meme emme eyleminin *taraflarını* kuran dilsel bir ağla ("simgesel", demektedir Lacan) *eşlenmektedir*. Aynı sahnenin ilk versiyonunda ise, elimizde yalnızca bazı öne çıkmış imgeler ve kör gereksinimler vardı, bunların talihli karşılaşmaları ise daha ziyade organizmaların yaşamlarını sürdürebilmek için karşılıklı birbirlerine uyum sağlamalarından kaynaklanıyordu.

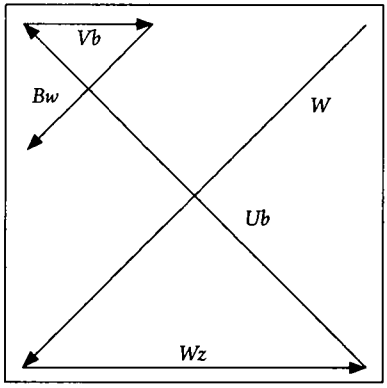
Fakat Lacan'ın burada söylemek istediği şeyi (Wz'lerin sözcük temsilleriyle eşlenerek alaşağı edilmiş olduklarını) gerektiği gibi gözümüzün önüne getirdiğimizde, bunun niçin Freud'unkinden farklı bir ruhsal aygıt ortaya çıkaracağı pek anlaşılmıyor. Lacan, ki onun ruhsal aygıtını Freud'unkinden asıl özerkleştiren kati hareket de budur, aşağıdaki diyagramın oklarını bir Mobius şeridinin yüzeyine yerleşecek biçimde kıvırır.



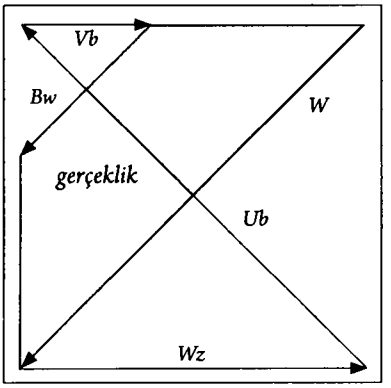
Bu da, şu Lacancı ön-şemaya varmaktadır:

mais en lui superposant une couche psychique de plus, celle où le cri de détresse et de faim est entendu comme une demande par la mère, et où le nourrisson est traité en interlocuteur qui «parle», même s'il n'a pas plus de «mots» que le cri qu'il pousse. Du coup, la présentation du sein est un don chargé d'affect qui s'adresse en réponse au nourrisson, en lui procurant non seulement l'objet qui apaise son besoin, mais la preuve qu'il est aimé. Les associations «simultanées», comme disait Freud, qui conditionnent le traitement sensoriel et affectif de la réalité simplifiée du nourrisson, sont donc *doublées* par un réseau langagier («symbolique», dit Lacan) qui institue des *partenaires* de l'action fondamentalement coopérative de donner le sein et de téter. Dans la première version de la même scène, nous n'avions que des images saillantes et des besoins aveugles, dont l'heureuse rencontre résultait plutôt d'une adaptation réciproque des organismes à leur survie.

Mais si on se représente assez aisément ce que veut dire ici Lacan (en quoi les Wz sont subvertis et doublés par les représentations de mots), on ne voit toujours pas pourquoi cela devrait donner lieu à un appareil psychique différent de celui de Freud. Lacan, et c'est là le geste décisif qui autonomise son appareil psychique, boucle alors les flèches du diagramme ci-dessous en sorte qu'elles épousent le bord d'une bande de Möbius :

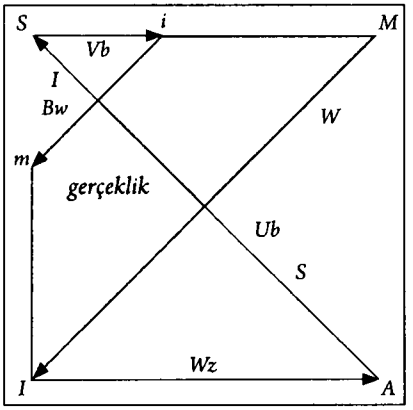


Ce qui aboutit au proto-schéma lacanien suivant:

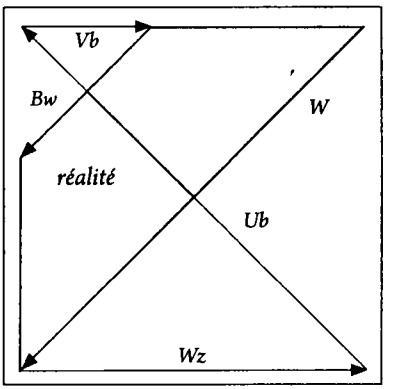


Burada biraz çaba gösterip, Bw doğru parçasının serbest ucunun kâğıdın *arkasında* W doğru parçasının serbest ucuyla buluştuğunu gözümüzün önüne getirmemiz gerekiyor. Görüldüğü gibi "gerçeklik alanı" (koyu alan) bir yanda Bw ile, diğer yanda ise W ile sınırlıdır.

Bu çizimin başka bir şeyi daha görünür kılma avantajı vardır: iki üçgen arasında bir simetri ilişkisi olduğunu (biri küçük, yukarıda, solda, diğeri büyük olan, altta, sağda), bu vesileyle de, Wz ile Vb arasındaki karşılıklılığı göstermektedir. Lacan'm gözünde, bu simetri öznenin Ben'ini, onu karakterize eden tüm yansıtmalı [projectif] imgelemi, gerek uzamla (I), gerekse Ötekinin (*Nebenmensch*'in) sözünden [parole] doğan ve aynı zamanda insanın temel nesnesi olan simgeselin (S) uzamıyla karşı karşıya koymaktadır. Böylelikle de bakın nereye varırız:

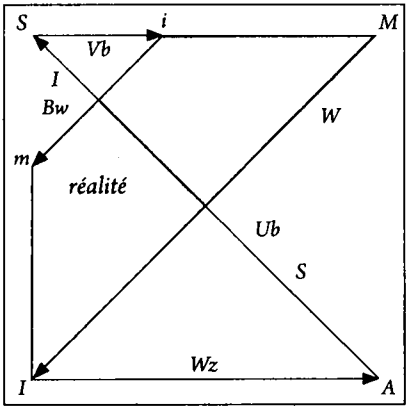


İki üçgenin, Lacan'ın seçtiği, görselleştirilmesi güç ve hayli tuhaf olan yüzeyde (ki bu



Il faut en effet faire un effort, et imaginer que l'extrémité libre du segment Bw rejoint *derrière* la feuille de papier l'extrémité libre du segment W. Comme on voit, le «champ de la réalité» (la zone hachurée), est borné d'un côté par Bw, et de l'autre par W.

Ce dessin a l'avantage de faire apparaître autre chose : un rapport de symétrie entre deux triangles (un petit en haut à gauche, et un grand en bas à droite), et par ce biais, la correspondance qui s'ensuit entre Wz et Vb. Aux yeux de Lacan, cette symétrie met en vis-à-vis le moi du sujet, et tout l'imaginaire projectif qui le caractérise, soit l'espace I, et l'espace S du symbolique, celui qui naît de la parole de l'Autre (le *Nebenmensch*) qui est en même temps l'objet primordial de l'être humain. Voilà ce à quoi on parvient :



Si les deux triangles se recouvrent, sur la surface étrange et si difficile à visualiser que

"yansıtmalı" düzlemdir) birbirlerine karşılık gelmeleri, ilksel Ben'in (m) S öznesi olarak çağırılabilmesi için Ötekinin söyleminden, yani A noktasından hareket etmek gerektiğini göstermeye yarar. Buna göre M annesi bebeğin ilk nesnesidir, bu nedenle de onun ilk yansıtmalarının kendisine doğru çağrıldığı noktadır. Diyelim ki, bebek kendisini "onun memesinde" kendi ideal nesnesi (i) olarak görmektedir. Fakat annenin konuşuyor olması çocuğu aynı anda başka bir boyuta daha sokar. Lacan'ın simgesel olarak adlandırdığı bu boyut, ideal olanın figürtipinin çocuk ile annenin tabi oldukları kültür tarafından *a priori* belirlenmişliğini ifade eder. Batı kültüründe, Ötekinin söyleminin ortaya çıkardığı I'deki bu ideal figürü babasıl [paternel] özellikler taşır. Fakat Lacan'a göre çocuk bunu ancak annesinden öğrenebilir. Evet, kendisini kendi ideal nesnesi (i) olarak "onun memesinde" görmektedir, fakat annesinin ondan olmasını istediği ideal olabilmek için, bakışlarıyla, tabiri caizse, onun hasetle baktığı şeyi izler ve fallus'la, başka bir deyişle babayı anne için çekici kılan o nesneyle karşılaşır. Elbette, bunun *karşılığında* gelişen özdeşim, ona bağlı bütün Oidipusçu kıskançlıklarla birlikte, tam da φ'ye [phallus'a] özdeşimdir.[53]

Bu yeniden-kurduğum haliyle, önümüzde R şemasının[54] neredeyse tümü duruyor. Tamamlanabilmesi için ona İmgesel, Gerçek ve Simgesel ayrımına dayanan, Freud'da bulamayacağımız, Lacan'a özgü bazı terimler eklemek gerekmektedir. Zira, Lacan'a göre, algı duyu organlarının Ben'e masum bir verisi değildir. Dış dünyanın şeyleri üzerine *kendi imgelem biçimimizin yansıtılmasını* içermeyen tek bir algımız bile yoktur. Örneğin şeyleri, ya da hiç değilse üzerine duygusal yatırımımız olanlarını, onlara *kendi imgemizce* bir "ten", bir "iç", hatta belki bir "ruh" atfetmeden algılayamayız. Freud'da da bu türden bir yansıtmalılık vardır, ama insanlar

Lacan a choisi (c'est un plan «projectif»), c'est pour signifier que c'est à partir du discours de l'Autre, donc du point A, que le moi primaire m est interpellé comme sujet S. Ainsi, la mère M est le premier objet du nourrisson, et par conséquent elle est le point d'appel de ses premières projections. Disons qu'il se voit «en son sein» comme son objet idéal i. Mais le fait qu'elle parle introduit d'emblée l'enfant à une autre dimension. Cette dimension, symbolique, comme dit Lacan, signifie que la figure-type de l'idéal est prescrite *a priori* par la culture à laquelle l'enfant et sa mère sont tous les deux soumis. Dans la culture occidentale, cette figure de l'idéal, en I, promue par le discours de l'Autre, a des traits paternels. Mais cela, l'enfant, conjecture Lacan, ne peut le savoir que par sa mère. Certes, il se voit «en son sein» comme son objet idéal i, mais pour être l'idéal que sa mère lui demande d'être, il suit du regard, si j'ose dire, ce vers quoi elle lorgne, et il rencontre le phallus, autrement dit, cet objet qui rend le père désirable à la mère. Il suit que l'identification qu'il reçoit *en retour*, avec toute la jalousie œdipienne associée, c'est justement l'identification à φ[44].

Tel que je le reconstruis, nous avons donc sous les yeux presque tout le schéma R[45]. Pour le compléter, il faut lui ajouter des traits spécifiquement lacaniens, qu'on ne trouverait pas chez Freud, et qui procèdent de la distinction de l'imaginaire, du réel et du symbolique. En effet, pour Lacan, la perception n'est pas un donné innocent des organes des sens au moi. Nous ne percevons rien qui ne soit d'une manière ou d'une autre une *projection de notre forme imaginaire* sur les choses du monde extérieur. Nous ne pouvons pas, par exemple, ne percevoir les choses, en tout cas celles que nous investissons affectivement, sans leur attribuer une «peau», un «inté-

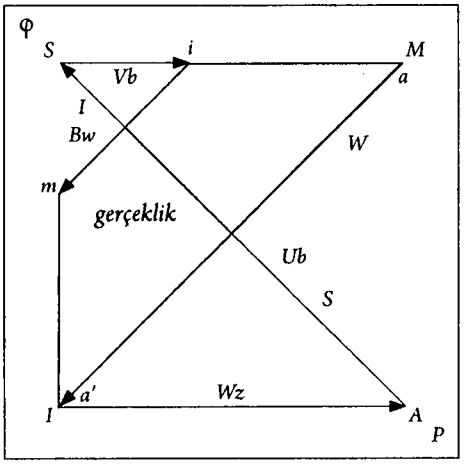
53 Lacan Melanie Klein'ı genelde pek az anarsa da, burada Klein'ın, çocuğun fallus'u keşfederken, onu "annede" olan bazı ayrıcalıklı nesnelerden biri olarak keşfettiği yönündeki tezine yakın görünmektedir.

54 Lacan (1966: 553).

44 Même si Lacan invoque peu Melanie Klein, il semble ici proche de la thèse kleinienne de la découverte du phallus par l'enfant comme un des objets privilégiés qui sont « dans » la mère.

45 Lacan (1966: 553).

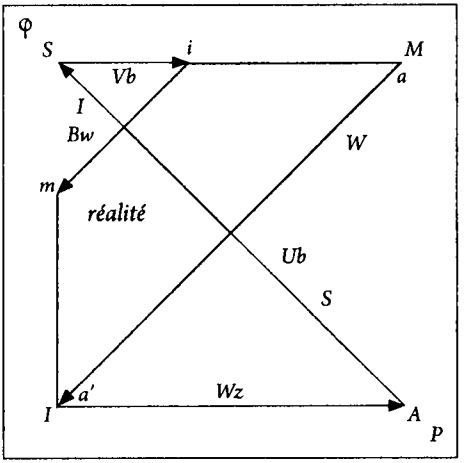
arası ilişkilerde kendini açmaktadır: hangi "şeyin" *Nebenmensch* olduğunu bize kavratan yüklemler bizim kendi bedenimizde kendilerini gösterirler.[55] Lacan'ın adlandırmayı yeğleyeceği şekliyle algıdaki bu aynasallığı, ya da her şeyde kendi kendimizi yansıttığımız tümel "aynalı" algıyı Lacan a/a' biçiminde yazar: bu algı taralı R alanına, yani bizim yansılarımızla doldurduğu "gerçeklik alanına", fakat aynı zamanda M ve I arasındaki, yani ilk yanıbaşımızdaki-insanlar (*Nebenmenschen*) olan baba ve anne arasındaki ilişkiye de hakimdir. Dolayısıyla onların ideal nesnesi olmak ve aynı zamanda da onlarla özdeşleşmek, Lacan'a göre kendisini ayrıcalıklı bir biçimde dayatmaktadır.



Buradan da, Freud için çok önemli olan, Darvinci uyum yasalarının ereklerine yönelik, özellikle de güçlü bir bilişsel içerik taşıyan gerçeklik deneyimi mefhumunun, Lacan tarafından tümüyle duygusal amaçlara indirgenmiş olduğu sonucu çıkmaktadır. Lacan'a göre öncelikli olarak elde etmeye çalıştığımız bilgi değildir. Tanınmadır. Freud da kuşkusuz buna itiraz etmezdi. Fakat Lacan burada Freud'un ilk topografisini ikincisi altında "ezmektedir". Burada artık her şeye hükmeden Üstben ve ideal'dir. İki topografinin Vappereau'nun yaptığı biçimde iç içe geçirilmesi, doğru olduğu kabul edilse bile, bu iki topografinin son derece farklı olan *ruhlarının* kavramsal koordinasyonu sorununu olduğu gibi bırakır.

55 *Freud (1986/2006: 639).*

rieur», une «âme» peut-être, *à notre image*. Chez Freud, une telle projectivité existe aussi, mais elle se déploie entre êtres humains : les prédicats qui nous font comprendre quelle «chose» est le *Nebenmensch* s'annoncent en effet à partir de notre propre corps[46]. Cette spécularité, comme la nomme plutôt Lacan, ou cette perception universelle «en miroir» de nous-mêmes en toutes choses, Lacan la note a/a' : elle commande l'espace hachuré R, le «champ de la réalité», qu'elle peuple de nos reflets, mais aussi la relation entre M et I, les premiers êtres-humains-proches (*Nebenmenschen*), le père et la mère. Etre leur objet idéal et, à la fois, s'identifier à eux s'impose donc, pour Lacan, de façon privilégiée.



Il en découle que la notion si importante pour Freud d'épreuve de réalité, qui a des fins adaptatives darwinienne et qui, surtout, a une forte teneur cognitive, est complètement réduite par Lacan à des enjeux affectifs. Ce qu'on cherche à obtenir en priorité, pour Lacan, ce n'est pas la connaissance. C'est la reconnaissance. Freud, assurément, ne le démentirait pas. Mais on voit que Lacan «écrase» la première topique freudienne sous la seconde. Le surmoi et l'idéal dominent tout. L'intégration des deux topiques à la Vappereau, même si on la suppose correcte, laisse entier le problème de la coordination conceptuelle des *esprits* de ces deux topiques, qui sont bien différents.

46 *Freud (1986/2006 : 639).*

Bu da beni burada ele alacağım ikinci noktaya getiriyor. Lacan'ın ruhsal aygıtının tutarlılığı, artık çevreye uyum sağlamaya çalışan bireysel bir organizmanın tutarlılığı olmayıp, dilin ve kültürün varsayılan tutarlılığından ileri gelen bir tutarlılık olduğuna göre, Ötekinin söyleminin, yani A'nın ötesinde, her şeyin birbiriyle doğru biçimde bağlandığının, dolayısıyla Oidipusçu özdeşimlerin isabetli olabileceklerinin bir teminatı olması gerekir. Bu Lacan'ın Babanın-Adı dediği şeydir, P: dilde öznenin olanaklılığına yer açan, ya da ona münhal bir boşluk bırakan "yoksunluk". Lacan genişletilmiş bir Darvinciliğe (Freud'da bu kültürü doğanın bir çeşit uzantısı olarak görmeye kadar varır) dayanmadığına ve aksine, dilden, kültürden ve simgelerden hareket ettiğine göre, insanların *bireyleşmesini* düşünürken, onların bireysel hayatta kalma çabalarından ve üremelerinden başka temeller bulması gerekmektedir. Gerçek anlamda bir *özel ismi olabilmek* ve *ben diyebilmek*, başka bir deyişle konuşan Ötekinin, küçük insan öznesini bu iki temel konumu onun için olanaksız kılacak derecede boğazına kadar "doyurmamış" [saturation] olması, işte (çok az sözcükle) Lacan'ın hedeflediği budur.

112. mektuptaki aygıta ait aksiyomları her türlü biyolojik ve Darvinci yorumu dışarıda bırakarak radikalleştiren bu denli karmaşık bir yapı karşısında, ilk akla gelen artık geriye dönüşün olanaksız olduğudur. Lacan'la birlikte, *psychischer Apparat* da yalıtık bireyin beyninden artık kati suretle çıkarılmıştır. Fakat bundan fazla olarak, doğadan da çıkarılmıştır. Zira 112. mektuptaki şemanın kendi üzerine kıvrılması ve algı imlerinin (Wz) tabiri caizse sözcük temsillerine karışmasıyla, insan *doğasını yitirmiştir*. Konuşmak, diye vurgular sık sık Lacan, çevremizle ya da *Umwelt*'imizle hayvanlarda gözlemlediğimiz karşılıklı-uyum ilişkisini yitirmektir. Artık yapaylığın içine girmek ve bir daha oradan çıkamamaktır. Dil ve kültür (kolektif simge ve temsiller) bundan böyle kendi bedenimiz, duyumlarımız, yaşantılarımız ile bizim aramıza girerler.

Ce qui me conduit à mon second point. En effet, puisque la cohérence de l'appareil psychique de Lacan n'est plus celle d'un organisme individuel cherchant à s'adapter, mais une cohérence qui lui vient de la cohérence supposée du langage et de la culture, il faut au-delà du discours de l'Autre, donc de A, une garantie que tout se noue correctement, et que les identifications œdipiennes pourront tomber juste. C'est ce que Lacan appelle le Nom-du-Père, P : un «manque» dans le langage qui fait une place à la possibilité du sujet, ou qui laisse un vide à sa disposition. Si, en effet, Lacan ne s'appuie plus sur un darwinisme élargi (qui va, chez Freud, jusqu'à faire de la culture une sorte d'extension de la nature), si, au contraire, Lacan part du langage, de la culture et des symboles, il lui faut se donner de quoi penser *l'individuation* des êtres humains sur d'autre base que celle de leur survie individuelle et de leur reproduction. Qu'on puisse réellement avoir un *nom propre* et *dire je*, autrement dit, que l'Autre qui parle ne «sature» pas le petit sujet humain au point qu'il lui rende impossible ces deux positions fondamentales, voilà (en très peu de mots) ce que vise Lacan.

Devant une construction aussi complexe, qui radicalise les axiomes de l'appareil de la lettre 112, mais en excluant complètement toute interprétation biologique et darwinienne, on se dit tout d'abord qu'aucun retour en arrière n'est possible. Avec Lacan, le *psychischer Apparat* est aussi définitivement sorti du cerveau de l'individu isolé. Mais, en plus, il est sorti de la nature. Car la mise en boucle du schéma de la lettre 112, et la contamination, si j'ose dire, des signes de perception (Wz) par les représentations de mots, aboutissent à *dénaturer* l'être humain. Parler, souligne souvent Lacan, c'est perdre avec notre environnement, ou notre *Umwelt*, le rapport de co-adaptation qu'on observe chez les animaux. C'est entrer dans l'artifice, et ne plus pouvoir en sortir. Le langage et la culture (symboles et représentations collectives) s'interposent désormais entre notre propre corps, nos sensations, nos vécus, et nous-mêmes.

Arzu ederken hedeflediğimiz nesne de, bizde "kendilerini söyleyen" ve ötekinin karşısında ifadesini bulan yönelimlerin amaçları da bir daha asla ham yaşamsal gereksinimler gibi olmayacaklardır.

Dolayısıyla, Lacan'da bir aygıt varsa, en incelmiş, yani en sapkın arzuların "makineleşmeleri" diyebileceğim şeyi anlamaya yaramalıdır. Freud'un vakalarını, örneğin Dora'nınkini yeniden okurken, elinde R şeması üzerinde dramın çeşitli kişileri bulunan Lacan, kimlerin kimleri idealleştirerek onlarla özdeşleştiklerini, diğerlerinin kimlerle karıştırıldıklarını ve R şemasının bir zirvesinden diğerine, sözcüğün ilk anlamıyla dansı asıl idare edenin cinsel arzu olduğunu göstermek istemektedir.[56] Tarafların konuşmamaları, kötü niyetleri, narsisizmleri nevroz üretmek için işbirliği yapmaktadırlar. Fakat bu nevroz her zaman başka nevrozlarla eşgüdümlüdür, babanın, metresin, onun kocasının nevrozlarıyla. Gene Lacan'la, olanaklar yelpazesinin diğer ucuna ulaşırız: ruhsal aygıt nevrozlunun *içinde* değil, onunla *birlikte* nevrozlu ya da sapkın olan herkesle *arasındadır*. Burada artık yakalanmaya çalışılan salt ilişkilerdir. Bu ilişkiler üstelik, R şeması üzerinde de gördüğümüz gibi, artık özneler arasındaki ilişkiler değil, özneler, nesneler, idealler ve simgeler arasındaki ilişkilerdir.

Seelischer Apparat'm nörolojik çerçeveden çıkarılışının son aşamasına geldik.

Kendi aygıtıyla Freud'un iki topografisi arasındaki uçurum o denli büyüktür ki, Lacan'ın bu noktada hâlâ psikanalist olup olmadığını sormak meşru hale gelmektedir. Freudcu olmadığı ise kesindir. Fakat aynı zamanda, Freud'un açıkça sözünü etmiş olduğu yönergeleri ve çıkmazları izlemekten başka bir şey de yapmamaktadır. Bununla birlikte temkinli olmak gerekir.

56 *Dora vakasının basitleştirilmiş bir R şeması üzerinde yapılan son derece edebi yeniden-yazımları için bkz. Lacan (1981) ve (1998).*

L'objet que nous visons en désirant, le but des intentions qui «se disent» en nous et s'énoncent devant autrui, ne sera plus jamais celui du besoin vital brut.

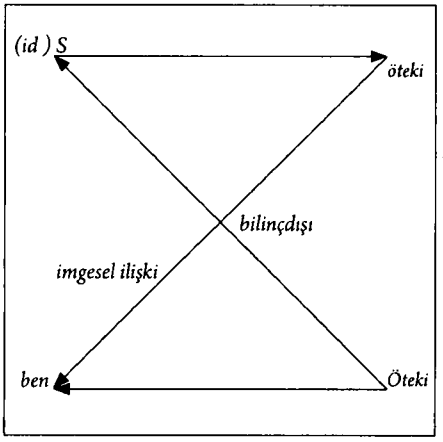
Si appareil il y a donc, chez Lacan, il doit permettre de comprendre ce que j'appellerai les «machinations» du désir le plus raffiné, et donc le plus pervers. Quand il relit des cas de Freud, comme celui de Dora, et qu'il dispose sur le schéma R les différents protagonistes du drame, Lacan veut montrer à qui les uns s'identifient en les idéalisant, avec qui les autres sont confondus, et que ce qui circule d'un sommet à l'autre du schéma R, c'est le désir sexuel, qui, littéralement, mène la danse[47]. Les carences de la parole des uns et des autres, leur mauvaise foi, leur narcissisme, conspirent pour produire la névrose. Mais elle est toujours coordonnée à d'autres névroses, du père, de la maîtresse ou du mari de celle-ci. Ainsi, avec Lacan, on touche l'autre extrême du spectre des possibles : l'appareil psychique n'est plus *dans* le névrosé, mais *entre* lui et tous ceux qui sont névrosés, ou pervers, *avec* lui. Ce sont désormais de pures relations qu'on tente de saisir. Ces relations, en plus, on l'a vu sur le schéma R, ne sont pas des relations entre des sujets, mais entre sujets, objets, idéaux et symboles.

Nous avons atteint le stade terminal de la dé-neurologisation du *seelische Apparat*.

En ce point, il est légitime de se demander si Lacan est encore psychanalyste, tant l'écart entre son appareil psychique et les intentions déclarées des deux topiques est énorme. Freudien, il ne l'est sûrement pas. Mais en même temps, il ne fait que suivre des indications et des impasses explicitement mentionnées par Freud. Il convient cependant de rester prudent.

47 *Voir les réécritures éloquentes du cas Dora sur un schéma R simplifié in Lacan (1981) et (1998).*

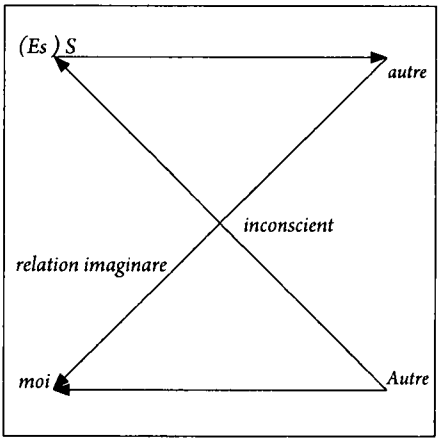
Lacan'ın şemasını her türlü sinirbilimsel yeniden-okumayı olanaksız kılacak ya da nörolojiyle kurulabilecek her türlü bağı (Freud'unkini veya bizimkini) sallantıda gösterecek bir yöne itme dürtüsü çok güçlüdür. Olanaksız kılmak, örneğin şunu söylemek anlamına gelebilir, ki ben bu açıklamayı Lacancı çevrelerde şu ya da bu biçimde sıkça işitmişimdir: insan beyni dil için yapılmış değildir, dil onu doğaya-karşı bir tarzda işletmektedir ve insan tam da bu anlamda, Rousseau'nun formülü uyarınca, "doğasını yitirmiş bir hayvandır". Bireyin beyninin, hiç değilse varsayımsal düzeyde, ötekiyle girişilen bu temel aygıt-oluşturmaya neler sunduğunu hiç umursamayan, *her şeyi Öteki kökenli düşünmeye* varan bir eğilim söz konusu. Bu eğilim, Vappereau'da 112. mektubun şemasının R şeması üzerine katlanmasına dayanır, ya da hiç değilse Lacan'ın R şemasının atası olan L şeması[57] üzerinden geçildiği takdirde. İşte L şeması ve onu karakterize eden vektörler:



Ancak ve ancak, R şemasının L şemasının özelliklerini miras alması gerektiğini düşünüyorsak, o zaman *I → A okunu A → I okuna çevirmemiz gerekir*, L şemasındaki Öteki → ben [Autre → moi] okunun yönüne uygun olarak. Freud'un 112. mektuptaki şemasının kuruluşunun kronolojik yönünün bu biçimde tersine çevrilmesi Wz algı imlerinin Ötekinin

57 *Lacan (1966: 53).*

La tentation est grande de pousser le schéma de Lacan dans une direction qui rendrait toute relecture neuroscientifique impossible, ou qui rendrait tout lien avec la neurologie caduc (celle de Freud ou la nôtre). La rendre impossible signifierait par exemple affirmer ceci, qui est une affirmation que j'ai souvent entendue dans le milieu lacanien sous une forme ou sous une autre : le cerveau humain n'est pas fait pour le langage, le langage le fait fonctionner d'une façon antinaturelle, et l'être humain est en ce sens précis, selon la formule de Rousseau, un «animal dénaturé». Il existe une telle tentative, qui revient à *tout originer de l'Autre*, sans se soucier de ce que le cerveau de l'individu offre de son côté, au moins hypothétiquement, à cet appareillage primordial à autrui. Elle s'appuie, chez Vappereau, sur le pliage du schéma de la lettre 112 en schéma R, si du moins on passe par l'ancêtre, chez Lacan, de ce schéma R, qui est le schéma L[48]. Voilà ce schéma, et la vectorisation qui le caractérise :



Si, et seulement si on considère que le schéma R doit hériter des propriétés du schéma L, alors *on doit inverser le sens de la flèche I → A en A → I*, conformément à l'orientation de la flèche Autre → moi dans le schéma L. L'effet de cette inversion du sens chronologique de construction du schéma freudien de la lettre 112 est alors de radi-

48 *Lacan (1966 : 53).*

söylemine bağımlılıklarının radikalleştirilmesi sonucunu doğuracaktır. Ötekinin söylemi, her türlü bireysel gelişimi mutlak anlamda öncelemektedir ve Lacan için onun eşzamanlılık içinde verilmesi önemlidir. Dolayısıyla eğer R şeması Vappereau'nun da açıktan açığa öne sürdüğü gibi bu biçimde kuruluyor ise, gerçeklikle tüm ilişkimiz alaşağı edilmiş değildir, fakat sıkı biçimde, içine batırıldığımız dilin ve kültürel simgelerin düzeniyle yönetilmektedir. İnşacılığın [constructivisme] baştan çıkarıcı nağmelerine fazlasıyla duyarlı olunabilen ve gerçekliğin mutlak anlamda, hakkında söylenenlerden başka hiç bir şey olmadığını düşünmekten pek de uzak olmayan bir dönem için, bu türden bir okuma akıl çelicidir.

Fakat Freud *seelischer Apparat*'ı, Lacan'ın tarzında geliştirilmiş bir biçimiyle dahi olsa, bu biçimde düşünmemişti. Bu mantığı izlesek, 112. mektubun şemasını şu biçimde yeniden yazmamız gerekirdi (Lacan'ın eklemlediği biçimiyle ikinci topografinin basamaklarıyla tamamlayarak):

	W		Wz		Ub		Vb		Bw	
M	→	*I*	←	*A*	→	*S*	→	*i*	→	*m*

Freud'da Wz okunun ters yöne çevrilmesini haklı çıkarabilecek hiçbir şey bulamadım. Her halükârda, 112. mektup herhangi bir yönlendirme içermediği gibi, şemanın kendi üzerine kıvrılması gerektiği düşüncesini çıkarmak bile zar zor mümkün! Kıvrılma *Traumdeutung*'da oluyor, fakat o da ruhsal aygıtın "devinim" çıkışı üzerinden (gene, bu idealleştirilmiş duyumsal-devinimsel refleks aygıtının yerine getirmesi gereken spesifik ve -anımsatırım-yönelimsel olan eylem için de aynı şey geçerlidir). Her halükârda, düzeneği kendi üzerine kıvırarak, Freud'un Wz düzeyindeki enerji akımının da yönünü değiştirdiğini ima edecek hiçbir şey yoktur. Öte yandan, Lacan'ın L şemasında yer alan yönlendirmeler R şemasında artık yer almamaktadır. R şemasında oklar yok olmuştur. Zira L şeması imgelemin, her türlü imgenin ve benim bedenimin her türlü yansısının ötesinde olan Ötekinin alanının düzenine tabi olduğu üzerinde ısrar etmektedir.

caliser la dépendance des signes de perception Wz par rapport au discours de l'Autre. Ce discours de l'Autre en effet précède absolument tout développement individuel, et il importe à Lacan de marquer qu'il est donné en synchronie. Si donc le schéma R se construisait de cette façon, comme le conjecture explicitement Vappereau, alors tout notre rapport à la réalité serait non pas subverti, mais carrément régi par l'ordre du langage et les symboles culturels dans lesquels nous baignons. A une époque sensible aux sirènes du constructivisme, et qui n'est parfois pas loin de penser que la réalité n'est absolument rien que ce qu'on en dit, une telle lecture séduit.

Mais ce n'est pas la façon dont Freuda conçu le *seelischer Apparat*, même développé à la Lacan. A suivre cette logique, il faudrait réécrire ainsi le schéma de la lettre 112 (complété des instances de la seconde topique comme Lacan les articule entre elles):

	W		Wz		Ub		Vb		Bw	
M	→	*I*	←	*A*	→	*S*	→	*i*	→	*m*

Je n'ai rien trouvé qui justifie l'inversion de la flèche Wz chez Freud. De toutes façons, la lettre 112 ne comporte aucune orientation, et à peine l'idée que le schéma devrait se boucler sur lui-même ! C'est dans la *Traumdeutung* que le bouclage a lieu, mais au titre de la sortie «motrice» de l'appareil psychique (*i.e.* de l'action spécifique que cet appareil réflexe sensori-moteur idéalisé doit fournir, et qui est, je le rappelle, intentionnelle). Strictement rien, en tout cas, ne suggère qu'en bouclant le dispositif sur lui-même, Freud modifierait *aussi* le sens d'écoulement de l'énergie au niveau Wz. Mais Lacan n'oriente plus le schéma R comme il orientait le schéma L. Dans le schéma R, les flèches ont disparu. C'est que le schéma L insiste sur la subordination de l'imaginaire à l'ordre au champ de l'Autre, lequel est au-delà de toute image comme de tout reflet de mon corps.

Bu yukarıdaki tersine çevirme yapılmadığı takdirde, ruhsal aygıt, Lacan'a göre artık (bu seçeneği pek öne çıkarmasa da!) insan beyninin, algıların kökensel kayıt tarzları, yani W ve Wz angramları ile dilsel imler ve kültürel simgeler arasındaki bir çeşit öncedenkurulmuş uyumun yasalarına uymasını olgusunu dışlamayacaktır. Bu da sağ duyu gereğidir: beyinin temel algılarımızı dilsel olarak yeniden-kaydetmek için asgari düzeyde düzenlenebilir olması ve bu algıların da bizde eklemli dil düzeyinde yeniden-ele alınıp/yeniden-tercüme edilmeye tümüyle direnmeyecek biçimde kodlanmış olmaları gerekir. Gene bu anlamda, Wz'lerin dile ve kültüre (olgusal) tabiiyeti her koşulda *göreli* bir tabiiyettir, ya da Lacan'ın tabiriyle "diyalektiktir". Zira, Freud'un da daha o zaman dediği gibi, çevriyazım ve tercüme sürekli olarak yapılmaktadır, fakat bu hiç de onlardan bir şey artmadığı, tercüme edilemeyen, bir yana bırakılmış hiçbir şey kalmadığı vb. anlamına gelmemektedir. Aslına bakılırsa, algıladığımız ve *kendi kendimize* tek bir şey *söylemeksizin* (ω nöronlarını gerektirecek biçimde), upuygun karşılıklar verdiğimiz birçok şey de vardır. Sözcük temsilleri olmaksızın Freud'un da savunduğu gibi, bir "düşünme bilincimiz" de muhtemelen olamazdı. Ayrıca, daha da spekülatif olmakla birlikte, ikili bir sanrı olmaksızın, sözcük temsillerimizin olamayacağı, hatta konuşamayacağımızı söylemek de gerçeğe uygun görünmektedir. Bunların ilki sözcüklerin zihnimizdeki mevcudiyetlerinin sanrısı (zira sözcükleri "anımsayarak" konuşuruz), ikincisi de bu sözcüklerin, onları vaktiyle öğrendiğimiz ya da kullandığımız zaman çağrışımsal olarak bağlandıkları duyumsal-devinimsel deneyimlerimizin hayaletimsi mevcudiyetlerinin sanrısıdır. Bununla birlikte bu, *yalnızca* sözcüklerin var olduğu ya da algılarımızın ve devinimsel yönelimlerimizin kendi kendilerinden bihaber oldukları –ya da Lacancı terimlerle konuşacak olursak, imleyenlerini [signifiant] arayan imlenenler [signifié] oldukları anlamına gelmez.

En effet, si on ne pratique pas l'inversion ci-dessus, l'appareil psychique selon Lacan n'exclut plus (même s'il ne favorise pas cette option !) que le cerveau humain obéisse aux lois d'une sorte d'harmonie pré-établie entre, d'une part, les modalités originaires d'inscription des perceptions, donc les engrammes de W en Wz, et, d'autre part, les signes linguistiques et les symboles culturels. C'est de bon sens : il faut que le cerveau soit *a minima* disponible pour la réinscription langagière de nos perceptions élémentaires, et que ces perceptions, donc, ne soient pas encodées en nous d'une façon qui répugne totalement à leur reprise/retraduction au niveau du langage articulé. En ce sens aussi, on voit bien que la dépendance (éventuelle) des Wz au langage et à la culture est en tout état de cause une dépendance *relative*, ou, comme Lacan préfère dire, «dialectique». Car, comme disait déjà Freud, il s'agit de transcription et de traduction, ceci n'implique aucunement qu'il n'y ait pas de reste, rien d'intraduisible, rien qui soit juste laissé de côté sans plus, etc. En somme, il y a certainement bien des choses que nous percevons et auxquelles nous réagissons adéquatement sans «nous dire» (au sens de la sollicitation des neurones ω) quoi que ce soit. Il est probable que nous ne puissions pas avoir de «conscience de pensée», comme soutient Freud, sans représentations de mot. Il est vraisemblable ensuite, quoique beaucoup plus spéculatif, que nous ne puissions pas avoir de représentations de mots, ni parler, sans une double hallucination, la première, de leur présence actuelle à notre esprit (car nous ne parlons pas en nous «souvenant» des mots), la seconde, de la présence fantomatique des expériences sensori-motrices auxquelles ces mots ont été associés quand nous les avons appris, ou utilisés autrefois. Il ne s'ensuit pas pour autant qu'il n'y a *que* des mots, ni que nos perceptions ou nos intentions motrices soient des significations qui s'ignorent — ou pour parler lacanien, des signifiés en quête de signifiants.

Bir adım daha atarsak, şuraya varırız. Freud kuşkusuz Terrence Deacon'ın dilin gelişimi hakkındaki tezinden çok etkilenmiştir.[58] Nöron nüfusunun (her zamanki gibi Darvinci ilkeler uyarınca) tam da hem duygusal hem anlamsal olarak türdeşlere mümkün olan en ince ayarı sağlayan uyum sağlama avantajlarına göre seçilmiş olmaları olasıdır –dil kullanımının bize sağladığı öncelikle *biyolojik, sonra da toplumsal* avantajları kastediyorum. Böylelikle de "doğasını yitirmiş hayvanlar" olmaktan çıkarız. Bu temel üzerine evrimci antropolojisini kuracak olan Deacon'ın ifadesiyle insan, dil ile beyinin "birlikte-evrildikleri" "simgesel türdür". Buradan şu sonucu çıkarıyorum: genel kabul görme şansı çok az olsa da, Lacancı bir nöro-psikanaliz tümüyle olanaksız değildir.[59]

Her ne kadar sinirbilimlerinin gelecekteki ilerlemeleri bu alandaki bakış açılarını birbirine yaklaştırma olanağı veriyorsa da, şurası kesindir ki, ruhsal aygıt psikanalizde hiçbir zaman basit bir model olmamıştır. *O her zaman aynı zamanda, kendimizle olduğu kadar ötekiyle olan ilişkimizi de farklı bir biçimde düşünebilmemiz ve bunun bütünselleştirici, düşünümlü bilincimizle yakalayamayacağımız bir izini kendimizde saklayabilmemiz için bir araç olmuştur.* Ya da hiç değilse ben, ikinci topografide ifadesini bulan olanaksızlıkları ve yalnızca *doğru dürüst işlememek üzere* işleyen bir ruhsal aygıtın paradoksunu bu biçimde anlıyorum. Burada Freud, artık nörolog değildir. Psikanaliz, ruhsal aygıt kavramı nedeniyle, onların prosedürlerini taklit etmeyi sürdürmekle birlikte, bilim olmaktan da felsefe olmaktan da çıkmıştır. Bu sonuncuları "düşünmek" dediğimiz şeyin özel birer kullanımı haline getirmektedir. Ruhsal aygıt (kuramda ve tedavideki kullanım tarzlarıyla birlikte) psikanalizi bütün diğerlerinden öz itibariyle farklı kılar.[60]

Si l'on pousse un pas plus loin, on arrive à ceci. Freud aurait sans doute été fasciné par la thèse de Terrence Deacon sur l'origine et le développement du langage [49]. Il se pourrait que des populations de neurones ait été sélectionnées (toujours selon des principes darwiniens) précisément à cause de l'avantage adaptatif que procure l'ajustement le plus fin possible, à la fois affectif et sémantique, aux intentions de nos congénères — je vise l'avantage *d'abord biologique*, et *ensuite social*, que nous procure l'usage du langage. Ainsi, nous ne serions pas des «animaux dénaturés». Nous serions, selon l'expression de Deacon, qui fonde là-dessus son anthropologie évolutionnaire, une «espèce symbolique», chez qui langage et cerveau auraient «co-évolués». J'en conclus que, même s'il y a peu de chances qu'elle devienne très populaire, une neuropsychanalyse lacanienne n'est pas entièrement impossible[50].

Toutefois, même si les progrès futurs des neurosciences permettaient de rapprocher les points de vue, il resterait que l'appareil psychique, en psychanalyse, n'est jamais un simple modèle. *C'est toujours aussi un instrument pour penser de façon différente notre rapport à autrui comme à nous-même, et pour en garder une trace qui dépasse ce dont nous pouvons avoir une conscience totalisante et réflexive.* C'est du moins la façon dont je comprends les impossibilités qui s'expriment dans la seconde topique et le paradoxe d'un appareil psychique qui ne fonctionne que pour *dysfonctionner*. Là, Freud n'est plus du tout neurologue. La psychanalyse, à cause de ce concept d'appareil psychique, sort donc bien de la science et de la philosophie, tout en en mimant les procédés. Elle met ces derniers au service d'un usage original de ce que nous appelons «penser». L'appareil psychique (avec la manière dont on s'en sert en théorie comme dans les cures) différencie en essence la psychanalyse de tout le reste.[51]

58 *Deacon (1997).*

59 *Bazan (2007).*

60 *Bu çalışmanın çok daha geliştirilmiş bir versiyonunda, şu boyutu ısrarla vurguluyorum: ruhsal aygıt Freud'da, Lacan'da ve Bion'da düşüncenin psikanalitik bir deneyimidir. Yazı ise, biçimselleştirme de dahil olmak üzere, düşünüyor olma bilincinin bize sağladığının ötesini düşünebilmek için zorunlu olan araçtır.*

49 *Deacon (1997).*

50 *Bazan (2007).*

51 *Dans une version beaucoup plus développée de ce travail, je souligne avec force cette dimension : l'appareil psychique est chez Freud, Lacan, et Bion, une expérience psychanalytique de la pensée. L'écriture, y compris la formalisation, y est le moyen indispensable pour penser au-delà de ce que nous fournit la conscience de penser.*

Lacan'ın matematik ve dilbilimiyle abartılı derecede oynamasına gelince, bunların epistemoloğu irkiltmek yerine, belki de onda Lacan'ın bu denli apaçık biçimde heterodoks olan inşalarını kuranın ne olduğunu tam olarak anlayamadığı kuşkusunu doğurmalıdır. Burada ayrıntılarıyla açıklamamız mümkün olmasa bile, Bion'un, yani psikanaliz tarihinin diğer büyük "ruhsal aygıt kurucusunun" sıkı bir okuması, formüle ettiğim sonuçlarla geniş ölçüde kesişecektir.[61] Eğer buradaki notlar epistemoloğun bu kuşkusunu daha iyi geliştirebilmesine yardımcı olabilirlerse ve eğer onun, burada en nihayet söz konusu olanın en az öznel, ruhsal, metinsel (ve öyle görünüyor ki, aynı zamanda *cinsel*) bir deneyim olduğu kadar, beyinsel ve/veya zihinsel yaşamın modelleştirici temsili de olduğunu fark etmesini sağlayabilirlerse, amacım tümüyle yerine gelmiş olacaktır.

Quant à la façon extravagante dont Lacan joue avec les mathématiques et la linguistique, au lieu de hérisser l'épistémologue sourcilleux, elle devrait peut-être lui donner à soupçonner qu'il n'a peut-être pas tout à fait saisi ce que construisent les constructions de Lacan, si manifestement hétérodoxes. Bien que ce ne soit pas le lieu de l'expliquer en détail, une lecture serrée de Bion, l'autre grand «faiseur d'appareils psychiques» de l'histoire de la psychanalyse, recouperait largement les conclusions que je formule ici[52]. Si donc ces notes sur l'appareil psychique aident l'épistémologue à mieux élaborer son soupçon, si elles lui font deviner qu'il s'agit, en somme, au moins autant d'expérience subjective, psychique, textuelle (et vraisemblablement aussi *sexuelle*) que de représentation modélisante de la vie cérébrale et/ou mentale, mon but sera parfaitement atteint.

61 *Castel (2007).*

52 *Castel (2007).*

Bibliyografi - Références bibliographiques

- ACCARDO P. J. (1982), Freud on diplegia: Commentary and translation, *American Journal of Diseases of Children* 136, pp. 452-456.
- AMACHER Peter (1965), Freud's neurological education and its influence on psychoanalytic theory, *Psychological Issues* n°4, pp. 5–93.
- BAZAN Ariane (2007), *Des fantômes dans la voix : Une hypothèse neuropsychanalytique sur la structure de l'inconscient*, Paris, Liber.
- BILDER Robert M. & LEFEVER Frank F. (dir.) (1998), *Neuroscience Of The Mind On The Centennial Of Freud's Project For A Scientific Psychology: Annals of the New York Academy of Sciences*, n°843.
- CASTEL Pierre-Henri (1998), *Introduction à* L'interprétation du rêve *de Freud : Une philosophie de l'esprit inconscient*, Paris, Presses Universitaires de France.
- CASTEL Pierre-Henri (2007), Bion épistémologue, postface à W. Bion, *La preuve & autres textes*, trad. franç., Paris, Ithaque.
- COHEN Aviva (1998), Franz Brentano, l'inspirateur philosophique de Freud, in F. Geerardyn & G. Van de Vijver, *Aux sources de la psychanalyse : Une étude des premiers écrits de Freud (1897-1900)*, Paris, L'Harmattan, pp.111-122.
- DEACON Terrence (1997), *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*, New York, Norton.
- FINGER Stanley (1974), *Origins of Neuroscience: A History of Explorations into Brain Functions*, Oxford University Press.
- FLIESS Wilhelm (1893), *Neue Beiträge zur Klinik und Therapie der nasalen Reflexneurose*, Vienne et Leipzig, Deuticke.
- FOREST Denis (2006), *Histoire des aphasies: Une anatomie de l'expression*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FORRESTER John (1980/1984), *Language and the Origins of Psychoanalysis*, trad. franç. *Le langage aux origines de la psychanalyse*, Paris, Gallimard.
- FRAMPTON M.F. (1991), Considerations on the role of Brentano's concept of intentionality in Freud's repudiation of the seduction theory, *International Review of Psychoanalysis* 18, n°37, pp. 57-83.
- FREUD Sigmund & BREUER Joseph (1895/1956), *Studien über Hysterie*, trad. franç. *Etudes sur l'hystérie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FREUD Sigmund (1891/2002), *Zur Auffasung der Aphasien: Eine kritische Studie*, trad. franç. *Contribution à la conception des aphasies: Une étude critique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FREUD Sigmund (1893/2001), Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques, in *Résultats, idées, problèmes I, Paris, Presses Universitaires de France, pp.* 45-59.
- FREUD Sigmund (1897/1968), *Die infantile Cerebrallähmung*, Vienne, Alfred Hölder, trad. angl. *Infantile Cerebral Paralysis*, Miami, University of Miami Press.
- FREUD Sigmund (1897/1989), Inhaltsangaben der wissenschaftlichen Arbeiten des Privatdozenten Dr. Sigm. Freud (1877-1897), Vienne, trad. franç. Résumés des travaux scientifiques du Docteur Sigmund Freud, Privatdocent (1877-1897), OC III, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 183-213.
- FREUD Sigmund (1925/1992), Notiz über den Wunderblock, trad. franç. Note sur le bloc magique, OC XVII, Paris, Presses Universitaires de France.

- FREUD Sigmund (1933/1995), *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, trad. franç. *Nouvelles suites des Leçons*, OC XIX, Paris, Presses Universitaires de France.
- FREUD Sigmund (1946/2001), *Abriss der Psychoanalyse*, trad. franç. *Abrégé de psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FREUD Sigmund (1986/2006), *Sigmund Freud. Briefe an Wilhelm Fliess (1887-1904)*, trad. franç. *Lettres à Wilhelm Fliess (1887-1904)*, Paris, Presses Universitaires de France.
- GEERARDYN Filip (1998), Une relecture de la théorie de Freud sur l'aphasie : implications épistémologiques et cliniques, in F. Geerardyn & G. Van de Vijver, *Aux sources de la psychanalyse : Une étude des premiers écrits de Freud (1897-1900)*, Paris, L'Harmattan, pp. 65-72.
- GREEN André (1972), De L'*Esquisse* à *L'interprétation des rêves* : coupure et clôture ; *Nouvelle Revue de Psychanalyse* n°5, pp. 155-180.
- HABERMAS Jürgen (1968/1976), *Erkenntnis und Interesse*, trad. franç. *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard.
- HEAD Henry (1926), *Aphasia and Kindred Disorders of Speech*, New York, MacMillan.
- KALTENBECK Franz (1985), Sigmund Freud et Wilhelm Jerusalem, *Ornicar* n°32, pp. 87-113.
- KALTENBECK Franz (1998), A propos de la rencontre Freud-Brentano, in F. Geerardyn & G. Van de Vijver, *Aux sources de la psychanalyse : Une étude des premiers écrits de Freud (1897-1900)*, Paris, L'Harmattan, pp.123-131.
- KITCHER Patricia (1995), *Freud's Dream: A Complete Interdisciplinary Science of Mind*, Boston, MIT Press.
- KUSSMAUL Adolf (1887), Asymbolie und Aphasie, *Berliner klinische Wochenschrift*, pp. 449-450 et pp. 460-462.
- LACAN Jacques (1966), *Ecrits*, Paris, Le seuil.
- LACAN Jacques (1981), *Les psychoses, Séminaire III*, Paris, Le Seuil.
- LACAN Jacques (1986), *L'éthique de la psychanalyse, Séminaire VII*, Paris, Le Seuil.
- LACAN Jacques (1998), *La relation d'objet, Séminaire IV*, Paris, Le Seuil.
- LAPLANCHE Jean (1997), Les principes du fonctionnement psychique, in *Le primat de l'autre en psychanalyse*, Paris, Flammarion.
- LAWSON R.D. & BADAWI N. (2003), Etiology of cerebral palsy, *Hand Clinics* 19 n°4, pp. 547-56.
- LONGO L.D., ASHWAL S. & OSLER William (1993), Sigmund Freud and the evolution of ideas concerning cerebral palsy, *Journal for the History of Neurosciences* 2, n°4, pp. 255-282.
- PRIBRAM Karl H. & GILL Merton M. (1976), *Freud's "Project" Re-Assessed: Preface to Contemporary Cognitive Theory and Neuropsychology*, New York, Basic Books.
- VAPPEREAU Jean-Michel (1988), *Etoffe*, Paris, Topologie en extension.

Lacan

Ahmet Soysal

1. Giriş

Düşüncenin gündemine oturduğu Kasım 1966'dan beri[1], Jacques Lacan, ilginç bir odak oluşturdu. Yarattığı tartışmalar, yorumlar, eleştiriler psikanalistlerin dünyasını aşıp, felsefecilerin, insan bilimcilerinin, edebiyat, sanat, sinema eleştirmenlerinin bir bölümünü de içine aldı. Sonra, 80'lerin başından itibaren bir yorulma oldu, Lacan'dan biraz uzaklaşıldı. En başta, dilinin yeri olan Fransa'da. Bu uzaklaşma, aynı zamanda yapısalcılıktan da bir uzaklaşmaydı, belki de belli bir söyleme kipinden bir uzaklaşma: varlık, dünya, insan, özne üstüne bütüncül, genel bir söylemeden. Çünkü bunu yapmış olsun olmasın, istemiş olsun olmasın, Jacques Lacan böyle bir söylemeyi temsil ediyordu: kısacası varlığın (vs.) gizini bizim için deşen, bize aktaran bir söylemeyi. Ve özellikle Lacan, bize bu gizi bilmece biçiminde, kapalı işaretlerle aktarıyor görünüyordu. Gizi çözerken giz üreten, gizi giz ile açığa vuran bir konumdaydı. Bu yüzden, onun sözü yorumlanılacak bir sözdü. Bir tek Lacan'ın sözü, bu uç konumdaydı. Üstüne çalışılması gereken bir sözdü. Bu yüzden aracılara gereksinim vardı (damadı Jacques-Alain Miller, resmî aracı rolünü hâlâ sürdürüyor...).

Fransa'da durum böyleyken, dışarıda zorluk katmerlenmişti: anlamın kapalılığına, çevirinin sorunu eklenmişti. Çünkü Lacan'ın dili neredeyse çevrilmez bir dildi (özellikle temel yapıtını oluşturan *Ecrits*'lerde). Büyük cambazlıklar, açıklayıcı notlar gerekliydi onun bazı terimlerinin, deyimlerinin anlamını duyurmak için. Sonuç, Fransızca aslına ancak elden geldiğince yaklaşabilen çevirilerin ortaya çıkması oldu. Ve anglo-sakson kültürünün etkisine iyice girmiş bir Türkiye'de Lacan ile ilgili aktarımlar ne yazık ki ancak bu "yaklaşık" çevirilerin çevirisiyle gerçekleşebildi: böylece, özellikle terminoloji düzleminde, yanlış anlamaların yolu açılmış oldu.

Lacan ile ilgili yorulmanın da bir bakıma ötesine geçmiş bulunuyoruz. Lacan, geniş çapta belirginlik kazandığı yıllarda gibi olmasa da düşüncenin gündeminden çıkmış değil. Örneğin, felsefî değeri tartışmalı da olsa kimi sınırlı düşünsel "sivrilmelerde", Lacan'ın bir gönderme olduğunu görebiliyoruz.[2] Bir gerçek de, psikanaliz dünyasında Lacan'dan sonra onun kadar etkin bir kişiliğin ortaya çıkmamış olması. Dolayısıyla, eğer düşünce –belki en başta felsefî düşünce– psikanalizin tematize ettiği alanla –öyleyse bilinçdışı, itki, arzu, cinsel fark gibi konularla– kesişecekse Lacan'ı yok sayamaz.

İşte tam da şimdi, Lacan'ın felsefî bir yaklaşım açısından taşıyabileceği değeri sorgulamak istiyoruz. Amacımız, Lacan'ı, bütün Lacan'ı sunmak (anlatmak, açıklamak) değil. Ne de Lacan ile felsefe konusunu ele almak. Yapmak istediğimiz, Lacan'ın bazı kavramlarını ve düşünsel açılımlarını arzu konusunu yabana atmayan fenomenolojik güdümlü bir düşüncenin bakış açısından ele almak, sınamak. Bunu yaparken de Lacan'ın düşüncesiyle ilgili bazı yargılara ulaşacağımızı umuyoruz.

1 Ecrits'lerin ilk yayın tarihi.
2 Bkz. Zizek.

2. Kökenler

Psikanalitik düşüncenin, felsefeyle ortak bir doğrultusu, onun köken sorusunu sormasıdır. Psikanalitik düşünce, neyin kökeninin sorusu soruyor? *Psükhe*'nin (bizim "ruh" dediğimizin). Bu düşünce, Freud'la beraber, bu sorunun yanıtını öyle bir biçimde vermiştir ki, felsefe, kendi kökensel sorusunda (ya da kökensel sorularında) bu yanıtı yok sayamaz, belli bir aşamadan sonra yok saymamış, sayamamıştır da. İşte, kendisi de felsefeye Freud'dan daha çok bakmış ve onunla alışverişte bulunmuş bir psikanaliz düşünürü olarak Lacan, Freud'un yanıtını devralıp ona kendi damgasını vurmuş, ve böylece felsefeye yok sayamayacağı yeni önermeler sunmuştur. Lacan'ın düşünceye (bizim için en başta felsefeye) sunduğu önermeleri bir sistem kipinde ele almak niyetinde değiliz. Lacan'ın bir sisteminin olup olmadığı, ya da onunla ilgili böyle bir sistemi kurgulamanın olanaklı olup olmadığı sorusunu bir kenara bırakıp, onun, düşünsel güdümümüz açısından bize anlamlı, tartışmaya değer görünen kimi önermelerini açığa vurmak istiyoruz. En başta, köken sorusuna eğilerek.

Lacan'da sorun, kökende – *psükhe*'nin kökeninde – *dili* nerede bulduğumuz sorunudur. Bu konuda, birçok yaklaşım olanaklıdır. Bütün bu yaklaşımlar bizi dile götürecektir. Öyle ki, varıldığından itibaren, dil asıl köken olarak görünmeye başlayacaktır, kökenseli başından beri aslında sarıp sarmalamış ya da kuşatmış olan olarak. Başlangıçlardan biri, Freud'un da belki ilk temel metni olan, elyazmasını dostu Fliess'e yolladığı ve onda kalmış olan *Entwurf*'ta[3] bilinçdışı düşünceyi tanımlayan *Vorstellungen*'ler ("temsiller") olabilir. Lacan, *Psikanalizin Etika'sı* başlıklı Seminerinde bu konuya değiniyor.[4] "Temsiller", bir devinim içinde, ve bu devinimi düzenleyici bir ilke yönetiyor: Freud'un haz ilkesi dediği ilke. Bütün bu devinim, Freud'un devamında Lacan'ın Şey (*das Ding*) diye adlandırdığı "yabancı terim" çevresinde dönüyor.[5] Buna Freud, daha sonra "yeniden bulma yönelimi" (*Wiederzufinden*) diyecek ("insan öznesinin nesneye doğru yol almasını temellendiren"[6] yönelim). Freud'un açık tanımını vermediği bu nesneye, Lacan "yitik nesne" diyor ("Ama bu nesne aslında hiç yitirilmemiştir, özsel olarak onu yeniden bulmak söz konusu olsa da"[7]). "Böylece bu arayış, yolunda nesne ilişkisine bağlı bir dizi tatminle karşılaşıyor" diyor Lacan.[8] Bakışı, bizi burada asıl ilgilendirene, "temsillere" yeniden çevirecek olursak, onların bu nesne arayışım ortaya koyduğunu vurgulamalıyız (haz ilkesinin yönettiği bir nesne arayışını). Lacan, "temsillerin", haz ilkesinin bu arayışa dayattığı "dolambaçlar" (*détours*) olduğunu söylüyor. Lacan'a göre, "temsillerde" söz konusu olduğu anlamda nesne, "imgesel bir öge" özelliğine sahip, böylece "yaşamsal bir yanılsamanın malzemesi".[9] Bu noktada Lacan, "temsillerin" nasıl işlediği ve onların nerede konumlandığı sorusunu soruyor. Buna Freud'un yanıtı, onların algı ve bilinç arasında işlediğidir. İşte burada Lacan ekliyor: "*Vorstellung*'un dünyası, daha işin başında (*déjà*), anlamlayanın[10] (*signifiant*) olanaklarına göre düzenlenmiştir. Henüz (*déjà*) bilinçdışı düzeyinde,

3 Entwurf einer Psychologie, "Bir Psikoloji taslağı" (1895).

4 Bkz. Lacan, Ethique de la psychanalyse, Séminaire VII, 1959-1960, Le Seuil, 1986.

5 Bkz. Lacan a.g.y., s. 72.

6 Lacan, a.g.y., s. 72.

7 Lacan, a.g.y., s.72.

8 Lacan, a.g.y., s. 72.

9 Lacan, a.g.y., s. 75.

10 Lacan'ı Türkçe'ye aktarmadaki en büyük sorunlardan birini Lacan'ın düşüncesinin kalbindeki bu signifiant terimi oluşturmaktadır. Buna dilimizde genellikle "gösteren" karşılığı verilmektedir. Oysa, bu sözcüğün türetildiği iki kökensel sözcükte, signe ile signification'da, "gösterme" olgusuyla doğrudan bir ilişki yoktur. Bu iki sözcükten birincisi "işaret" demektir (bizde "gösterge" karşılığı verilmiş olan), ikincisi "anlam" demektir (böylece, daha başlangıçta, Türkçe, "akraba" olan bu iki sözcük arasında akrabalığı bozmuştur). "Gösterme" seçimi, bir yorumdur. Bu yorumun kullanımda geçerlilik kazanması, onun keyfiliğini ve sınırlarını göz ardı etmemize neden olmamalıdır. Kaldı ki Lacan gibi birinin signifiant sözcüğünü kullanmasında "işaret"e olduğu kadar, hatta belki daha da çok, "anlam"a bir kavramsal uzanım vardır. Öyle ki, "anlamlayan" olarak signifiant,

bu, Freud'un dediği gibi, ille de çelişkinin ve gramerin olmayan, ama yoğunlaştırmanın ve yer-değiştirmeninkiler olan –sizler için metaforun ve metoniminin yasaları dediğim– yasalara göre düzenlenmektedir".[11] Oysa bu ilksel "anlamlayan" düzlemine, Freud'un *Wortvorstellungen* dediği, "sözcük-temsiller" düzleminin eklendiğini vurgular Lacan. Bu "sözcük-temsiller", bilinçdışı mekanizmada sürecini izlediğimiz "temsiller" ile "aynı şey değildir": "Bu apayrı bir şeydir. *Wortvorstellungen*'ler, düşünce süreçlerine eklemlenen bir söylem kurmaktadırlar. (...) Onları, içimizde meydana gelenden konuştuğumuz için, bundan, yetersizliğini, boşluğunu, gereksizliğini ayrıca bildiğimiz terimlerle konuştuğumuz için tanıyoruz ancak."[12]

Diğer bir başlangıç, *itki* tema'sı çerçevesinde gelişebilir. Değindiğimiz VII. Seminer'den ayrılmadan. İtkiler (Freud'da *Triebe*) konusunda şunu söylüyor Lacan: "*Triebe*'ler, Freud tarafından, anlamlayanların oyununa, onların birbirinin-yerine-geçme (*substitution*) oyununa duyulan güven üstünde temellenmiş bir deneyimin kapsamında bulunmuş ve araştırılmışlardır".[13] Lacan, bu noktada, Freud'un derslerinden (*Vorlesungen*) yaptığı bir alıntıya dayanıyor: bu metinde, Freud, itkilerin, "birbirinin yerine oyuna girebileceğini", "onların, birbirine göre bir ağ gibi, bir sıvıyla doldurulmuş bileşken kanallar gibi davrandığını" belirtiyor.[14] İşte bu yapı, Lacan'a göre, insan libido'sunu "işaretler oyununa kaymaya, işaretler dünyasının yapısıyla – ki tek evrensel ve egemen önceliktir – cezbedilmeye adıyor".[15]

Burada üstünde durmamız gereken, Lacan'ın, Freud'a dayanarak, "temsillerin" ve "itkilerin" oluşturduğu kökensel araştırma alanlarında, fenomenolojik nitelikli bir betimlemeden yola çıkıp, bu alanlarda *dilsel belirlemeyi nasıl hemencecik bulduğudur* (öyleyse saptadığı, ortaya çıkardığı, öne sürdüğü). Buna göre, yalnızca bu iki örnekten yola çıkarak, Lacan düşüncesinin temelinde dilin bir *a priori* olarak işlediği gözlemini yapabiliriz. Ama nasıl bir dilin? "Anlamlayanların oyunu" olarak bir dilin. Bu düzlemde, Lacan, öncelikle, yapı olarak dile, dilin yapısına gönderiyor. Lacan'ın yapısalcı düşünce ekolüyle olan bağlarının her zaman, ve en başta kendisi tarafından, vurgulandığını biliyoruz. Bu bağın temel göndermesini, Lacan'ın dile tanıdığı öncelik (ve bu önceliğin niteliği) oluşturmaktadır.

Değindiğimiz iki araştırma alanının her birinde, fenomenolojik düzlemdeki bir çokluk durumuna ("temsiller", "itkiler") Lacan tarafından dilsel bir açıklama getirildiğini görüyoruz (birinci alanda –"temsillerin" alanında– bu açıklama, birbiriyle eklemlenen iki düzlemi öne sürmekte). Lacan'ın bilinçdışı konusunda ortaya koyduğu dilsel *a priori*'nin ne ölçüde geçerli olduğu sorusunu sormak, dilin insan deneyiminde (ve varoluşunda) *nerede* ve *nereye kadar* devreye girdiği sorusuyla buluşmaktadır. Sorun, basitçe, dilin sınırları sorusu değildir. Şunu biliyoruz ki (ama nasıl biliyoruz, deneyimlediğimiz için mi biliyoruz?), deneyimin sınırları, dilin sınırlarından daha geniştir. Oysa, deneyimin kendisini de, örneğin yapısalcılıkla birlikte, insan toplumları –ve dolayısıyla bireyleri– için bir sınır olarak –özünde sınırlanmış bir deneyim olarak– ele alabiliriz. Ve bu özsel sınırlamayı da dilin ve onun temelinde kurulan toplumun sembolik düzenin oluşturduğunu iddia edebiliriz. Bir tek deneyim düşüncesi yoktur (ne de, ayrıca, bir tek dil düşüncesi vardır). Lacan'ın dilsel *a priori*'sinin sorusunu sormak,

anlamın da önündedir, anlam ona bağlı olandır. Bu kavram, "anlamlanan" olarak signifié ile de benzer bir öncelik ilişkisi içindedir. Lacan, signifiant derken dilbilimsel bir ögenin oluşturduğu temelin bütün anlam ve anlamlanan düzenine göre önceliğini belirtmektedir. Aslında, signifiant hiçbir şeyi göstermemektedir. O, diğer signifiants'larla kurduğu yapısal bağ temelinde, herçeşit anlamı olanaklı kılmakta, dolayısıyla bir göstermenin de, başka deyişle konuşan varlık için bir varlıksal belirişin olmasını da olanaklı kılmaktadır.

11 Lacan, a.g.y., s. 76.

12 Lacan, a.g.y., s. 76.

13 Lacan, ag.y., s. 108.

14 Bkz., Lacan, a.g.y., s. 109.

15 Lacan, a.g.y., s. 110.

aynı zamanda bağ kurduğu yapısalcı düşüncenin sınırı sorusunu sormaktır. Biz burada, bütün bu sorulara yanıt getirme niyetinde değiliz. Soruları sormak ve soruların doğrultusunda bazı düşünce olanaklarının taslağını çizmekle yetineceğiz.

3. Arzu alanı

Bizim için üçüncü ve belki daha da önemli bir başlangıç, *arzu* konusu olabilir. *Arzu* konusunun Lacan düşüncesinde merkezî bir yer tuttuğu yadsınamaz. Lacan'ın önemli kavramlarının büyük bölümü *arzu* konusu çevresinde birbirine düğümlenmektedir. Lacan'da arzuyu ele alırken, Lacan'ın kavramlarının, onun dilsel *a priori*'si dediğimizle nasıl özsel bir bağ içinde olduğunu göreceğiz. Bu bakımdan, Lacan düşüncesinin yapısalcılığa olan bağı daha da açıklık kazanacak.

Arzuyla ilgili olarak, Lacan'ın önemli bir metnine bakacağız: *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien.*[16] Metnin başlarında, şunu okuyoruz: "Bilinçdışı, Freud'dan beri, bir anlamlayanlar zinciridir, o zincir ki bir yerde (başka bir sahnede, yazıyor o) yinelenmekte ve diretmektedir (*insiste*), yürürlükteki (*effectif*) söylemin kesintilerinde (*coupures*) ve biçim verdiği (*informe*: bilgilendirdiği) düşünmede (*cogitation*'da) araya girmek (*interférer*) için."[17] Böylece, Lacan'ın dile, dilde de anlamlayana tanıdığı öncelik, hemen vurgulanmaktadır. Metin, kesinti kavramı üstünde duracak. Lacan, "herşeyi, söylemde kesinti işlevine geri getirmemiz gerekiyor" diyor, bu kesinti işlevinin "en güçlüsünün anlamlayan ile anlamlanan arasında çizgi (*barre*) oluşturan olduğunu"[18] ekliyor. Sonra da "anlamlayan zincirinin bu kesintisinin, gerçekte (*réel*) süreksizlik (*discontinuité*) olarak öznenin yapısını tek doğrulayan (*vérifier*) olduğunu" belirtiyor.[19] Lacan'a göre, dilbilimin görüşünde anlamlayan anlamlananı nasıl belirliyorsa, analizde de "anlam delikleri" dediği, analizin söylemini belirliyor.[20] Bu noktaya geldiğimizde, geriye bakıp, şimdiye kadar karşımıza çıkan birçok olumsuz terimi bir araya getirmeliyiz: "kesintiler", "çizgi", "süreksizlik", "anlam delikleri"... Yalnızca bu vurgular bile, Lacan'ın dil anlayışında olumsuzluğun (ya da olumsuzlamanın, yadsımanın) ne büyük yer tuttuğunu belirtmeye yetiyor. İşte bu olumsuzluk niteliği, Lacan'ın dil yapısıyla bağ içinde ele aldığı arzu kavrayışında yeni bir boyut kazanacak.

Önce Başka[21] kavramı karşımıza çıkıyor. Lacan'ın bu metinde sunduğu şema'da (ve daha birçok şema'sında) *A* olarak *Autre* (yani Başka), Lacan'ın deyimiyle "anlamlayanın hazine-

16 "Freud'yen bilinçdışında öznenin devrilişi ve arzunun diyalektiği", 1960; Ecrits II, Le Seuil, 1999 basımı.

17 Lacan, Ecrits II, s. 279.

18 Lacan, a.g.y., s. 281.

19 Lacan, a.g.y., s. 281.

20 Lacan, a.g.y., s. 281.

21 Autre kavramı – ki Lacan'ın temel kavramlarından biridir – Türkçe'de genellikle "Öteki" diye çevrilmektedir. Bu çeviri eksiktir. Autre, sıfattan türetilmiş bir isimdir. Sıfat olarak autre, "başka" demektir. Bu temel anlamıyla "autre", "même" terimiyle karşıt bir kavram çifti oluşturur. Bunun kökeni Yunanca'daki heteron (başka), tauto (aynı) kavram çiftidir, ki bu çifte Platon'un ve Aristo'nun felsefesinin önemli anlarında rastlamaktayız (bakınız birincisinin Sofist diyaloğuna ve ikincisinin Metafizik, Delta Kitabına: Delta'nın 9. bölümünde Aynı ile Başka çiftinin hemen yanında Farklı (diaforon) ile Benzer (homoion) çifti yer almaktadır). Fransızca'da autre'dan autrui (başka insan, başkası) ve altérité (başkalık) sözcükleri türemiştir. Sıfat olarak "başka", Türkçe'de de, Fransızca'da olduğu gibi, "farklı" anlamını taşımaktadır. "Öteki", sözcüğün aslının bu temel anlamını vermez. Autre'un karşılığı olarak Türkçe'de "Öteki"nin yaygınlaşması ve neredeyse herkesin diline dolanması, bir yanlışın, ya da hiç değilse bir eksiğin nasıl kültür kurumunun tarihsel durumuna uygun düşüp yürürlü duruma gelmesine ilginç bir örnektir. Autre'u "başka" diye kullanmanın bir diğer gerekçesini Freud'un kendisi vermektedir: bilinçdışını nitelerken, andere Szene ("başka sahne") diyerek. Lacan da Autre terimini Freud'un bu kullanımından almıştır (yukarıda bunun bir örneğini gördük). Lacan'm Autre'dan belirgin bir biçimde bir insan öznesini –ya da Anne gibi konumu– kastettiğinde, "başka", Türkçe'de, doğallıkla, "başkası" yapılabilmekte, böylece bu nitelemede bile, sıfat anlamı, "farklı" olarak "başka" anlamı korunabilmektedir.

sinin yeri"dir.[22] Başka, "anlamlayanın salt (*pur*) öznesinin öncel yeridir (*site préalable*)"[23]. Lacan, "Sözün yeri" olarak da sunduğu bu Başka'yı aynı zamanda "Hakikatin tanığı" olarak da tanımlamaktadır[24]: "anlamlayan, bir başka yer (*autre lieu*) gerektirmektedir (*exige*), – Başka'nın yerini, tanık Başka'nın, eşleşenlerden (*partenaires*) Başka tanığın yerini– taşıdığı (*supporte*) Söz'ün yalan söyleyebilmesi, öyleyse kendini Hakikat olarak koyabilmesi için".[25] Başka kavramıyla, arzu olgusunun belirlenmesine bir adım daha yaklaşmış bulunuyoruz. Eğer Başka, anlamlayanın yeriyse, her çeşit otorite (*autorité*) söz-kesiti'nin (*énoncé*: "sözce"), "orada, söylenmesinden (*énonciation*) başka garantisi yok"[26], diyor Lacan. İşte Baba, Yasa'nın bu otoritesinin "kökensel temsilcisi" sayılmaktadır.[27] Ve hemen Lacan, arzunun tanımını veriyor: "insanın arzusu Başka'nın arzusu olarak biçim almaktadır".[28] Başka'nın arzusu, Lacan'da iki anlama gelmektedir: Başka'yı arzulamak (Başka konusunda bir arzu) anlamında, ve Başka olarak arzulamak anlamında. Daha ötede, Lacan, bu kez itkiyi, "anlamlayanların hazinesi" olarak tanımlıyor.[29] Sonra, Zevk (*Jouissance*) konusuna değiniyor. Lacan'a göre "deneyim, bunun (zevkin), olağan olarak, bana yasaklanmış olduğunu kanıtlıyor".[30] Ve böylece, düşüncesinde temel bir yer tutan *iğdiş kompleksi* (*complexe de castration*) konusuna giriyor. Ve söz olgusu yine devrede: "zevk, konuşuyor olana yasaktır, ya da o, ancak, Yasa'nın öznesi olan her kimse (*quiconque*) için satır arasında (*entre les lignes*) söylenebilir, mademki Yasa, bu yasaklama üstüne kurulmaktadır".[31] Zevkin yasaklanması, bir fedâyı (*sacrifice*: kurban etme) içerir: bu fedâ, "sembolünün –fallus– seçimiyle tek ve aynı bir edimden oluşur"[32]. Lacan, arzunun, sapıklıkta (*perversion*) ve nevrozda konumunu saptar. Fantazm'da, "sapık, zevkini sağlamak (*assurer*: sağlama almak) için Başka olduğunu hayal eder", nevrozlu ise Başka'yı sağlama almak için bir sapık olduğunu hayal eder.[33] Fantazm, yapısında, Lacan'ın "iğdişin imgesel işlevi" dediğini taşır. Nevrozlu, iğdişini Başka'nın zevkine fedâ etmeyi red eder; o, "Başka'nın, kendi iğdişini talep ettiğini tasarlar".[34] Sonuçta Lacan, şu saptamayı yapacaktır: "Analitik deneyimin tanıklık ettiği, iğdişin, her durumda arzuyu düzenliyor (*règle*) olan olduğudur, normalde de anormalde de. (...) İğdiş, zevkin, ona arzunun Yasa'sının tersine çevrilmiş merdiveninde ulaşılabilmesi için red edilmesi gerektiği anlamına gelmektedir".[35]

Böylece, iğdiş kompleksi, Lacan düşüncesinin merkezindeki arzu kavrayışında özsel bir konumdadır. Yukarıda sunduğumuz alıntıların iğdiş kompleksinin dil ile olan bağını açığa vurmaya yeteceği kanısındayız. Böylece, "temsiller" ve "itkiler"in devamında üçüncü bir çokluk alanı oluşturduğunu tasarlayabileceğimiz "arzu" alanına ("arzuların" alanı) Lacan, diğerlerine olduğu gibi bir dilsel açıklama getirmektedir. Bu kez, bir olumsuzluk niteliğine iki kez vurgu vardır: birincisi, dile ait bir olumsuzluk niteliği olarak, ikincisi, dil ile bağ içinde ele aldığı arzu kavrayışında ve özellikle bu kavrayışta ayrıcalıklı bir yer tutan iğdiş kompleksinde karşımıza

22 Bkz., Lacan, a.g.y., s. 286.
23 Lacan, ag.y., s. 287.
24 Bkz. Lacan, a.g.y., s. 287.
25 Lacan, a.g.y., s. 288. Umarız, bizim Autre için kullandığımız Başka karşılığım açık bir biçimde doğrulayan bu alıntı, önceki açıklamamızın ikna edemediği okurları ikna eder.
26 Lacan, a.g.y., 293.
27 Bkz. Lacan, a.g.y., s. 293.
28 Lacan, a.g.y., s. 294.
29 Lacan, a.g.y., s. 298.
30 Lacan, a.g.y., s. 300.
31 Lacan, a.g.y., s. 302.
32 Lacan, a.g.y., s. 302.
33 Bkz. Lacan, a.g.y., s. 305.
34 Lacan, a.g.y., s. 307.
35 Lacan, a.g.y., s. 307.

çıkan olumsuzluk niteliği olarak. Dilsel açıklamanın ve olumsuzluk vurgusunun çokluk alanlarını bir bakıma indirgediğini (ve belli bir biçimde indirgediğini) öne sürmek olanaklıdır. Lacan'ın, yapısalcı bir esinle, çokluk alanlarına "uyguladığı" teorik işlemin ne ölçüde gerçekte ve deneyimde doğrulandığı sorusu sorulabilir. Bu sorunun psikanalitik yanıtı, analizin gerçeğinin ve deneyiminin bu teorik işlemi doğruladığı yönünde olabilir (hiç değilse, Lacan'cıların yanıtı bu olacaktır). Freud'un otoritesine başvurulabilir; hatta Lacan'a göre yalnızca yapısalcılığı bilmemek, Hegel'e bakmamış olmak, matematikteki yenilikleri izleyememiş olmak "kusuru" olan Freud'un Lacan'da daha ileri ve incelmiş bir anlatıma eriştiği söylenebilir. Eleştiri, psikanalizi yadsımaya kadar gidiyorsa, yapılacak bir şey olmadığı ileri sürülebilir.

4. Sonuç

Lacan'ı –aslında Freud dahil, herhangi bir psikanalisti– psikanaliz dışından, salt bir düşünce düzleminden sorunsallaştırmanın getirdiği kaçınılmaz soruları yanıtlayabilmek gerekir. Örneğin: Lacan'ı bu biçimde sorunsallaştıramn psikanalizi kabulü nedir? Bilinçdışı olgusunu benimsiyorsa, bu nasıl bir bilinçdışıdır? Freud'un tanımladığı bilinçdışı konusundaki düşünsel tutumu nedir? Bilinçdışının oluşturduğu alanın çokluktan oluştuğunu söylemek, elbette ki yeterli bir yanıt değildir. Şu bir gerçektir ki, anlamlı düşünsel deneylerin açabilmiş olduğunu varsaydığımız, psikanalizinkinden farklı bilinçdışı kavrayışları (örneğin, Deleuze ve Guattari'nin bir "şizo-analiz"in bağlamında tanımladıkları "makinesel bir bilinçdışı"), psikanalizin hiç değilse Freud'yen doğrultusundaki bilinçdışı kavrayışları kadar derin, ayrıntılı, sistematik görünmemektedirler. Felsefe, en ileri anlatımlarında bile, bilinçdışı alanını, Freud'yen psikanaliz kadar kuşatabilmiş olmaktan uzak görünmektedir (Merleau-Ponty çizgili bir fenomenoloji, psikanalize olumlu bir açılım sergileyebilmiştir; bir de Michel Henry'nin *Généalogie de la psychanalyse* yapıtı anılabilir[36]). Oysa, kanımızca, bilinçdışı konusunu, psikanalizin kazanımlarını hesaba katarak ama psikanalizden bağımsız olarak, felsefe de ele alabilmelidir. Bilinçdışı, yalnızca psikanalizin pratiğine ve onun bu pratiği temellendiren teorisine bırakılacak bir konu değildir. Bilinçdışına ulaşmak için, psikanalitik "tedaviden" (*cure*), başka yollar da vardır. Bu ayrı yolları en güçlü biçimde vurgulayan da yine psikanalizin kurucusu Freud olmuştur: bu yolların en başında düş vardır. Düş yoluyla, bilinçdışı özneye gelmektedir. Arzusal etkinliğin, bilinçdışısal bir bellekle kurduğu bağın fenomenolojik bir betimlemesi ve kurgulaması, psikanaliz öğretisine paralel olarak felsefî bir doğrultuda yeniden yapılabilmelidir.

Lacan'a dönecek olursak, onun bütün yorulmalara karşın düşünce ufkunda belli bir biçimde diretmesinin anlamlı olduğuna işaret etmemiz gerekir. Nedir, bu anlam? İlkin, Lacan'ın sözünün, psikanalizin dışında da kullanımlara açık bir gücüllük oluşturmasıdır. Lacan'm düşüncesi, bugün, hâlâ, belli ölçülerde, teorik anlamda "işe yarayabilmektedir". Karşı gelenler, düşüncede olumsuzun (*négatif*in) büyüsünden kurtulamayanların, sürekli olumsuzun tuzağına düşenlerin, öyleyse günümüzün nihilistlerinin işine yaradığını ileri sürebilirler. Ayrıca, Freud'un belirlediği anlamda, psikanalizin insanın ve dünyanın yazgısı konusunda karamsar bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir; bu karamsarlık, Lacan'da belki daha da öne çıkmaktadır. Her neyse, Lacan'ın bugün de belli bir çekim gücü, bir ikna gücü olduğu kuşku götürmez. Lacan, Freud'un uzantısındaki düşünsel çabasıyla, dilinin bazen aşırıya kaçan yetkinliğiyle, kültürel göndermelerinin zenginliğiyle, teorik cüretiyle, yetiştirdiği önemli psikanalistlerle (Serge Leclaire, André Green, Françoise Dolto, Octave Mannoni, Jean-Baptiste Pontalis ve diğerleri gibi), düşünceye saygı duyan hiç kimsenin, şu ya da bu nedenden dolayı ona uzaklık içinde konumlansa bile, kolay kolay yok sayabileceği bir kişilik değildir.

36 Michel Henry, "Psikanalizin Jenealojisi", P.U.F., 1985.

İlk Bakıştan Önce: Lacan Ve Spinoza

Miran Bozovic
İngilizce Çeviri: İmren Cerit

Aşk metaforu

Lacan için aşkın en yüce anı, sevilen (*beloved*) aşk metaforunu sahneye koyduğunda (*enact*); o (sevilen) seven pozisyonunu aşk metaforunu canlandıran sevilen ile değiştirdiğinde; o, seven pozisyonunu sevilen nesne ile değiştirdiğinde ve sevenin o ana kadar eylediği biçimiyle eyleme başladığında ortaya çıkar. Kısacası bu an, sevenin sahip olmadığı aşkı, sevilenin ona vermesiyle ortaya çıkar. Aşk, *donner ce qu'on n'a pas* (aşk bizde olmayanı vermektir), sevenin sahip olmadığı şeyi vermektir. Pekâlâ, o zaman sevilen (*beloved*) ve seven (*lover*) kimdir? *L'aimant* (mıktanıs/seven kişi), bir şeyin eksikliğini çeker; eksiğin öznesidir, arzulayan öznedir ve daha ötesi eksiğini çektiği şeyin ne olduğu bilmez; öte taraftan *L'aimant*, sevilen, o şeye sahiptir ve sahip olduğu o şeyin ne olduğunu bilmez. Sevilenin içine gizlenmiş sevilenin sahip olduğu o şey tam olarak onu başkasının (*the other*) karşısında çekici kılan şeydir. Acaba sevilenin herhangi bir durumda sahip olduğu şey, sevenin eksiğini çektiğiyle herhangi bir şekilde bağlantılı mıdır? Lacan'ın belirttiği gibi sevenin eksiğini çektiği şey, sevilende saklı olan şey değildir. Aşkın dramını oluşturan bu uyumsuzluktur. Seven sevilende bir şey görür ve sevilenden bir şey ister, öte yandan sevilen sevenin kendisinde gördüğünü ve başkasının gözünde kendisini çekici kılanın ne olduğunu bilmez. Sevilenin bu çıkmazdan kurtulmasının tek yolu sevene karşılık vermek, yani sevenin durumunu anlamak ve böylece arzulayan özne, eksiğin (*lack*) öznesi olmaktır. Sahip olmadığı şeyi bizatihi kendi eksiğini bağışlayarak[1] (*donate*) verir.[2]

Burada uğraştığımız tam da Spinoza'nın etiğindeki aşk metaforu, aşkın bu yüce anıdır.[3] Spinoza'ya göre Lacan için de olduğu gibi, kelimenin tam anlamıyla aşk sevenin sevilende gördüğü şey ve sevilenin kendisini olmuş gibi algıladığı şey arasındaki uyumsuzluktan (*discord*) ortaya çıkar.

Etik'te Spinoza'nın aşkın patolojik biçimlerinin ünlü çekiciliğindeki ender durumlardan birisi olan sevilenin sevene dönüştüğü aşkın yüce anı ile uğraştığı tek bir pasaj vardır. Aşk metaforu, sevilenin bakış açısından sunulur: "Birisi başkasının kendisini sevdiğini hayal ederse ve bunun olması için hiçbir neden vermediğine inanırsa; karşılığında o da [o kişiyi] sevecektir."[4]

1 Burada bağışlamak, karşı tarafa karşılıksız vermek anlamında okunmalı [-ed.n.].

2 Bkz. Jacques Lacan, Le Séminaire, livre VIII: Le transfert (Paris: Éditions du Seuil, 1991), chaps. 2-11, and Le Séminaire, livre IV: La relation d'objet (Paris: Éditions du Seuil, 1994), chaps. 8 and 9.

3 Spinoza'ın duygular teorisinin en titiz ve kapsamlı okuması hala Alexandre Matheron'un Individu et communauté chez Spinoza (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969) adlı eseridir. Orada üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümler Theological-Political Treatise ve Political Treatise ile eşzamanlı olarak okunur. Bu makale, Etik'in son üç bölümünü anlamasında bu kitaba çok şey borçludur, ayrıca Martial Gueroult'nun kitapları Spinoza I: Dieu (Paris: Aubier, 1968) ve Spinoza II: L'âme de ilk iki bölümü anlamakta vazgeçilmez olmuştur.

4 Spinoza, Ethics, Part III, Proposition 41, trans. Edwin Curley (Harmondsworth: Penguin, 1996), 92. Takip eden alıntılar bu kitaptandır.

O zaman, Spinoza'ya göre birine aşık olmak (sevmek) ne anlama gelir. Birisine aşık olmak, hazzın (*joy*) nedeni (*cause*) olarak aşık olduğun kişiyi hayal etmektir. Bu durumda seven kimdir? Seven dışsal bir nedenin ideası tarafından eşlik edilen bir hazdan etkilenen kişidir, yani sevilen nesne ideasıyla büyülenmiş biridir. Bu durumda pekâlâ sevilen kimdir? Sevilen nesne seven tarafından deneyimlenen hazzın nedenidir. Sevilen sevene onu sevmesi için hiçbir neden vermediğine inandığı müddetçe, kendisini sevene dönüştürür.

Diyelim ki bir şekilde kendim gibi bir şeyi bir hazla etkiledim, yani başkasını (*the other*); o zaman o bana aşık olacaktır. Bana aşık olarak hazzının nedenini bende görecektir. Kendimi onun aşkının nesnesi olarak algıladığımda onun gözünde onun hazzının (dışsal) nedeni olduğumu bilirim.

3. bölümün 33. önermesine göre bu durumda ister istemez karşılık (*reciprocity*) talebi doğar. Başkası (*the other*), yapabildiği kadarıyla onun aşkına karşılık vermem için uğraşır, benden aşkına karşılık bekler.

3. kısmın 41. önermesine göre, karşımdakinin aşkına karşılık verip vermeyeceğim onun aşkına neden olup olmadığıma inanmama bağlıdır.

1) Eğer başkasının aşkı için haklı bir neden sunduğuma inanırsam, değer veriliyor olmaktan övünürüm, daha açık söylersem, başkasının aşkı aracılığıyla kendi kendimi severim.

2) Bununla birlikte, eğer başkası aşkı için bir neden sunduğuma inanmazsam, buna karşılık ona aşık olabilirim, onun aşkına karşılık verebilirim, kısacası sevenden sevilene dönüşebilirim.

L'hainamoration

Öncelikle nefreti (*hate*) düşünelim. Spinoza'nın ifade ettiği şekliyle 40. önermeye göre: "Birisinin ondan nefret ettiğini hayal eden ve ona nefreti için hiçbir neden vermediğine inanan birisi, karşılık olarak ondan nefret edecektir." Nefret bu durumda, 41. önermedeki aşk ile aynı durumdadır. Diyelim ki bir şekilde birisinin acısına (*sadness*) neden oldum. Bunun sonucunda başkası (*the other*) benden nefret eder, benden nefret ederek acısının nedenini ben de görür. Kendimi onun nefretinin bir nesnesi olarak algıladığımda, onun gözünde acısının dışsal (nedeni) olduğumu bilirim.

Spinoza 27. önermede şunu söyler: "Bize benzeyen ve kendisi için hiçbir duygu taşımadığımız bir şeyin herhangi bir duygu ile etkilendiğini hayal ettiğimizde aynı duygu ile etkileniriz.", böylece şimdi ben kendimden nefret edenin nefretini taklit etme (öykünme) eğiliminde olurum, çünkü karşıdakinin bir şeyden nefret ettiğini hayal ederim ve ben de aynı şeyden nefret ederim. İçinde bulunduğumuz bu durumda üçüncü kişilerle ilgili olan başkasının aşırı-ilgilenen duygusunu taklit etmem, aksine kendimle ilgili olan başkasının aşırı-ilgilenen duygusunu taklit ederim -başkasının nefret ettiği kişi de benimdir. Bu da demektir ki, onun benimle aşırı-ilgilenen duygusunu bir aşırı-ilgilenen duygu olarak değil de bir kendiyle-ilgilenen duygu (*self-regarding affect*) olarak taklit ederim; kısacası kendi kendimden nefret ederim.

Önerme 40'a göre, başkasının aşırı-ilgilenen nefret duygusunu kendiyle-ilgilenen duygu olarak taklit ederim. Bu da yalnızca başkasına benden nefret etmesi için bir neden verdiğime inanırsam, başkasının benden nefret ettiğini hayal ettiğim için kendimden nefret edeceğim anlamına gelir. Eğer karşımdakinin nefreti için ona haklı bir neden sunduğuma inanırsam, o zaman onun nefret ettiği şeyi, yani acısının kaynağını kendimde görebilirim. Bununla birlikte ben sadece onun acısının nedeni değil, aynı zamanda kendi acımın da nedeni olurum. Her

ne kadar bu üzücü durumda onun acısını sadece taklit etsem de, ilk bakışta onu bu acıyla etkileyenin ben olduğumu söylemek daha az doğru değildir. Başkası, o halde acısının nedenini bende görürken, ben onun acısının ve bunun sonucunda kendi acımın nedenini kendi kendimde görürüm.

Bu durumda başkası ile olan ilişkimden çıkan sonuç şudur: bir dışsal nedenin ideasımn eşlik ettiği acıyı deneyimleyen başkası, yani neden olarak kendimin ideası, *benden nefret eder*; öte yandan ben, bizzat kendimin etkilediği başkasının duygusunu taklit ederek, acıyı içsel bir neden eşliğinde deneyimlerim, *kendimden nefret ederim*. Başkasından nefret etmem, onun nefreti aracılığıyla kendimden nefret ederim.

Başka bir deyişle, utanırım. Nefret kendiyle-ilgilenen (*self-regarding*) bir dışsal neden ideasının eşlik ettiği acıdır ve Spinoza tarafından *pudor* olarak, utanç (*shame*), adlandırılır. Utanmak böylece birini acıyla görmektir (*sadness*). Fakat bu nadiren olur, çünkü der Spinoza, ben beni acı ile etkilediğini hayal ettiğim, beni ilgilendiren, şeyleri reddetmek için çabalarım (Önerme 25). Spinoza'ya göre bedeli ne olursa olsun utançtan kaçınmak için çabalarım.

Şimdi aşka geri dönelim. Diyelim ki ben bir şekilde başkasını hazla etkilemiş olayım ve bunun sonucunda da o bana aşık olsun; bana aşık olarak kendi hazzının nedenini bende gördüğünde, ben kendimi onun aşkının nesnesi olarak algıladığımda, onun gözünde hazzının dışsal nedeni olduğumu bilirim.

27. önermeye göre o zaman, başkasının aşkını, yani dışsal neden ideasımn eşlik ettiği onun hazzını, yani neden olarak kendi ideamı, taklit etme eğilimindeyimdir. Nefret durumunda da olduğu gibi, karşımdakinin sadece bir şeye aşık olduğunu dolayısıyla da benim aynı şeye aşık olduğumu düşünürüm.

41. önermeye göre, karşımdakinin aşırı-ilgilenen duygusunu kendiyle-ilgilenen duygu olarak taklit ederim; sadece karşımdakinin aşkı için ona haklı bir neden sunduğuma inanırsam, onun beni sevdiğini hayal ettiğim için basitçe kendimi seveceğim. Eğer karşımdakinin aşkı için ona haklı neden sunduğuma inanırsam, başkasının bende gördüğü o şeyi, yani hazzın nedenini kendimde görürüm. Hazla etkilediğim başkasını taklit ettiğimde, ben de aynı zamanda kendi hazzımın kaynağı olurum. O halde başkası hazzının nedenini bende görürken, ben onun hazzının dolayısıyla kendi hazzımın nedenini kendi kendimde görürüm.

Bu durumda karşımdaki kişi ile olan ilişkimden çıkan sonuç şudur: dışsal neden ideasının eşlik ettiği hazzı deneyimleyen başkası, yani neden olarak kendimin ideası, *bana aşık olurken*; öte yandan neden olduğum başkasındaki duyguyu taklit ederken, yani daha kesin olarak konuşmak gerekirse, içsel bir nedenin ideasının eşlik ettiği hazzı deneyimlerken *kendime aşık olurum*. Kendi hazzımın nedenini başkasında değil de kendimde gördüğüm için ona aşık olmam, onun aşkı aracılığıyla kendi kendime aşık olurum.

Başka bir deyişle kendi kendimle övünürüm. Kendiyle-ilgilenen duygu olarak aşk, içsel bir nedenin ideasının eşlik ettiği hazdır, Spinoza buna *gloria* der, itibar sevgisidir (*love of esteem*). Spinoza'ya göre saygı duyuluyor olmakla övünmek, birini hazla görmektir/ele almaktır (*regard*). Saygı duyulmamın benim hazzımın nedeni olması Spinoza'ya göre sık olan bir şeydir. Tartışmasız olarak, aşkın kendiyle-ilgilenen duygusu, yani itibar sevgisi, nefretin kendiyle-ilgilen duygusundan, yani utançtan daha sık olur. Utancın aksine, benimle ilgili olarak ben itibar sevgisinden (saygı duyulmaktan) kaçınmayacağım, beni hazla etkileyen neyi hayal edersem edeyim onları kabul etmeye çabalayacağım.

Bu narsisistik tavrı takınırken başkasının karşılık beklentisine nasıl yanıt verebilirim? Onun

aşkına haklı bir neden sunduğuma inandığımdan ve bundan dolayı kendi hazzımın nedeni olarak kendi kendimi sevdiğimden (kendi kendime aşık olduğumdan), başkasının benden beklentisinde gerçekte ne istediğini fark etmem zor olmayacaktır. Başkası neden olarak kendisinin ideasının eşlik ettiği hazla beni etkilemeye çalışacaktır -başka bir deyişle kendini hazzın kaynağı olarak görmek için hazzımın nedeni olarak benim tarafımdan tanınmak için çabalayacaktır. Diyelim ki aşk için bana haklı bir neden sundu, beni değil ama kendisini sevecektir; tam da bende uyandırdığı aşkla ona olan aşkım aracılığıyla kendi kendisini sevmeye çabalayacak olmasından ötürü.

Benim gözümde başkasının karşılık beklentisinden çıkan sonuç şudur: kendi hesabına beni etkilediğini hayal ettiği haz ne kadar büyük olursa, kendine duyacağı saygıdaki haz o kadar büyük olacaktır, yani, saygı duyuluyor olmaktan daha fazla övünecektir. Başka bir deyişle, başkasını ne kadar çok seversem ya da karşılığında benim de onu seveceğim başkasının beklentisine ne kadar çok karşılık verirsem, başkası da kendini o kadar çok sever.

39. önermeye göre, bana aşık olan ve aşkının karşılığında sevilmek (aşık olunmak) için kaygı duyan başkası benden yarar sağlamaya çalışacaktır. Benim nazarımda böyle bir tutuma nasıl tepki verecektir? 42. önermeye göre, bu aşktan kazandığı şeyin nahoş bir şekilde algılandığını fark edince bu durumda acı duyacak dolayısıyla ben den nefret edecektir.

Başkasının aşkı doğrudan doğruya bendeki aşkla hayat bulamayacağı için, başka türlü söylemek gerekirse, o yapabildiği kadarıyla, bana aşıkken onun aşkına karşılık vermemi sağlamaya çalıştığından, belki de doğrudan olmayan bir stratejiyle (sözgelimi, beni görmezden gelirken aslında tamamen kayıtsız olduğu ve benim sevdiğimi bildiği birini hazla etkilemeyi deneyecektir) benim direncimin üstesinden gelmeye çalışacaktır. Böyle bir doğrudan olmayan stratejiyi ana hatlarıyla belirleyen 42. önermeye göre, başkasının başarılı olması gerekir, "Eğer birinin sevdiğimiz şeyi haz ile etkilediğini hayal edersek, ona karşı sevgi ile etkileniriz." Bundan dolayı Spinoza aşkı çoktan "özünde bir yan-ürün olan bir durum" olarak düşünmüş olmalıdır. Bununla birlikte, böyle bir doğrudan olmayan strateji aracılığıyla başkası bende aşk uyandırmış olduğundan dolayı, X'de canlanan aşka öncelik vermiş olmalı ki bu imkânsızdır. Kısacası böyle bir doğrudan olmayan (*indirect*) strateji gerçekte başlayamaz. Başkası X'te aşkına hayat vermekte (*arouse love*) başarılı olsa bile, hem X'in hem benim başkasını sevdiğimiz, fakat başkasının gerçekte yalnızca beni sevdiği –X'e aşkı, stratejinin bir parçası olarak, yalnızca yapmacıktır- bu aşk üçgeni/üçlü aile (*ménage à trois)* kaçınılmaz olarak sonlanacaktır. X başkasıyla benim aramdaki bağın kendisiyle onun arasındaki bağdan daha yakın olduğunu hisseder hissetmez beni kıskanır (35. önermeye göre) ve başkasından nefret etmeye başlar.

Ce qui est aimé dans l'objet ... (nesnede sevilen)

Başkası bana aşık olur dolayısıyla hazzınm nedenini bende görür. Ben de onun hazzının nedeni olarak kendimi değil de kendi hazzımın nedeni olarak onu algılayınca onun aşkına karşılık veririm. Başka bir deyişle ben başkasının bende gördüğünü kendimde ne kadar fazla görmezsem o denli sevene dönüşürüm. Spinoza'ya göre, sevenin, başkasının bende gördüğü ile sevilenin, benim kendimi olmak için hayal ettiğim şey arasındaki uyumsuzluk kelimenin gerçek anlamıyla aşka yol açar.

Benden nefret eden başkasına yönelik nefret de benzer bir uyumsuzluktan çıkar: Başkası benden nefret eder; dolayısıyla acısının kaynağını bende görür. Buna karşılık olarak onun acısının kaynağını kendimde ne kadar çok görmezsem, onu o kadar fazla kendi acımın kaynağı olarak görürüm ve karşılık olarak ondan nefret ederim.

Sadece onun aşkı için ona bir neden vermediğime inandığımdan aşkına karşılık veriyorsam, o zaman nasıl ve hangi durumda o bende aşkın nesnesini ya da haz nedenini görebilir ve ben böylece onun hazzının nedeni olarak kendimi görmem ve bana duyduğu aşk aracılığıyla kendimi sevmem, ama karşılığında onu severim? Başkasının bende olmayan bir şey için beni sevmesi, kendimden daha çok bende olan bir şey için (*for something that is in me more than myself*) Spinoza tarafından 15. ve 16. önermelerde ortaya konur.

15. ve 16. önermelerin temelini oluşturan 14. önermeye göz atalım. 14. önermeye göre, zihnin aynı anda iki duygu (*affect*) tarafından etkilenmiş olması gerekir, ondan sonra zihnim bunlardan birinden etkilendiğinde hemen diğerinden de etkilenecektir.

15. önermede Spinoza tesadüfi herhangi bir şeyin hazzın kaynağı dolayısıyla aşkın nesnesi, sevilen nesne olabileceğini söyler. Kanıtlamada, Spinoza sevenin zihninin sevilen nesne tarafından ilk kez etkilendiği durumları tanımlar. Örneğin, sevenin sevilenin nesneyi ilk kez gördüğü durumlar; fakat, bu durumda bir kural olarak başkasının aşkı ilk görüşte aşk olmayacaktır (ilk bakışta aşkın karşı konulmaz düzeneği sadece 16. önermede açıklanır). Diyelim ki başkasının zihni aniden iki duygu tarafından etkilendi: düşünce gücünü ne azaltan ne artıran bir duygu ve de aynı anda düşünce gücünü arttıran bir duygu tarafından. O zaman önceki duyguyla etkilenmiş olarak, başkasının zihni hemen sonraki ile de etkilenecektir, bu da hazdır. Başkasının zihni, bu sefer, duygunun etkin nedeni mevcut olmamasına (*absent*) rağmen hazdan etkilenecektir. Böylece, zihni önceki duyguyla etkileyen şey başkasının hazzının nedeni olacaktır –kendisi aracılığıyla değil, ama tesadüfi olarak. Bu şey, başkası tarafından kolayca sevilecektir çünkü onu bir haz duygusu olarak görmüştür –kendisi etkin neden olmayan duygu olsa bile, Spinoza Scholium'da buradan anladığımızın, birisinin nedenini bilmeden belli bir şeye aşık olmasının nasıl meydana geldiği olduğunu ekler.

Şimdi 16. önermeye geri dönelim. Bu önermeye göre, seven her zaman onun zihnini hazla etkileyen birisine benzememden yani onun aşkının nesnesine benzememden dolayı bana aşık olabilir. Aksi takdirde, bana tamamen kayıtsız kalacak başkası (*the other*), ancak onun sevilen nesnesiyle belli bir özelliği paylaştığımı düşünürse, sahip olduğumuz bu ortak özellik haz duygusunun etkin nedeni olmamasına rağmen, bana aşık olacaktır. Daha ötesi, bu belirli özellik kendi başına onun aşkının orijinal nesnesinin ortaya çıkaran değildir. Başkası aşk nesnesine benzer özellik taşımamdan dolayı beni sevdiği için, ilk görüşten bile *önce* bana aşık olmuş demektir. Bu sebepten ötürü, beni ilk kez görüşüyle, başkası kaçınılmazcasına beni her zaman sevdiğini bilmediği birisi olarak tanımlar.

Descartes'ın, çocukluğunda kendi yaşındaki hafif şaşı bir kız için hissettiği aşk üzerinden, kendisinin şaşı insanlara zorunlu çekilimi (*attraction*) olarak açıkladığı bu mekanizma halihazırda onun Chanut'a yazdığı mektuplarda bulunur:

"Onun şaşı gözlerini gördüğümde beynimde uyanan izlenim ben de aşk tutkusu uyandıran eşzamanlı izlenimle öylesine yakından ilişkili bir hale gelmiştir ki bundan sonra uzun bir süre şaşı gözlü birileriyle karşılaştığımda sadece bu kusurlarından dolayı onları sevmeye özel bir eğilim duymuşumdur. Böylece nedenini bilmeden birine aşık olma eğilimi duyduğumuzda, inanabiliriz ki bu, tanımlayamayacak olsak bile, onun aşkımızın önceki bir nesnesine bir benzerliğinden ötürüdür."[5]

Spinoza'nın *le coup de foudre* (yıldırım aşkı) analizi, Descartes'in şaşı gözlerde görmesi üzerine yaşamaya çalıştığı ilk bakışta karşı konulmaz aşk, 4 aşamadan oluşur:

5 Descartes to Chanut, 6 June 1647, in Philosophical Writings of Descartes, 3 vols., trans. John Cottingham, Robert Stoothof, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 3:322-23.

Şaşılık, yani X'in sevilen nesneye benzemesi yardımıyla belirli özellik, kız, Descartes tarafından sevilen nesnenin kendisindeki bir haz duygusu olarak görülür;

X'in tarafında, Descartes'ın zihni benzerlik özelliğinin imgesi tarafından etkilendiği için, o hazla etkilenir.

Descartes'm belirli benzerlik özelliğine sahip olduğunu algıladığı kişi, X, bundan dolayı onun hazzımn tesadüfi nedenidir.

Sonuç olarak, onda X'in sevilen nesneye benzediği bu belirli özellik onun hazzı için etkin neden olmasa da Descartes yine de X'e aşık olacaktır.

Zorunlu aşk reaksiyonlarının bütün zincirini başlatan ve Descartes'taki bütün nesne-seçimleri dizisini belirleyen bu özellik, aşkın orijinal nesnesinin kısmi özelliği, böylece tesadüfidir (*accidental*): bu kız için Descartes'taki aşk hissine yol açan şaşılık değildir -kız farklı bir şekilde ondaki hazzı harekete geçirmiş olmalıdır. Şaşılık, Spinoza'nın terimleriyle söyleyecek olursak, Descartes'ın haz duygusunun etkin nedeni değildi çünkü o iki beyin izlenimini ayırt etmişti: kızın şaşı gözüne baktığında her seferinde üretilen izlenim, ve onda "aşk tutkusunu" uyandıran diğer izlenim.

Bende ikamet eden nedenden dolayı başkası bana aşık olmadığında, onun benim için bu aşkı sembolik özdeşleşme mekanizması ile sürdürülür. Yani, onun aşkını tetikleyen (*trigger*) aşkın nedenini kendinde barındıran diğer nesneyle paylaştığım tesadüfi, kısmi özelliktir (*partial feature*) fakat ulaşılamazdır ve başkası için kayıptır. Başkasının arzusunun kayıp nesnesi ile paylaştığım bu özellik Freud'un *einziger Zug* dediği birleştirici özellik, sembolik özdeşleşme özelliği: başkasına onun kayıp nesnesini hatırlatmamı sağlayan özellik. Böylesi bir özellik bir bozulma, sakatlık ya da handikap olduğunda, Descartes'ın çocukluk aşkı durumunda olduğu gibi, tabii ki biz histerik özdeşleşme ile uğraşıyoruz demektir.

Sembolik özdeşleşmenin bu mekanizması, öznenin aşkının nedenini bilmeden birine aşık olmasının açıklar. Ama burada Descartes'ın ve Spinoza'nın durumu biraz değiştirilmiş olmalı. Özneye bilinmez (*unknown*) olan aşkın duygusundan geriye doğru gidecek olursak; Descartes ve Spinoza'nın her ikisi de er ya da geç bir özne tarafından *kendi için sevilen* bir nesne tanımlayacaktır, halbuki diğer bütün nesneler ona bir benzerlik taşıdığı için sevilecektir (Descartes'in görüşüne göre, böylesi bir nesne onda *kendiliğinden* aşk uyandıran şaşı bir kızdı, Spinoza'nın 16 önermesinde ise bu nesne haz duygusunun etkin nedeni olan nesneydi).

Lacancı-Freudcu perspektiften, ama yine de, aşkın hakiki öznesi, yani kendi içinde aşkın nedenini barındıran özne, aslında *baştan kayıptır* (kendisi sevilecek tek nesne belki Tanrı olabilir). Aşkın içsel nedenini barındıran özne ile gerçeklikte hiçbir zaman karşılaşılmaz – sevdiğimiz her sonlu nesne tesadüfi bir şekilde, orijinal kayıp nesnesini taşıyan bir kısmi bir benzerlik için sevilir. Gerçeklikte asla karşılaşılmayan bu kayıp nesne *yine de* bizim gerçekliğin bir parçası olan bir sonlu nesneyi sevmemizi mümkün kılar, bu da *Lacancı objet petit a'dır.*

Tanrı dışında kimseyi kendisi için sevmeyiz. Kimi seversek sevelim, onda kendisinden fazla olan bir şey olduğu için severiz.

... c'est ce dont il manque (bu eksikliğini çektiğidir)

Eğer kendimi şöyle ya da böyle yukarıda sözü edilen sevilen nesne yerinde bulursam benimle ilgili olan başkasının aşırı-ilgilenen aşk duygusunu bir aşırı-ilgilenen duygu olarak taklit ederim, yani başkasının aşkına karşılık verir, aşık insana dönüşürüm.

Şimdi 15. önermede tanımlanan sevilen nesnenin yerinde kendimi bulduğumda karşımdakinin aşkına nasıl karşılık vereceğimi inceleyelim. Diyelim ki, başkası beni ilk kez kendisini her zaman hazla etkileyen ve kendisinin sevdiği X ile birlikte görüyor; bu anda başkasının bana karşı hala tamamen kayıtsız olduğunu düşünelim, yani, onda ne haz ne de acı uyandırıyorum. Başkasının beni sevmesi için, beni sonradan gördüğünde, ilk kez gördüğündekine benzer nötr bir duygu ile için etkilenmiş olması yeterlidir. Onu şimdi önceki karşılaşmamızdan farklı bir duyguyla etkilememiş olmama rağmen, başkası, nötr duygunun yanı sıra, şimdi başka bir şeyi, yani onda benim onu onunla etkilediğim nötr bir duygu tarafından uyandırılan haz duygusunu – duygunun etkin nedeninin yokluğunda- deneyimler.

Ona tam olarak beni ilk kez gördüğündeki gibi davranmama rağmen, ona karşı tam bir soğukluk göstermeme rağmen, ondan hiçbir şey istememe rağmen –bunlara karşı, şimdi o bana aşıktır. Bana aşıktır çünkü beni, onu hazla etkileyen ve onun sevdiği X ile birlikte önceden görmüştü.

Onun hazzı için etkin neden olmamama, onun aşkı için ona bir neden vermememe rağmen başkası beni sever; onu etkilediğim şey yalnızca nötr bir duygudur. Böylece hazzının nedenini, aşkının nesnesini bende görerek, başkası beni bende olmayan bir şeyden ötürü sever, bende kendimdekinden daha fazla olan bir şey nedeniyle beni sever.

Nefret için de aynısı geçerlidir. Başkası benden nefret eder çünkü beni onu acıyla etkileyen ve onun nefret ettiği Y ile birlikte görmüştür. Onu nötr bir duygu ile etkilememe rağmen, yani onu ne haz ne de acı ile etkilememe rağmen, bende yine de acısının nedenini görür; ben ona zarar vermek istemesem de onu önemsemesem de benden nefret edecektir.

Beni sevenin ani, beklenilmez nefreti benim için tabii ki izah edilmezdir: ne kadar denersem deneyeyim, başkasını acıyla etkileyen hiçbir şeyi kendimde bulamam. Y ile ilişkisinde bir kez beni gördüğü için benden sadece nefret edecektir. Onun acısının nedenini kendimde görmediğim için kendimi acıyla değerlendirmem benim için imkânsızdır. Onun acısının etkin nedeni ben değil de Y olduğundan benim için utanılacak bir şey yoktur.

Ben onu nasıl etkilediğimi bilmezken o benden nefret ederek acısının nedenini bende görür. O zaman ben de, başkasının duygusunu taklit ederim, yani nefretle etkilenen acının üstesinden gelirim. Başkasının nefreti için ona bir neden vermediğime inandığım için –onda yalnızca nötr bir duygu uyandırdım- doğal olarak, onun nefretinin aşırı-ilgilenen duygusunu bir kendiyle-ilgilenen duygu olarak taklit edemem: açık olarak, onun acısının nedeni olmadığım için kendi acımın nedeni olamam. Başkası başka hiç kimsede değil ama bende acısının nedenini gördüğü için, onu nasıl etkilediğimi bilmediğim için, *onun* acısının nedenini ancak *onun kendisinde* görebilirim. Ama yine de benim nazarımda başkası sadece kendi acısının kaynağı değil aynı zamanda *benim* acımın, yani onu taklit ettiğim acının da kaynağıdır. Başkasında kendi acımın nedenini algıladığım için karşılık olarak ondan nefret ederim.

Aşk durumunda da buna benzerlik vardır, ama önemli bir farkla: bir yandan başkasına nefreti için, onun acısı için etkin neden olduğumda bile, bir neden verdiğimi kabul etmeye istekli değilim; öte yandan onun aşkı için, hazzının tesadüfi bir nedeni olduğumda bile, ona bir neden verdiğime inanmaya eğilimliyim. Buradan çıkan sonuç, başkasının nefretine ondan nefret ederek karşılık vermeye başkasının aşkına onu severek karşılık vermekten daha eğilimli olduğumdur.

Onun hazzına nasıl yol açtığımı göremememe rağmen, başkası rahatlıkla beni kendi hazzının nedeni olduğuma inandıracaktır. Onda hazza nasıl neden olduğumdan emin değilim,

ama bir şekilde yapmış olmalıyım, çünkü başkası beni severek onun hazzının tek nedeni olduğumda ısrar ediyor. Onun hazzına nasıl yol açtığımı görmede başarısız olsam da onunla aynı fikirde olmaya çok istekliyimdir. Ama onun bende gördüğü şeyi kendimde gördüğüm sürece, yani başkasının –yani sonuç olarak kendimin- hazzının nedenini kendimde gördüğüm sürece, onun aşırı-ilgilenen duygusunu basitçe bir kendiyle-ilgilenen duygu olarak taklit ederim, ve böylece daha kesin konuşmak gerekirse, kendimi severim, başkasını değil.

Başkasını aşkına ancak katlanılmaz bir durumun, bir çıkmazın sonucu olarak karşılık veririm: bütün araştırmama rağmen, kendimde kesinlikle başkasını hazla etkileyecek bir şey bulamadığım durumda; yani başkasının hazzı için bütün narsisistik rasyonalizasyonlarım başarısız olduğunda, açıklamanın bütün hünerlerini tükettiğimde olduğu gibi. Başkası, böylece, bende onun seveceği bir şey olmamasına rağmen sever, yani, sevgiye değer olmama rağmen –onda kendi hazzımm nedenini tanımaktan ve böylece onun aşkına karşılık vermekten daha başka ne yapabilirdim ki?

15. ve 16. önermelere göre, nedensellik duygunun etkin nedeni olan nesneden bana aktarılır. 15. önermeye göre başkasının beni aşkının nesnesiyle birlikte görmesi ve 16. önermeye göre aşkının nesnesiyle paylaştığım birleştirici özellik nedeniyle nedensellik bana aktarılır. Her iki durumda da, başkası beni hakiki fakat kayıp ve erişilemez aşkın nesnesine bağlayan metonimik (*metonymical*) bağ nedeniyle sever. Önerme 15 ve önerme 16 önerme 41'in ortaya çıkması için zorunlu şartlar olarak, başkasının aşkına karşılık veririm, yani, yalnızca kendi konumumu metonimik olarak sevilen nesne olarak deneyimlediğimde metaforik yerdeğiştirmeyi icra ederim (*perform*). *Metonimi*, sevilen nesnenin metonimik konumu, aşk metaforunun koşuludur, sevenin sevilenin pozisyonu ile yer değiştirmesinin gerçekleşmesi için. Başkasının kendim için beni sevmediğinin farkına vardığımda, yani başkasının aşkının gerçek nesne-nedeninin bende ikamet etmediğini anladığımda –çünkü nesne-neden bende değildir, onu geri veremem, yalnızca aşkı geri verebilirim- sevilenden seven haline dönüşürüm.

Bunu takiben, Etiğin 5. bölümünde ana hatlarının gösterildiği gibi, sırf kendisi için sevilen nesne olarak Tanrı, bizim sevgimize karşılık vermez ve Spinoza'da olan şey tam da budur: Tanrının aşkının iki biçiminde de, *amor erga Deum* yani Tanrıya aşk (Önerme 14-20) ve *amor Dei intellectualis*, Tanrının zihinsel sevgisi, (Önerme 32-36) aşkın yüce anı vuku bulmaz. Tabiî ki Spinoza'nm tanrısı sevgimize karşılık vermek için önümüzde eğilmeyecektir -Tanrı bizi seviyorsa, sırf biz onu seviyoruz diye bizi sevmeyecektir, ne de Spinozacı bilge adına yaraşır şekilde Tanrıya olan sevgisine karşılık bekleyecektir. O, sevilen nesne olarak Tanrı'nın karşılık beklentisinin bizzat kendisi tarafından zarara uğradığının farkındadır (Önerme 19). Buna göre aşkın ilk formu mutlaka karşılıksız kalırken, farkına vardığımız aşkın ikinci formunda işin içinde her zaman karşılıktan daha fazlası, yani özdeşleşme vardır –Tanrının insan sevgisi ve zihnin Tanrı için ruhsal sevgisi *unum et idem*, bir ve aynıdır (Önerme 36).

Marivaux's Scholium

Spinoza'daki aşkın diyalektiğini göstermek için mükemmel bir örnek Marivaux'nun bitmemiş *La Vie de Marianne* romanındaki ikinci bölümde bir yosmanın sevene dönüştüğü bölümde bulunabilir. *Marianne, le soin d'être aimable (Sevilebilir olma titizliği)* tarafından yönlendirilen olarak, haz duyma arzusudur ve aşık olmaya değer bir yosmadır. O aşkının nesnesi olarak herkese kendisini sunan bir kadındır, ama hiçbir zaman aşık olmaz – başkalarının hissettiği aşk aracılığıyla sadece kendisini sever. Fakat bir noktada bu sona erer ve başkasının aşkına karşılık verir. Sözkonusu pasaj Spinoza'nm (atılan) 41. önermedeki kanıtlamasını haklı çıkarıyor denebilir.

Sahne, bir kilisenin ayini sırasında kimseden çıt çıkmazken başlar. Her şey yer değiştiren bakışlarla baş gösterir. Marianne kiliseye girdiğinde herkesin dikkatini çekebileceği, herkesin onu görebileceği yere oturur –kibriyle, önceden bakışların kendisine yöneleceğini görür. Koltuğa oturur oturmaz tüm erkeklerin ilgisini üzerine çeker. Marianne'ın ortaya çıktığı ana dek cilveli ve erkekleri memnun etmeye hazır olan kadınların kendi hayran çevreleri vardı ve onlar zaten erkeklerin ilgisini çekiyordu. *Mais j'arrive, on me voit, et tous ces visages ne sont plus rien, il n'en reste pas la mémoire d'un seul;* (ama geliyorum, beni görüyorlar ve bütün bu yüzler artık hiçbir şeyler, bir tanesinin bile anısı kalmamış) ama ben geldim, herkes beni gördü, artık diğer yüzler bir şey ifade etmiyor. Hafızalarda herhangi bir yüzün bile anısı kalmadı.[6] Marianne, Jean Racine'in *Berenice*'indeki Antiochus'unkilerle, Julius Ceasar'ınkileri birleştirerek, bir cümle içinde aynı izlenimi ifade edebilirdi: "Geldim, görüldüm, haz verdim."

Herhangi biri, Marrianne'ın tek bir *coup d'oeil*'deki farkındalığından, kadınların onun bütün hayranlarının bakışlarını üzerine çektiğinin farkında olarak ona attığı hızlı bakıştan yalnızca büyülenebilirdi: *avait voulu le [sc. coup d'oeil - göz atma] rendre distrait (onun dikkatini dağıtmak istemiştik) üzerine,* onun dikkati dağılmış olarak görünmesini sağlamak istediler [hızlı bakışın] *-mais c'était d'une distraction faite exprès,* fakat bu dikkat dağıtma kastiydi (*intentional*). Hızlıca göz atış -en azından ilk göz atışta- dikkati dağılan olarak görünmesine rağmen, Marianne'ın dikkatli gözleri ondaki *un air d'inquiétude et de dédain,* bir huzursuzluk *ve* küçümseme havasını fark etmede başarısız olmadı –Tam da bu huzursuzluk ve küçümsemedir ki Marianne'm gözlerinde, *un aveu bien franc de ce que je valais,* neye değer olduğumun bir dürüst tanınmasını temsil eder (61).

Bu içgörü verildiğinde belki de romanın adı için *La Vue de Marianne* daha uygun olabilir. Marianne *la distraction*'un (dikkat dağılması) »özünde bir yan-ürün olan durumlardan« bir tanesi olduğunu iyi bilmektedir, yani asla kasti olarak getirilemeyecek bir durumdur çünkü böyle yapma çabası ortaya çıkacak olanı engellemektedir. Kimse birinin dikkati dağınık ve ilgisiz görüntü arz etmesini istemez -böyle bir görüntü ortaya çıkması için çok çaba gerektiren belli bir ilgiyi boşa çıkarmaya mahkumdur. Tam olarak dikkati dağılmış, kastilik eksikliğiyle uyuşmaz görünme arzusunun arkasındaki bu niyet, dikkat dağılmasını karakterize eder, dikkati dağınık bakışı »ulaşılmaz« kılar.[7] *La distraction faite exprès,* kasti dikkat dağılması, niyetlenmiş olduğu şeyden uzaktır -öyleyse, yani seçkinci bir kayıtsızlık ya da narsisistik bir aldırmazlığa karşıttır, dikkatin ve tanınmanın bir formudur.

Yapmacık davranma sanatını mükemmel düzeye getirdikten sonra yani gözleri tamamen kontrol edebilmeyi başararak, bakışlara hükmederek, ve yüz ifadelerini kontrol altına aldıktan sonra Laclos'un *Les Liaisons dangereuses'deki* the marquise de Merteuil'ün kendi sözleriyle söylersek, dikkati dağınık bakışı istenilen bir şekilde kabullenecektir. Bu becerisine hükmetmek için dayanmak zorunda olduğu şey bize anlatıldığında, onun ifadelerinden yararlanabiliriz: en mutsuz anında neşeli görünmeye çalışır, kendi kendine acı verir ve aynı zamanda yüzündeki hazzı açığa vurmaya, beklenmedik hazzın dış işaretlerini bastırmaya çalışırdı. Marianne gibi kendi felsefi bilgeliğinden övünen markiz de Descartes'ın *Les Passions de l'âme*'ı okumuş olmalıdır: Bizim yüz ifademizi ve gözlerimizin ifadesini değiştirebileceğimizi ve böylece o anki tutkumuzu açığa çıkarmak istediğimiz tutkuya zıt olan bir tutkuyu inandırıcı bir biçimde oynar görünerek saklayabileceğimizi bilir.[8]

6 Marivaux, La Vie de Marianne, ed. Frédéric Deloffre (Paris: Garnier, 1957), 61. Takip eden referanslar metinde verilmiştir.
7 Bkz. Jon Elster, Sour Grapes (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 43-101. Marivaux "özünde yan-ürün olan durumlar" alanında bir otorite olarak düşünülebilir. Bkz. La Vie de Marianne, 92 n 1.
8 Descartes, The Passions of the Soul, in Philosophical Writings of Descartes, 1:367-68.

O ana kadar kendisi kimseyi görmemesine rağmen, Marianne başkalarının bakışının hala nesnesidir, etraftaki herkesin bakışını çekmiştir. Hiçkimseyi görmezken herkes tarafından görülür. Başkalarının gözlerinde, bakışında, yalnızca kendisini görebilir, öz-sevgisinin, kendi *amour-propre*'sinin bir onaylanışını görür. Hatta onun yalnızca bakışın nesnesi olduğu sürece varolduğu bile söylenebilir, eş deyişle, yalnızca görülüyor oldupu sürece, yalnızca başkalarının gözleri aracılığıyla –ondan bakışlarını çevirdikleri an, varolmaya son verecektir. Kendi ontolojik konumunda, şöyle söyleyen Marianne Cusalı Nicholas'a benzer –o, Tanrı'nın bir ikonu önüne yerleştirildiğinde, öylesine kurnazca resmetti ki kendini nereye yerleştirse yerleştirsin ikon dönüp hep ona baktı- : »ben varım, çünkü bana bakıyorsun, ve eğer bakışlarını benden alacak olursan var-olmaya son veririm.«[9]

Aniden yüce an gerçekleşir. Herkes ona bakarken o kalabalığın içinden birisini seçer: *parmi les jeunes gens dont j'attirais les regards* (bakışlarını çektiğim gençler arasında),genç insanlar arasında bakışlarını etkilediğim kendimden farklı biri vardı (*il y en eut un que je distinguai moi-même*). Başkalarına olduğundan daha fazla gözlerim ona kayıyor (63). Karşısındaki herkesin bakışlarını büyüleyen kadın şimdi malum birey tarafından büyülenecektir. Görülen şimdi ilk kez görür. *J'aimais à le voir, onu görmeyi sevdim (63).*Bu zamana dek görülmekten memnuniyet duyuyordu, şimdi ise birini görmekten memnuniyet duyuyor, Spinozacı bir şekilde koymak gerekirse, şimdiye dek hazzının içsel bir nedeni vardı, şimdiden itibaren ise hazzına dışsal bir nedenin ideası eşlik eder.

Kimin aşkına karşılık verir, yani, kimde kendi hazzının nedenini algılar? Hazla etkilediğini bildiği tanıdıklarının hiçbirisinde değil: onda kendi hazlarının nedenini gördüler, o ise kendi hazzının (deneyimliyor olduğu hazzın çünkü başkalarını haz ile etkiledi, yani, neden olarak kendisinin ideası hazza eşlik etti, Spinoza'nın *gloria* dediği şey, Marianne daha doğru olarak *la gloire* diye adlandırırdı [61]) nedenini kendinde gördü. Hazzının dışsal nedenini, ona kendisini sevmesi için hiçbir neden vermediğinden beridir, onun (*his joy*) hazzının nedenini kendisinde (*herself*) göremeyeceğine inandığı birisinde algılıyor –buna göre, kendi hazzının nedenini kendisinde göremiyor: başkasının tarafında, o (*she*) kolayca onu memnun etmeyi unuttu. *J'oubliais à lui plaire* (onun hoşuna gitmeyi unutuyordum), artık daha fazla ona haz vermeyi düşünüyor değilim, yalnızca ona bakmayı düşünüyorum, *et ne songeais qu'à le regarder* (ve sadece ona bakmayı düşünüyordum), başkaları için yosmayken, *j'étais coquette pour les autres,* onun için değilim, *je ne l'étais pas pour lui.*

Marianne'ın artık haz verme (*pleasing*) düşüncesinin olmadığı ama gerçekten haz verebildiği an işte bu andır. *le soin d'être aimable* (sevilebilir olma titizliği) bilinçli bir şekilde isteyerek dikkati dağılmış görünmekten daha az tutarsız bir davranış değildir *b: être aimable,* (*la distraction)*dan daha az olmamak kaydıyla, kasti olarak ortaya çıkarılamayacak bir durumdur – çünkü bu haliyle *le soin* ile *la distraction/vouloir* ile olduğu kadar uyumsuzdur. Marianne'ın dikkatini çeken kişi hariç herkes »onun büyüleyiciliğini alkışladı« ifadesi öbürlerinin değil ama yalnızca onun (*he*), Marianne'ın yosmavari edimi tarafından içeri alındığı anlamına gelir. – Aksine ona bakan adam »tamamen farklı şekilde, daha sınırlı ama daha dikkatle« onu (*she*), o (*she*) kendisine (*himself*) haz vermeyi düşünmediğinde haz verici bulmuştur. İşte bu, tam da neden bu anda »ikisi arasında daha ciddi bir şeyin ortaya çıktığı«nın nedenidir.

Marianne, haz verme, sevgiye değer olma arzusu tarafından yönlendirildikçe, o yalnızca kendisine haz verir, hiçkimse ona haz veremezken yalnızca kendisini sever. Ona haz veren birisini bulmaya gelir, yani, kendi hazzının nedenini bir başkasında algılar, ancak haz vermeyi

9 Nicholas of Cusa, The Vision of God, trans. E. Gurney-Salter, in The Portable Medieval Reader, ed. J. B. Ross and M. M. McLaughlin (Harmondsworth: Penguin, 1978), 686.

düşünmeyi bıraktığında. Kısacası, o *le soin d'être aimable'ı* ertelediğinde, haz verme arzusunu, sevgiye değer olmayı geride bıraktığında yalnızca *l'aimante*, seven, olur.

Lacan'da Marianne *bu noktada* eksiğin bir öznesi (*a subject of lack*), arzulayan özne olur. Seven birşeyin eksikliğini hisseder ama eksikliğini hissettiğinin ne olduğunu bilmez. Marianne, *avec un coeur à qui il manquait quelque chose,* bir şeyin eksikliğini hisseden ve eksikliğini hissettiği şeyin ne olduğunu bilmeyen kalbiyle, *et qui ne savait pas ce que c'était,* kiliseden ayrılır. Marianne kiliseye girerken, nasıl haz vereceğini bildiğine, başkalarının gözünde onu çekici kılanın ne olduğunu bildiğine kesin olarak inanıyordu –kısacası, sahip olduğu şeyi bildiğini hayal etti, fakat ayrılırken eksikliğini çektiği şeyin ne olduğu bilmiyor durumdadır.

Özetlemek gerekirse, birisi kendi elindeki Etik'in bir köşesine Marianne'ın sözlerini rahatlıkla ekleyebilir: *la douceur d'aimer interrompt le soin d'être aimable,* sevmenin hoşluğu haz verme arzusunu kesintiye uğratır *(64)*... Marivaux'nun Scholium'u 41. önermeye yaptığı gibi.

Dış-Yakınlığın[1] Çıkmazı ile Dışarının Sorumluluğu Arasında: "Lacan ve Levinas'ta *Başka*[2]"

Volkan Çelebi

Felsefe ile Psikanaliz

Başka konusunun etrafında dönecek bir yazının öncelikle şunu sorması beklenir: "Felsefe ile Psikanaliz'in kendileri bu *aynı* ile *başka*[3] ilişkisinin neresinde dururlar? Çekirdekte olan, tarihsel deneyimin logosu olarak felsefenin, düşüncenin bu görkemli anıtının daha önceden bir varolan olduğu düşünüldüğünde, ve bu varolanın düşünce içerisinden aktarımında belirli bir tanıdık-gelmenin, ruhun mevcut yetilerinin bir-araya toplanışının hüküm sürdüğü hatırlandığında, felsefeye "aynı"yı biçmek yerinde görünmektedir. *Aynı* olan, şimdi içerisine geçmişten-çizilmiş belirli sınırları olma anlamında bir ruh-mekanıdır ve tanıdıktır, bilinci mekansallaştıran bir deneyim toplamının birlikte-oluşudur: *aynı* kendi aynılığını zaman içerisinde –anların ardışıklığında- hisseder ama zaman nedeniyle böyle hissetmez. Zamanın kendisi tüm canlılığı içerisinde geçmişteki hiçbir şeyi (hatta kendisini bile) şimdiye taşımaz, zaman kendi özündeki hareketi öldüren kısır bir harekettir. Mekan ise tam tersine kendi doğasındaki boyut-vermeyi, kapatmayı, bir yere tıkıştırmayı, düşüncenin öz-taşı olmayı becerir, o zamanları birbirine bağlayan en asli-zamandır, geçip giden anlara karşılık gelmez. Zamanı da diğer bütün şeyleri de taşıyan mekandır, ruh-mekanı zamanları birbirine bağlar ve aynının nedenini oluşturur. Çünkü o, kendisini aynı kendisi olarak, aynı özde tutar, zamanları bağlayan olmak aynı mekanın bekçisi olmaktır. Böylece felsefe, bilincin zaman içindeki deneyimlerini birbirine bağlayan mekan olarak –kapatılmışlığının yarılmasının, kendine dönüşünün engellenmesinin ve düşüncede öylece kendi hareketinde eyleşmesinin sona ermesinin imkansızlığında- sanki dibinde sonsuzda duran bir donmuş zamanlar buzu varmışçasına kendi düşünsel duvarları arasına çarpmanın aynılığıdır. Böylece zamanın içinde olmak anlamında değil ama aynı-mekanın içinde olmak anlamında, zamansal deneyimleri bağlamak anlamında felsefe aynıyı temsil eder.

Böyle alındığında felsefe, psikanaliz ile ilişkisinde "başka" ile karşılaşır, burada başka olan psikanalizi karşılayan *özne mekanı olarak felsefe*dir. Psikanaliz, bilinçdışının, bu hala yeni olanın, iddiaya göre hep bilinçten artacak olanın yurdu olduğu manada, ruh-mekanın tahtını tehdit eder, ona adeta kendi kendisinin nedeni olmadığım, zamanları öylesine kendisinden gelen bir öz-yetenekle birbirine bağlamadığını hatırlatır. Felsefe ise paniğe

1 Lacan'ın düşüncesi için yarattığı bir kavram. Bu kavram, intimité (kendine-yakınlık, içsellik) sözcüğünden in- önekinin çıkarılıp yerine dış anlamına gelen ex- önekinin konulmasıyla yaratılmıştır: "extimite". Bu yazıda kendine yakınlığın dıştan geldiğini fakat dışta duramadığını, öznenin kendinin ve içinde kurulduğu Başka'nın isteklerini karşılayamayan, eksiklerini gideremeyen olarak kendi çıkmazını imler: "Dışın yakınlığı ama içteki yakınlığı, eksiğin sürekli varlığını olumlayan acı yakınlığı. Dışa içerden ulaşamayan dışa-yakınlık..." Kendimizi ya da başkayı; ruhumuzun, düşüncemizin, duygumuzun çekirdeğinde öylece hissettiğimiz/düşündüğümüz, onu dokunulmamış gibi izlediğimiz fakat onun yakınlarına gelmeye çalıştıkça ya da elimizi uzatmayı denedikçe kaybettiğimiz dışta-varolan-yakınlık, dışın insana-kayıp yakınlığı ya da Lacan'ın dünyasında dışın içe geçmeyen ben-kökü, arzunun dolu ama kayıp nesnesi. Onun ile var-olduğumuz ama onun ile düşünemediğimiz, "bir" olamadığımız "dipseklik. İçe-uzaklığın, ben'in kalıntılarının da ikamet ettiği yerdir dipteki-yükseklik.

2 Başka, autre kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Yaygın fakat bizce tartışmalı olan bir diğer kullanımı öteki'dir...

3 Kuşkusuz bu ikili, psikanalizin kendi bağlamında ve Levinas'ta da ben ve başka'nın ilişkisi olarak okunacaktır.

kapılmaz, ihtiyatlıdır ve onu kendi-mekanının ışığıyla karşılar, felsefenin bu ışığı kendi içinde hareket eder ve kendisini -Kant'ta mevcut olan tamalgının birliğinin işlevi gibi- ardı arda ve yan yana olanlar arasında *aynı* olarak tutmayı becerir. Bu sabitlik anlamında, değişmezlik anlamında *hiç aynı kalmayan* fakat hep düşüncede kalan, onda ikamet eden felsefenin aynısıdır. Bu aynı, kavramlardan inşa edilmiştir. Psikanaliz ise bilinçdışı-şeylerden, bilinçle düşünceleştirilemeyecek olanlardan meydana gelmiştir ve bilincin mevcut-mekanının, bastırılmış mekanlar arasından sıyrılan ve öyle olağanüstü de sayılamayacak bir içerik olduğunu savunur. Başka başka zamanları birbirine bağlayan aynının kendisiyle birlikte varolan başka bir aynılık mekanı, bütün ve özdeş olan bir bilincin varlığını tehdit etmeye başlar başlamaz, felsefenin de bu tehdidi zamansal deneyim ve buluşlar bağlamında bağlanması gereken bir an olarak ele alması kaçınılmazdır: bu da felsefenin bu deneyimi, düşüncenin kendisinden yine düşünsel olanda açılacak olana, eş deyişle mekanın doğasına göndermesi demektir. Bu yeni kavramsal uzanımın felsefenin kollarına bütünlüğü içinde eklemlenmesi gerekir. Fakat, felsefenin bu kendisine pek bilinmeyen görünen yeni zamansal deneyimi, nereye bağlayacağı hala belli olmamıştır, bu düşünsel olan karşısında kaybolan düşüncesiz-ruhsallık maddeye ve olaya bağlanamadığından, ruh-mekana bağlanmalı gibi görünür fakat bu bağlanma, mekansal bütünlüğün zamansal bir ana indirgenmesi demektir: bu indirgeme, aynının bütün içkin-aşkınlığını tehlikeye atar.

Felsefenin aynısı, sahiptir, sahip olduklarının efendisidir çünkü sahip olduğu bütünsel seyredişin ürünüdür ve seyredişin kendisi bilincin içinde kah onunla kah ona karşı yapılır. Yaşadığı hakikat ile sahip olduğu hakikatine karşı olabildiğinden felsefe hakikatin bilimi olarak anılmayı ister. Hegel'in belirttiği şekliyle, "Bilinç bir yandan nesnenin bilinci, öte yandan kendisinin bilincidir; onun için hakiki olanın bilinci ve hakikatin bilgisinin bilinci".[4] Böyle alındığında hakikatin bilimi, birliği ve türlülüğü içine alan, kendini kendisinden ayırabilen düşünümselliğin aynısıdır. Aynıyı, kuşkusuz Hegelci kavramsallaştırma içerisinde, bilincin tarihsel yolculuğu içerisinde elde ettiği bütün deneyim olarak ele alabiliriz, bu deneyimde düşünsel olanın da maddi olanın da *geleceğe-taşıyıcıları* olur. İşte, tam da bu anlamda geleceğe-taşıyıcılar barındıran, önceki deneyimleri yeni deneyimlere ileten felsefeyi "aynı" olarak ele alıyoruz. Bu geleceğe-taşıyıcıların kendilerinin yeni deneyime, *gerçekliğe bükülme* ve onu izleme, edilgin bir teslim oluş içerisinde açıldıkları da olur. Bilincin hakikatinin yeniden-kurulması ve aşılması için zorunlu bir andır bu açılma. Bu açılma ruh-mekanına yansıma ile sonlandığı sürece, zamanlar arası bağlayıcılığın olanağı mekan zarar görmeyecektir.

"Gerçekliğe-bükülmenin" toplumsal ölçekte etki yaratıp, düşüncenin kapatılan içeriğindeki ilişkileri yeniden-düzenleyecek bir perspektif kazandırması tarihsel *sıçrama* dediğimize neden olur: Böylece düşünce aynı olan kendi malzemesinin içindeki hiçbir türlülükten çıkaramayacağı, kendisine salt yabancı bir "başka"ya kavuşmuştur. Yine de tarih bile sonsuza kadar sıçramış kalamaz, gerçekliğe bükülmenin kendisi düşeceği yeri ve mevcutta-dünyasallaşmayı arar ve bu dünyasallaşmada gördüğü ile sıçradığı noktadan geriye çekilir. Saf Başka'ya teslim oluş, aynıdan dışarıya çıkış başarısız olmuştur, bir an için unutulan hafıza yeniden anımsanmıştır ve düşünce hiçbir şeyi hatırlamadığı başka topraklardan kendi uzamına, tanınma ve kabul ettirme mücadelesinin sosyalliğine çekilmiştir. Sıçrayan geriye çekilse de asla sıçramaya başladığı noktaya geri dönmez, geçmiş bir sıçramaya tanıklık etmiştir ve bu tanınma geri-alınamaz çünkü başarısızlığın bir başarısının olduğu anlaşılır, deneyim ilerlemiştir, bu deneyimle birlikte şimdi aynı

4 Tinin Görüngübilimi, paragraf 85 (İdea Yayınevi, çev. Aziz Yardımlı, çeviriyi gerçeklik yerine hakikat diyerek aynen kullandım).

olan, geçmişte kalanın kendisine "başka" gelen bir boyutu barındırır: şimdi, o sıçrama boyutunu, maddi ve edimsel olarak olmasa da, düşünsel olarak içerir. Ruh-mekanı olarak aynı açısından bu başkalık içerme, yine aynının kendisine yansıdığı için, zamanları birbirine bağlayan düzeneğin bir gözden geçirilişidir, sanki böylece aynı olan zamanları daha ufak birimlerine ve detaylarına, türlülük ve zenginliklerine göre daha iyi tanıyacaktır. Buradaki iç-iyileştirme, zamanda öylece başkalaşamama ve aynı kalmanın zorunlu düzeneği ile birlikte hareket eder. Bu aynı kalmanın yansımalı mekanizması bizce bilincin, felsefenin, düşünümselliğin dış-yakınlığıdır, geçici olarak dışa bükülenin ama kendine içine yansımak zorunda kalanın: böylece sıçramanın canlı eylemi geçmişte kaldığında, onun hayatı da aynı içinde –mekan olarak- düşünselleştirilmiştir. Böylelikle dış hayatın canlılığı, eylemin anındalığı ve zamansal rastlaşmaları düşüncenin öğrenilmişliği, ruh-mekanı ve kendine en yakınlığın içinde kaybolmuştur. Bunun, düşünmenin yazgısı olduğu çekinilmeksizin söylenmelidir. Buradaki dış-yakınlığın anlamı maddeselliğe, düşünce tözünde olmayana olan dış yakınlıktır ve psikanalizin bilinç ile bilinçdışı arasında kısılan dış-yakınlığından farklıdır. Temel olarak en genel anlamıyla felsefe düşünmenin, duygunun, kavramların aktarımının ve Tinin izlenişinin, hakikatin görünümlerinin ruh-mekanda aldığı dış-yakınlıktır ve bu yakınlık kendi içinde özgürlüğün imkanını da, etik eylemi de barındırır.

Gerçekliğe bükülme ilişkisini psikanalizin teorik sonuçları açısından düşündüğümüzde, psikanalizin de bilincin yeni içeriğine gelecekten-taşınan, karşılaşılan "başka" olarak görülmesi gerektiğine inanıyoruz. Psikanaliz şekilli bu tarihsel bükülmenin aynıya yansıdığını ve sonlandığını söylemek henüz pek mümkün görünmemektedir. Eş deyişle düşüncenin aynısının, kendisine başka olan psikanalize yönelik bükülmeyle işini bitirdiğini söylemek için çok erkendir. Freud ile başlayan bilinçdışının keşfi olgusu, ilkin felsefe tarafından dolaylı olarak izlenmiştir, ardından özellikle Fransa'da Lacan'ın gündeme gelişiyle psikanaliz ve felsefe ilişkisinin daha da yoğunlaştığını görürüz, bu ilişkiyi felsefe adına doruğa çıkartan filozof ise Jacques Derrida[5] olmuştur fakat hala da bu keşfin felsefenin yolculuğunda hakkıyla ele alındığını söylemekten uzak olduğumuzu savunuyoruz. Daha tam olarak düşünce adına felsefenin psikanalizi nasıl gördüğü konusunda hala yeterli bir noktada, ruh-mekanının olgun bir felsefi bağlayıcılığında olmadığımızı ifade etmeliyiz. Elbette, burada işin klinik boyutunu hesaba katmıyor, onu dışta bırakıyoruz, felsefe açısından ele alınması gereken yön, bilinçdışımn keşfinin kuramsal sonuçlarıdır.

Felsefe açısından önemli olan, psikanalizin keşfinin ortaya çıkardığı sonucun, yani düşüncenin aynısı olarak ikamet ettiği bilincin mekanında, onunla aynı yerde konumlanan ve onun aynılığının, kuruluşunun kalıntısı olarak başka'ların mevcudiyetinin değeridir. Başka bir deyişle bilinçdışımn mevcudiyeti varoluşa çağrılmıştır ve bu çağrı bütün düşünmeyi ilgilendirdiğinden, geçmişi ve geleceği doğrudan etkiler: çünkü bütün zamansal bağlanmaları bir sorguya çağırır. Bilinçdışımn, bilinçle aynı-mekanda, aynı-anda ve ona bilinmez olarak bulunuşu, Freud açısından rüyalar ve sürçmeler[6] yoluyla açıklıkla ispatlanan bu olgu, bize geçmiş, şimdi ve gelecek açısından, yukarıda gerçekliğe bükülme olarak kavramsallaştırdığımız deneyim açısından bambaşka bir açı sağlamaktadır. Öyle ki eğer durum buysa, ben'in kendisinin içerisinde ilerlerken aynı ben olarak tutulmasına destek olan, gerçekliğe bükülmenin kendisinin çekirdeği ve taşıyıcısı olan (zira gerçekliğe bükülmenin aynıyı seven bilinç açısından nasıl mümkün olabildiği bu yolla daha iyi açıklanabilmektedir) bilinçdışıdır. Bu yukarıda zamansal bağlayışlarını açıkladığımız ruh-

5 Elbette "Gilles Deleuze" ismi de bu bağlamda anılmalıdır. Derrida'nın özellikle Lacan bağlamında Hakikat Postacısı ve Lacan'ın Aşkı İçin metinleri hemen akla gelenler.

6 Bkz. Ruhçözümlemeye Giriş Konferansları.

mekanının kendisinin bu zamansallıkla nasıl bağlantı kurduğunu tasarlamaya destek olur. Yani aynı-olan, ruh olan, kendisine maddi olanın ortamına, o öznelerarası düzleme, yani başka olana hangi imkanla bükülür sorusu burada daha yüksek sesle incelenir.

Bu aynı zamanda Lacan'ın *aprés-coup*, Freud'un *nachträglichkeit* olarak kavramsallaştırdığı, esasında varolan ama varolduğu bilinmeyen içeriğin sonrada, gelecekte işlerlik kazanarak hem şimdi'yi, hem geçmişi değiştirmesi anlamında bütün zaman düzeninin, bilinç ve bilinçdışı içerik arasındaki dalgalanma nedeniyle yeniden yapılanması anlamını da içinde taşıyabilir. Yine Freud'a borçlu olduğumuz *"acting out"* kavramıyla geçmişte bilinç için hoşnutsuzluk, acı ya da istememe-yaratanın bastırılmasının kendisini sonradan olay olarak eyleme döktüğü durumla da bilincin aynısının tanımadığı bir içerik, bir başka ile ilişki gündeme gelir, ve esasında içerde olanın fakat bilinmeyenin dışta "başka" olarak görünür olmasıdır bu.

Felsefe gerçekliğe bükülmeyi düşünsel olarak gözlemlemiştir fakat bilincin içeriğinin değişmesinin gerekliliğini bilincin kendisinden çıkarmak ve onu kendisine yabancı olan bir içerikle temasa sokmak, onun kendi içinde, kendisiyle çelişen bir değişebilme motorunu barındırdığını zorunlu olarak imler. Elbette bunun tek çözümünün bilinçdışı olduğunu söylemek değildir iddiamız, fakat eğer bilinçdışının bunda temel rolde olduğunu düşünebilirsek ben'in kuruluşunda da gerçekliğin kuruluşunda da başka noktalar keşfetmek zor olmayacaktır. Öte yandan felsefe bütünsel izlemesinde, her ne kadar bilinçdışının keşfiyle ilgili kayıt altına alma biçimlerini (yazı ekonomisini) doyuramamışsa da, kendi güzergahı içerisinde, o güzergahın kendisini de bir tür söküp yeniden döşemeye (kuşkusuz bu yeniden döşemede kaldırım taşları, toprağa yapıştırılmaz, üzerlerine vurularak sağlamlaşmaları istenmez, uçucu, ters çevrilebilen, istenildiğinde yerleri değiştirilebilen bir havaya/dışarıya dağılmadır sözkonusu olan, bir sürekli başka kalmaya çalışan uçucu-kaldırım halidir ve o kaldırımda kimse bedeni dağılmaksızın ya da Lacancı bir metafor kullanacak olursak, kimse bedeni parçalanmaksızın yürüyemez), yeni yollara ve ufuklara doğru yol almaya devam etmiştir. Levinas, bu ufuklardan bir tanesidir. Ruh-mekan olarak felsefenin dışarısı olarak "başka" ile ilişkilerini, onun tarihsel değişimi açısından yeniden değerlendirenlerden birisi.

Levinas durumunda gerçekliğe bükülme, zaman, ölüm ve baba olarak başka'nın işlevleri üzerinden gerçekleşirken, bu Levinasçı perspektifte, bilinçdışının keşiflerinden ve psikanaliz açısından ben ile başka'nın ilişkisini salt bir anlama, yorumlama düzlemine oturtmadan, dış-yakınlığın zorunlu kayıplarından ve çıkmazından, arzunun doyurulamaz nesnesinden, Lacancı büyük Başka'nın kendisindeki ve onun içinde kurulandaki yarığından, onun var-olmayan büyük Hakikatinden, Baba-nın-Adı'nın iyileştirilemez hastalıklar bulaştıran çekirdeğinden bahsedilmez. Levinas'tan farklı olan Lacancı teori, bu öznenin dış-yakınlığı, insanın daha kuruluşunda, ayna evresinde kaybettiği saf imgeselliğe, hep kendi dışında kalmak zorunda olanın, birey olarak başka'nın saf sorumluluğuna dönüşe imkansızlığa vurgu yapar. Dış-yakınlık ne ben'in ortadan yitişine ne de saf sorumluluğun etik emrine dönüşür, daha çok kendi kuruluşundan itibaren dışarıyla içeri arasında sıkışan ve bu halde varolan insanın imgeseli ile simgeseli arasında sıkıştığı, gerçeğin puslu görüntüsü içinde arzuladığını elde etmeye yöneldiği fakat elde etmek istediği o büyük Başka'nın, o en yüce fallusun gece-gerçekliğinde tatmin edilemez dolu bir boşluk olarak yaşamaya mahkum olduğunu, bunun insan olmak demek olduğunu anlatır. İnsan daha ilk bilinçlilik anından itibaren yarılmıştır ve yarılmış-varlık tam da bizim her an dünyaya baktığımızda, gördüğümüz, anladığımız, duyduğumuz, yaşadığımızı sandığımız o dış-dünyanın, aslında bize ne kadar da uzak olduğunu, onun yerine geçmenin, dünya-olmanın, gerçek ile yakınlaşmanın ne kadar da

imkansız olduğunu hatırlatır: Sanki insan dolu bir evrendeki gezici yarıktır ve bu yarık gerçeğin varoluşunun nefes aldığı hastalıklı yarıktır:

"Şimdi dünyaya bakıyorum (tam yazdığım bu anda) ve onu bir türlü anlayamamanın, onun bir türlü yakına gelememenin, her imgenin, her hareketin, her sesin, her kokunun, her giysinin, her insanın kafamda ifade ettiği şeylerden uzaklaşamamanın bir sonucu olduğunu; sürekli aradığım o çekirdek-mutlağı, her şeyin arkasındaki koşulsuzu -büyük Başka'nın yüreğini- kendi içimdeki ben nedeniyle elde edemediğimi biliyorum. Bir imleyenler zincirine mahkum olmuş görüşümün, bana bunları bile yazdırabilecek ve beni kandırabilecek o ayartıcı ben'den ötürü olduğunu anlıyorum. Dünyada yalnızca kurulmuş, kayıt altına alınmış, neyin isminin ne olduğunu, neyden neyi anlamam gerektiğini bana öğreten bu ben'in varoluşunda dünyasızlaşıyorum. Öte taraftan dünyanın, onun hakimi o atan yüreğin, bana baktığında kendisini de beni de görmediğini seziyorum. Bana baktığında kendi nefes borusunun ucundaki ağız ile burnu, ve ruh-maddeye en çok yaklaşan bir çift gözü gördüğünü hayal ediyorum. Canlanmak, canlı ve düşünen olmak, büyük Başka'nın ağzı, burnu ve gözü olmayı doğuştan kabul etmek demek ama kuşkusuz büyük Başka'nın kendisi olmayı, bütün olmayı değil: nefes alan ve gören başka olarak insan, büyük Başka'nın hizmetinde. Bahsettiğimiz felsefenin aynısı değil o, ben de değil çünkü ağzı, burnu ve gözü ona ait değil, bunlar ona başka. Böylece küçük başka insan, büyük Başka'nın hizmetkarı. Yine de unutmamalıyız büyük olan küçük olandan görüyor çünkü görmesi için her yerde varolmaması şart, oysa o büyük haliyle her yerde; yemesi ve nefes alması için her zamanda olmaması gerekiyor, oysa o zamandaki bütün ilişkilerin kendisi... Ben'in kendisinin dünyayı görüşünde bile kendisinde esir-alınmış olması, onun özgür olduğunu da anlatmıyor çünkü ben simgesel olarak kurulmuş bir kayıt-altına alma biçimi içerisinde hayallerinin, tutkularının ve kendi saflığının çok uzağında, ben dünya ile kendisi arasında sıkışmış bir halde. Ve geriye kalan kulak bu sıkışmışlığın çıkmazında yankılanan sesleri içtenlikle duyuyor."

Kendimizden ödünç aldığımız bu satırlar, Lacancı düşüncenin edebi yansımalarıdır. Öte taraftan Levinas'ta dış-yakınlığın çıkmazının ve bu çıkmazının çözüm vaat etmeyen anlaşılmasının (kaybedilen, kayıp olan, kaybetme, Kantçı anlamda koşulsuz olanla doymaya çalışma, imgeseli simgesele dayatma gibi Lacancı kavramsallaştırmalar üzerinden) saf sorumluluğu, felsefenin Başka ile kurmaya çalıştığı saygıyı ve düşünümsel-olmayanlık dolu hayati ilişkiyi yıkıcı olduğu derin bir sessizlik içerisinde[7] kabul edilir. Eş deyişle, Lacancı proje reddedilir ve dışta tutulur (*forclusion*). Levinas'ta tüm bunların yerini zaman olarak başka ile ilişki ve dışarının saf sorumluluğu alır. Dışarının saf sorumluluğu, felsefenin geldiği nokta açısından, bütünsel olan görevinin bir yansımasıdır, onun dünyayı izleyişinin bir gereğidir. Bu, Levinas'a göre Batı-Metafiziği'nin bir yeniden-sökümü ve varlık ve yokluk ilişkisinin dışında bir hiçlik düşünme, bilginin sistematik aynılaştırıcı ışığından farklı bir ışıkla olsa da düşünmeyi yeniden düşünmedir. Yine de Levinas'm projesi hala o metafiziğin temelinde, o kavramların, düşüncenin aynısının uzantısında mümkündür ve yine o düşüncenin yüreğine geri dönecektir. Tam da bu bağlamda Levinas felsefeye ve onun logosuna bir bağsızlık biçiminde bile olsa bağlıdır, o ruh-mekanın içkin aşkınlığında vuku bulur felsefesi. Bu noktada da kuşkusuz felsefe adına "başka"nm saf sorumluluğunu yüklenen ve etiği, ilk felsefe, ilk metafizik olarak alan Levinas'ı, başka'nın düzleminde, teorisyen Lacan ile birlikte okumak, felsefe ile psikanalizin pek de sağlıklı yürümediği görülen teorik ilişkisine de katkıda bulunabilir. Burada kuşkusuz sadece başka ile ilgili kimi noktalar üzerinden gidilecek,bütünsel bir Lacan ve Levinas karşılaştırmasına cüret edilmeyecektir.

7 Levinas, gerçekten de Lacan için sessiz kalmıştır, aynı durum Lacan'ın Levinas'a bakışı için de geçerlidir.

Bir keşif, nesne olarak ortaya çıkan ve kayıt altına alma ve kurumsallaşma çabalarının ardından bir hareket haline gelen, bu yüzden hakikatin mekanı olarak öznede yerini alan psikanalizin görünümü ve psikanalistlerin tutumu bu yazının dışındadır. Fakat en azından Lacan'ın perspektifinden, bir alışmışlığa, tüketime bağlı ilişkiler ağının bildik bir imleyen anına yaklaşmış görünen bu salt-klinik odaklı yaklaşımın, teorik destek noktalarını fazlasıyla görmezden geldiği ve kendi kurumsal mücadeleleri içerisine bir tanımırlık, eş deyişle bir kayıt altına alma ve onu yayma tahakkümü içerisinde kaybolduğu görülmektedir. Felsefenin psikanaliz ile ortaya çıkardığı sonuçlarla birlikte bir yeniden-yürüyüşe geçmesi ve bütünsel seyri açısından bilinçdışının keşfi konusunu, öznenin kuruculuğu, simgesel düzen ve öznelerarası ilişkiler ile semptom ve fantazi açısından yeniden tartması; eylemin ve düşüncenin doğalarının geçmiş, şimdi ve gelecek tartışması açısından başka bir ışık altında değerlendirmesi kaçınılmazdır. Aynı şekilde psikanalizin de bireylerin, salt klinik sınıflandırmalar içerisinde ele alınmadığı ve dinlemenin, tanımanın *salt-bir-anlama ve seanstan geri gönderme* olmadığı bir uzama doğru çekilmesi,,, kurumsallaşma çabalarının "başka"ların sorumluluğunu göz ardı ederek, standartların oluşturulmasında -gerçekliğe bükülmenin ve onun getirdiği eleştirelliğin, yabancılığın- başka ile buluşmanın uzağında kalmamaya özen göstermesi (ki bu başka'lardan birisi de felsefedir); bir tür içe-kapanım yerine deneyimle gelecek adına yüzleşmesi ve anlamasını sadece tüketim toplumunun yüzergezer imleyenler zincirinde bir mekanizma olarak varolanın baskın meşruiyetini sağlamaya yöneltmeyerek mevcut sosyal düzenin mekanizmalarını da delen bir matkap-kavrayışı işin içine katan bir alan oluşturması,,, bunlar bizce yararlı olacaktır. Kayıt altına alınması sıradanlaşan, seansları belirli standartların vaat ettiklerini yerine getiren, yayılımı tüketim zincirine ve kurumsallaşmanın katı-hareketsizliğine tabi bir psikanaliz kendi iddiasının uzağında, dünya toplumu için yalnızca bilinen bir şey olacaktır, oysaki onun Freud'un ruhuna sadık olarak hep bir yabancı olarak kalması gerekirdi... çünkü bir yabancıdan öğrenebileceğimiz çok bilinçdışı-şey vardır...

"Ayna Farkındalığı: Sahteliğin Şafağında" ve "Hiçliğin Mevcudiyeti *Il y a*"

Bebeğin daha birinci yaşını doldurmadan yaşadığı ayna deneyimi, bütün insan bilincinin içinden çıktığı nüveyi içinde barındırıyor gibidir Lacan'da. Anne ile olan birincil özdeşleşmesinde onu her-yerde-olan güç olarak algılayan bebek, aynı zamanda kendisini her zaman ilgi gösterilen, hep gözetilen olarak düşünür, ki bu aşamada esasında bebeğin varlığı somutlaşmamış, dünyasallaşmamıştır: bebek daha kurulacağı ilk düzene adım atmamıştır. Her ne kadar birincil narsisizmde güvenli bir liman varsa da, bebek yalnızca insana özgü olan bir şekilde annenin yokluğunda büyüyemeyecek, güvende olamayacaktır ve ölecektir. Tam da bu bağlamda onu *parçalanmış bedeninin* korkusu, endişesi sarar.

Ayna deneyimini yaşadığında, çocuk iki açıdan düşünülebilir. Karşısındaki aynasal görüntüye hükmeden ve artık parçalanmış bedenin kaygısını geride bırakmış olan bir bütün-beden olarak zira artık kendisini bütün olarak görmekte, yaptığı her hareketin tanınmasını kendi imgesinde yaşamaktadır, salt bağımlı bir yaratık olmadığını özerk de olabileceğini kavramıştır. İkinci olarak da çocuk artık her-yerdeliğinden, her-an ilginin odağı olmaktan, bir-yerde olan, hep-ilgiyle yakın olamayan sonlu bir varlığa dönüşmüştür: böylece artık o bir-bedenin tutsağı haline gelir. Annenin sonsuz gücüne ve dolayısıyla kendisinin sonsuz bir kollanışına inanan bebek, bu mekansallık ve zamansallık ile, hareketin doğası ile şimdi sarsılmıştır. Daha da ötesi, kendisi olarak konumlandırdığı imgenin aslında bir yanılsama olmasıdır, orada bir oyun oynanmakta, bir hile yapılmaktadır: bir görüntü hakikatin kendisiymişçesine oyunu devam ettirmekte, bu aldanış daha ilk kuruluştan insan benliğine

sızmaktadır. İnsan benliği, bir görüntü üzerinden kendisine yabancılaşmakta, kendisi olmayana kendisinin bir tanınırlığını vermekte, ona kendi gibi bakmaktadır. Buradaki görünüm bebeğin bir sahtelik üzerinden kendi özgürlüğünü, bağsızlığım kazanırken aynı zamanda sonsuz bir güç halinden sonlu ve sınırlı bir beden hareketine kavuşmasını anlatır, öyle ki bu tek-bedenleşme parçalanma korkusunu biraz gerisinde bırakmış olsa bile artık onu kollayacak mutlağı, annesinin koşulsuz gücünü yitirmiştir. Şüphesiz burada aynasal ilk farkındalık, henüz dilin içine doğulmamış olduğundan, simgeselin kendisini değil ama tohumunu içinde taşıyan bir benin imgeselliğini inşa eder. Burada ayna ile çocuğun arasında bir ortam vardır ve ortamın hareketleri de aynaya yansımaktadır, eş deyişle uzamın çocuğun kendisinin egemenliği altında olmadığına dair bir yorum da getirilebilir.

Bir aldanış içerisinde bebek kendi saflığında kendisini keşfetiğini sanır ve sevinirken, esasında içinde olduğu ve istediği an istediği şekli veremediği ortama tabidir, o ortamın kendisi görüntüyü mümkün kılarken, aynı zamanda simgeselin bir ayağı olan bu ortam, tek-bedenli ya da bütün olmanın ne olduğuna dair çoktan-tanımlanmış bir içeriğin imleyen ve imlenen ilişkisini çağırır. Çocuğun aynada gördüğü aynı zamanda ortamdır ve görür ki bu ortam, ondan farklıdır. Ortam kendisini gördüğü aynada müdahale edemediği başka bir uzamdır, beden-dışıdır. Böylece tek-beden olmanın her-yerin yalnızca bir parçası olmakla mümkün olabileceği, her-yerdeki-mekan olarak gerçekliğin ortamının da ben'in içinde doğduğu ortamdan farklı olduğu, ortamın ben-olmayan olarak "başka" olduğu sonuçları çıkarılabilir. Elbette ortamın gizil başkalığından ayrı olarak, bir başkalık da ben'in imgesiyle, ben'in kendisi arasında doğar. Bu oyun içerisinde, asıl ben, aynasal olanın tahakkümü altına girer ve imgesel olan daha şimdiden bir bölünmenin izlerini geleceğe taşımaya hazırlanır. Elbette, buradaki bütün başka-lık boyutları gelecekten geçmişe doğru bir bakışla elde edilir, esas başkalığın mevcudiyeti Lacan'da dilin içine doğan, dile karışan yani simgeselin, bütün imleyenler ve imlenenler alanının altına düşen konuşan-varlığın ortaya çıkışıyla başlayacaktır.

Üzerinde durduğumuz nokta, insan ben'ini, onun varlığını oluşturan kurucu bir anın, bir kurucu çekirdeğin Lacan'daki önemidir. İnsan varlığı açısından bu kuruculuk, içinde bütün geleceğin huzursuzluklarını taşıyan bir gerilimi barındırır, bu gerilim insanın sonsuza tabi olarak, bütün tehlikelerden ve bölünmelerden uzakta olduğu bir ilksel birliğin ardından gelir. İnsan, annesiyle ve kendisiyle o dolaysız birliğini, o ilksel birliği kırarak kurulur ve bir imgenin ayartıcılığında gelen bu ilk özgürlük, hiç aşılamayacak bir köleliğin başlangıcı gibi algılanmaya yakındır. En azından benin bedene ve bedenin ortama, gerçekliğe köleliği anlamında.

Böylece insanın Lacan'ın kurucu aşama olarak geliştirdiği ayna evresindeki rolü, hep kendi başkasını, kendi yabancısını çekirdeğinde taşıyacak, hiçbir zaman tam olarak kendine kapanmış, bilincinde mutluluk süren bir ben hali tasavvur edilmeyecektir. İnsan ben'in kırılganlığı ve bölünmüşlüğü daha ayna evresinden itibaren garanti altına alınmıştır. Dışın, insanın benliğine sürüldüğü ve bir daha oradan hiçbir zaman dışarı çıkamayacağı bu özsel noktada, insan hep altında duracağı fakat hiçbir zaman erişemeyeceği büyük Başka için hazırdır. Öznelliğin bu nesne üzerinden [nesnesellikte] kuruluşu öznenin her-şeye gücü yeten bakışını ondan alarak, onu kendi bedenine ve parçalı ilgisine sınırlamıştır. Öznenin kendi kendinde değil de, bu başka aracılığıyla ortaya çıkışı onun eksikliğini onun ortaya çıktığı her ana yazgılamıştır. Kendisini ortamın mesafesi yardımıyla sahte olandan elde eden bebek-ben'in sevinci uzun sürmeyecektir, aynılığını aynı benlik içerisinde taşımayı sürdürse ve sahteliğin temel malzeme olduğunu anlamasa da bilinçdışı gibi yapılanan

dile girdikçe, mevcut simgeselin kayıt altına alma, tanımlama ve imleme/anlamlama biçimlerine tabi olmamışsa eksiğinin acısıyla, kısacası kendi içindeki başkaya ait kalıntıların [ki o ilksel birlikten kalan kalıntıların yanı sıra aynasız benliğin saf kendi içinden türetilişine dair parçalı fantazileri de içerir] mirasıyla hasta-varlığını konuşan-varlığında kavrayacaktır. Konuşan varlık, sahteliğin şafağına bakacaktır her daim. Bu elbette ölümcül bir hastalık değildir, yalnızca kaçınılmaz yarığın, o bizi kuran ilk anın gizemine varmaktır. Büyüyen, bebeği artık anlar: aynadaki kendisi arzuladığıdır fakat başkasıdır. Annesinden sonra ilk kez onu istemektedir fakat o istediği değildir ve asla olmayacaktır çünkü arzunun nesnesi olan o görüntü, dışarıdaki öznenin kendi içine hakiki olan olarak alınmıştır ve arzunun nesnesi bu bitimsiz ilk keşfin hazzında tüketilmiş ve bebek yalnızca arzulayan-varlık olmuştur. Ve bu olumsuz arzunun kendisinin tüketebileceği hiçbir nesne, ben'in bakışına düşmeyecektir artık, ifade edilemeyen gerçek artık yarılmış-varlığın çok ötesindedir ve simgeselin artıkları arasında dilenmek için ben'in hiçbir zaman yeterince vakti olmayacaktır. Böylece arzulanan [o imgede hayal edilen asıllık, hakikilik, nedeni kendinde olanın görkemliliği ve özgürlüğü], aslında hiç var olmayan olarak çoktan bambaşka ve hiçbir zaman ulaşılamayacak olan saf başka olmuştur çünkü gerçek aynanın arka sırtıdır, sırdır ve asıllık aynaya ölü doğmuştur. Kuşkusuz ayna evresiyle birlikte, bu bütün ben'in kurucu ve bütünselleştirici gediğiyle birlikte dışarısı dışarısı olarak, gerçek gerçek olarak yalnızca eksik bir fantaziye dönüşmüştür. Dışarısı bir kez gelinen ama bir daha hiç dönülemeyecek olan her-yerdeliğin insanın karşısına dikilen çıkmazı olmuştur. Böylece arzu her zaman gelip bu dış-yakınlığa çarpacak ve gerçeğin sınırından gerisin geriye kendi kalıntılarına ve imgeseline dalış yapacaktır. Bu Lacan'da hiçbir zaman tamam-olmayan varlığa-eksiklik (*manque-à-être*) olarak tanımlanandır, dış-yakınlığın açmazı ve koşulsuzdan, mutlaktan kesin kopuşudur.

Ayna evresi ile dış-yakınlığm açmazını, insan imgeselinin sahtelik ve aldanma içerisinden yapılanışını, ben'in başkayı ortamın kendisi ve aynadakinin kendisinden farkı yoluyla bilinç ve bilinçdışı düzleminde bu kuruculuktan itibaren iç-özünde taşıdığını, fakat bu başkanın hiçbir zaman insana gerçek olan, ona saf olarak başka olan olmadığını; bu başkalığın her zaman bastırma ya da açık etme biçiminde ben tarafından saklandığını, öznenin dış-yakının ötesindeki başka olana ya da olanlara karşılık veremeden öylece kaldığını, kendi arzusuna bile özlenen koşulsuzdan haber veremediğini,,, başka olarak düşündüğümüz her şeyde yalnızca ve yalnızca kurulmuş olan simgeselin tanımlamalarının hüküm sürdüğünü ya da onların yalnızca kendi içimizdeki dışarının yansımaları olduğunu anlarız. Böylece Levinas'ta alınan başkanın saf sorumluluğundan farklı olarak burada bölünmenin ve bastırmanın mekanizmaları aracılığıyla ben'in dalgalı sularına gönderiliriz ve orada bilinçdışınm bilgisi içinde başkayı ararız. Başka artık yalnızca oradadır, dilde vücut bulur. Dışarıdaki her şey ise, bir imleyenin bir imlenenle düğümlenmesinin sonsuz örneğinden oluşan bir yapısal düzenin içerisinden gösterilir, gözlerimize inen bu perde ben'in kendisidir.

Böyle bir perdenin varolduğu yerde, ben'in kendisi bir özürdür ve hiçbir zaman ne kendisinden ne de dünyadan özür dileyen böyle bir varlığın başkanın etik sorumluluğunu alması beklenmez çünkü o kendi sorumluluğunu daha ilk andan itibaren bir yalan içerisinden almıştır ve Levinas'ın ilk felsefe olarak adlandırdığı etik, Lacancı perspektiften daha ayna evresindeki ilk kuruluşundan itibaren sakat doğmuştur. Ben'i kendi içinde dağıldığı bir durumda, ben'in bütünsel bir çıkışı varmış gibi, onu dışarıda dağılması için tutabilmek güçlerin en büyüğünü, olduğuna inanılan büyük Başka'nın gücünü gerektirir ki, bu varlığa-eksiklik olan insandan ilk anda alınmıştır: insan tek bedendir, ilk anda dışın sahteliğinden gelen içine doğru döner hep; böylece başka, ben'in duvarlarında yankılanan bir arzudur. Lacan açısından özne kendi bütünlüğüne bile dönemezken, ondan -parçaları her yana

dağılmış- yüzünü dışarının saf başkasına, gerçeğin özüne döndürmesini bekleyemeyiz, dilde varlık olmak ancak dilin kendi içine dönen bir gücün varoluş-alanında oyun oynamayı baştan kabul etmek demektir. Değil mi ki insan en başından beri bir oyun içinde varoluyor, ondan bu oyundan kurtulmasını beklemek, onun kendisinden kurtulmasını istemek olacaktır.

Gerçekliğe bükülme olarak düşündüğümüz durum açısından Lacan'ın bu bükülmeyi ben'in bastırdıklarının açığa çıkmasında, analist ile analizanın aktarım ve karşı-aktarımında, dilin gediklerinde ya da hayal ile fantazilerde arayacağı düşünülebilir zira büyük Başka en büyük arzu kaynağı olsa da insanın imgeseli ancak yapısal olarak bağlanmış ve sağlamlaştırılmış simgeselin ötesindekine bükülmeye imkan verecektir. Bu bükülmeden bir iyileşme anlamında ilerleme beklemek yerine Lacan, kendimizi anlamayı ve farklılıklarımızı kabul edebilmeyi, o farklılıklarımıza yaşamayı ve tanınmayı denemeyi önerir. Bükülmenin bu perspektifi kendi olandan, kendi-içinde olan bilinçdışına doğrultulur.

Levinas'a bu noktadan yeniden burkulacak olursak, Levinas açısından da kurucu bir anmış gibi yorumlayabileceğimiz *"il y a"* ifadesini değerlendirmemiz gerekecektir. *Il y a* bu hiçliğin mevcudiyetinin kalbinin attığı Levinasçı anlamda *anonim-olma*, üçüncü tekil kişide hiç-olmanın mevcudiyetidir; bu öznesizlik ve nesnesizlik, hiçbir ikiliğin, hiçbir diyalektiğin gölgesinde değildir. Onlarsız varolan bir gecenin dolu karanlığıdır, bu karanlık bildik anlamda ışık yokluğu demek olan geceyi çağrıştırdığı oranda Levinas'ın anlatmak istediğine uzak kalır. Burada, ne bir ben ne onun karşısında duran bir başkası, ne de ışığın ortamı ya da bu ortama sınır olan bir düşüncenin alanı vardır. Öznenin bilgisi ya da düşüncesinin fethediciliği *il y a* (var) karşısında silik kalır, silinir.

"... Hiçliğin gecesi de sessizliği de olsa bir şeyler olup bitmektedir. Bu "bir şeyler olup bitmektedir"in belirsizliği, öznenin belirsizliği değildir, bir isime göndermede bulunmaz. Kişisiz bir eylemin üçüncü tekil şahsını belirtir... *Il y a*, kişisel bir biçime bürünmeyi reddedişiyle, "genel olarak olmak"tır. Bu kavramı, dışsal şeyler olsun, içsel şeyler olsun herhangi bir varolan'a borçlu değiliz."[8]

Il y a, ben'i önceler ve daha ötesi ben'in il y a'nın anonim sorumluluğunu alarak dağılmasında, dışarıya kendini bırakışında hep yeniden ortaya çıkar. Bu teslim alan il y a'nın Levinas açısından aynı zamanda dışarının saf sorumluluğunu alan ben'e doğru gideceğini görmek şaşırtıcıdır. Öyle ki bu bir kurucu anmış gibi, hipostazın (öznenin ortaya çıkışının) mevcudiyetini önceleyen gibi göründüğünde bile, öznenin ortaya çıkmasını aşan bir özne-sonralığa, bilinç-sonralığına da gönderir. Bu anın kuruculuğu, bir üçü çağırır: il y a'nın saf kendi hiçliği olarak mevcudiyeti; onun yüreğinde vuku bulan öznenin ortaya çıkışı; ve bu öznenin başka'nın saf sorumluluğunu alışı anlamında kendisini bilinci dağıtan ve saçan olarak konumlandırması. Lacan'ın tersine burada hareket dıştan başlar, kuşkusuz bu dış, bilincin içi ile karşısındaki anlamında olmayan bir dıştır, transandantaldır, il y a'dır anlatılmak istenen: yani varolansız varolma. Bu aşkındaki dış, hiçliğin bu bütün diyalektik iç ve dışı eriten uzamı ilk aşamadır, ardından özne bilinçli ben olarak, birinci tekil şahsında bu üçüncü kişilikten, anonimlikten sıyrılarak kendisini, bir sınırı olan, bir varolanın görünümü olarak sunar. Il y a'nın askıya alındığı ve ötelendiği özne ortaya çıkışında isim olarak bir yere doğar, bir konumlanma, bir bedenlenme ve beden ile ruhta ben'in özdeşliğine götüren bir varolan olma, olmanın varolması ve ona bağlanması ortaya çıkar. Varlığı ile varolanı kendisinde bütünleşmiş gibidir, geçişli olmayan varolma (bir şeyi varolmamızdaki gibi) varolana yapışmış ve ben'in yalnızlığına akmıştır. Fakat bu andan sonra bile –ki özgürlüğün

8 Emmanuel Levinas, Sonsuza Tanıklık, s. 50 (Metis Yayınları, seçki...)

başlangıcıdır da- il y a'nın, sonsuz başka'nın çağrısı, gecenin hışırtısı ve hayaleti bilince vurmaya, onu kendi kara deliğine çekmeye devam eder: ben saçılmalıdır, dışarısı yeniden anonimleşmelidir, ben anonim olanın, kendisine bütün başka olanın sorumluluğunu duymalı ve onunla yüz yüze gelmelidir.

Lacan'dan farklı olarak aşkın dışta başlayan ve iç ile dışın ikiliğini getiren bu olay kendi dış-yakınının çıkmazında kalmaz, birey bilinçsel özgürlüğünün gücünden çekilir gibi bu dışın sürekli ölen kişisizliği tarafından emilir ve saçılır. Bu emilme gönüllü bir öznenin çağrıya yanıt vermesiyle mümkün olur, özne olmanın edilginliğine kendisini bile isteye, nereye gittiğini bilmeden teslim etmeyi göze aldığında sorumluluğun saf başkası doğar. Bu edilginliğin içindeki saf hareket yalnızlığını kırmaya doğru yönelen ben'in hareketidir fakat hiçbir bilginin ya da bilinenin aynısının ışığı altında yapılmaz, o saçılma olarak, kendisini kaybetme olarak gerçekliğe serpilir. Elbette burada ben'in bedensel bir ölümü sözkonusu değildir, il y a ilk anda böyle bir ölümün var-mekanı gibi görünür, ben'in ortaya çıkışıyla kökensel bir farka doğru açılan Levinasçı düşünce ben'in ortaya çıkışında bedensel bir ölümü değil bilgisel bir ölümü konu alır. Ben'in konumlanması korunarak bilincin aynılaştırıcı ışığından çoğul olanın, yabancının yüzüne, bizi gören, sezen ve düşüncenin bütün kategorilerinin dışında duyan başka'ya ben'in belirsiz gidişidir yaşanan. Yalnızlık böylece düşüncesinin aynısının ölümüyle sona erer, ben'i teslim alan dışarısı onu korur ve gözetir. Bu geri dönüşü olmayan yolda ben edilginliğinde çoğullaşır ve başkanın bütün farklarına yalnızca olmayı taşıyan (varolanın tekilliğinin sınırlarını aşan farklı olmaları) bir ihlali getirir. Bu ihlal, varolanın başka'nın sorumluluğunu alarak olmaya açılmasıdır, olmaya hizmet etmedir.

Başka'ya saf hizmet etmeye karşı [Levinas], Başka'ya gitmeyen ben-emek [Lacan]

Bu hizmet etmede ışık yoktur, görme yoktur, tarihsel hakikat mağarasının yukarıya doğru yükselen anlam ve bakma katmanlarına bir karşı çıkma, orada yokmuşçasına derin uykuda olma vardır, bilinmeyenin yeni şahlanışı gibi çarpacak derin uykuya geçiş vardır: Bu felsefenin içinden felsefeye karşı yapılır. Başka'da bulunmayışın dalgalı, titretici yüceliği bulunur ve bütün hiçliği kateden bir karanlık dil dilsizleşir karşımıza et olarak dikilir, ben'i ihlal eder ve başkası fark olarak vücut bulur. Bu farkın ihlali de tam Bataille ve Foucault'nun bahsettiği ihlaldir, dilsiz, bilinçsizdir, sürekli yenidir ve sürekli olumsuzlayan gölgeye takılı kalmıştır: Başka'yı ben ile, düşünce ile, akla hitap eden bütün içtekilerle işaret etmeyi bırakırız, onu belirlemeyi, onu düşünmeyi, onun için istemeyi, onu kendi içimizden arzu etmeyi keseriz. Ona doğru gideriz, onu görmeyiz, kendimizi dışarıya bıraktığımız melankolik ve sisli bir gün ışımasında yaşarız. Düşünmeden, kendimizi görmediğimiz gelene bırakmışçasına yaşarız, aynıya ters döneriz, ona karşı yara-sa-laşırız. Başka'nın tarih-dışmda kalmış geçmiş yaralarını okuruz. Bütün unutulmuşları, ayrıntıları sonsuz samimiyetle yeniden gündeme getiririz.

Bu farklı dile gelişin yeniliğini belki de düşüncenin ben'in içkinliğindeki tahakkümüne başkaldırmasıdır diyebiliriz zira Levinas'ın kendisi de bir tür düşünümsellik izine yenik düşmeyle yüzleşir. Son olmayanı sona yerleştirmek, düşünümsel olmayanı düşüncenin ihlalinin tehlikesine atmak demektir. İhlalin kendisinin ihlale açılmasıyla ya da aklın ihlale kendisini-yenilerek ulaşmasıyla felsefe aynının içinde yeniden dirilir ve zamansal bir felsefi an olan Levinas'ın kendisini ruh-mekanın içine davet eder, Levinas orada düşüncenin kayıt altına aldığı bir hazine olur. Elbette burada Levinas'ın ruhuna uygun olarak deneyim kavramının onda, kendi açısından farklı yönleri de vurgulanmalıdır, çünkü bu fark onun önceki felsefelere göre farkı, kendisiyle birlikte eleştirilen genel felsefenin de

bir yenilenişidir: Levinas'ın dairesi, başka'yı ihlal ederken, en sonunda kendisini yazının ve düşüncenin ekonomisine hesap veriyor olarak bulacaktır ve felsefe her hesap sormada onu içine davet eder, yüreğine eklemler ve atış hazını yeniden bu felsefenin yansıttığı ışığın yoğunluğuna göre ayarlar, kısaca onun önünde eğilir ve onu selamlar.

Levinas'ın farkına yeniden dönecek olursak, bu başkaya açılma, saf hizmet etme sevgisi, kökensel farka yolcusu olmayan yolculuk, dehşetin tecrübesini yüze açar, açılmışın tecrübesi ben'in tecrübesi değildir, aynılaştıran düşüncenin mekanını aşar. Klasik felsefenin mirasından farklı bir anlama yükseltilen tecrübe, gizemli bir başkalıkla ışıksızlıkta karşılaşmadır, karşılaşılanın ne olduğunu bilinmez, onda sadece gezilir, il y a'nın dehşetine tanıklık edilir. Bu dehşet paylaşılır ve bütün farkların sesi bu paylaşımın yüreğinde anlam kazanır: fark olarak yaşam kıymetlenmiştir. Bu bilinmeyene, farka teslim olmaksızın ne gerçekten yaşamak ne de gelecek mümkün olabilir, ancak hiçbir şeyin kurmadığı ve varolan hiçbir şeyin onunla özdeş olamayacağı bir aşkınlık zemininde bunlar mümkün olabilir çünkü hiçbir nesneyi ve hiçbir özneyi tanımayan bir çekirdek ancak geleceğin mümkünatıdır. Yaşam ancak bilinen ve bilinmeyen ışığının ötesine geçen bir öngörülemezle, bir gecenin hışırtısıyla doluysa kendini tekrar etmekten kurtulur ve ancak böylelikle yeni bir deneyim tarafından sarsılır. Özgürlük yeni bir deneyimi, kökensel farkı onun bağrında onu benle kılmadan yaşamaktır. Zaman ancak ben'in, düşüncenin kendisinden dışarıya yönelim ve orada düşüncesiz kalma olduğunda, belirsizin zamanı, gelecek doğar ve o ancak olmanın kendisi olarak ele alındığında insan bu geleceğin, bu her zaman yeni gelecek olanın sorumluluğunu alabilir. Gelecek ancak bu takdirde insanla ve kendisiyle olabilir.

Levinas'ın il y a'nın nötrlüğü, anonimliği ve öznenin yalnızlığı düşüncesinde olduğu gibi, dışarı düşüncesi ve ona yönelik sezgi açısından da etkilendiği büyük düşünür, yazar Maurice Blanchot başkaların kükrediği, ben'in ve yazının sularının dağıldığı ben'i aşan ve onun gerisine düşmeyen bir gelecek-yazını haber verir, bu gelecek-yazın hep dağıldığından, olmanın ve varolmanın çözülmemişliğinden kendisini farkların birlikte olduğu ama bir olmadığı bir gelecek zamana taşır. İşte bu gelecek zaman, şimdinin/insanın bilmediği ile dağılmışlık içinde yan yana oluşudur. Somuta götürecek olursak, bir insanın tanımı ne olursa olsun kendisinden farklı olanla, onun farkını indirgemeyerek temasta olması onun ilk emre uygunluğunu, etiğin gerçekleşimini anlatır Levinas'ta. Bu ilişkide zamanın kendisi olarak başka, geleceğe açılma anlamında özgür olma vardır ve yaşam, gelecek, özgürlük bu başka ile olmada, hiçliğin mevcudiyetine kendini atmada ışıldar yalnızca. Blanchot'nun dediği gibi:

"İnsan o zaman kendisinin varlıktan ayrılmış, uzakta olduğunun bilincine varır, şunun bilincine varır ki özünü var olmamaktan alır. Hiçbir şey olmamam, bu elbette "kendimi hiçliğin içinde tuttuğumu" söyler, bu kaygı verici ve can sıkıcıdır, ancak şu şaşırtıcı şeyi de söyler ki hiçlik benim gücümdür, var olmaya*bilirim*: insan için özgürlük, egemenlik ve gelecek buradan kaynaklanır." [9]

Bu varolmayabilirim, *il y a* ile birlikte, başka ile birlikte, hiç kimsenin varoluşunu gölgelemeden dağılmış olarak varım, hiçliğimde etik sorumluluğumla varım demek olarak okunabilirse Levinasçı düşüncenin tınıları bize ulaşacaktır. Böylece Lacan açısından düşünüldüğünde bütün kurulmuşluğu altüst eden bir dönüşün, dışa-çıkışın imkansızlığı Levinas'm dışarıya saçılmasında, dışarı düşüncesinde reddedilmiş olur. Il y a'nın eğer Lacan'ın gerçeğini, simgeselin bir artığı ve ondan geriye kalan olarak düşünmeyip, daha baştan dış-yakının dışında tutulan ve Kant'ın kendinde-şeyine benzer olarak hiçbir

9 Emmanuel Levinas, Zaman ve Başka, s. 66 (Metis Yayınları, çev. Özkan Gözel).

temasın olmadığı bir kendilik olarak düşünürsek, dışarı düşüncesinin, saçılmanın hiçbir düşünümselliğe ve tanımlamaya uymayan Levinasçı olayının Lacancı gerçeğin sınırlarına ne kadar da yaklaştığını düşünebiliriz. Fakat kuşkusuz imgesel, simgesel ile birlikte bir zincirin parçası olan gerçek'ten farklı olarak, dışarının düşüncesi saf dağılma olarak, saf zincirsizlik olarak işler.

Şimdi il y a kavramına biraz daha durulukta bakalım. Bilinçlilik halinin de, farkında olunan bilinçsizlik bilincinin de ötesinde konumlanan bu varlık-olayını Levinas, "Her şeyin, varlıkların ve kişilerin hiçliğe dönüşünü hayal edelim. Saf hiçlikle mi karşılaşacağız? Her şeyin bu muhayyel yıkımından sonra herhangi bir şey değil, *var* (*"Il y a"*) olgusu kalır. Her şeyin yokluğu bir mevcudiyet olarak –her şeyin yok olup gittiği bir yer olarak, bir atmosfer yoğunluğu olarak, boşluğun doluluğu olarak veya sessizliğin uğultusu- olarak geri gelir. Şeylerin ve varlıkların bu yıkımından sonra öznesi olmayan varolmanın "güçler alanı" vardır". Ne özne ne de ad olan bir şeydir o. Artık hiçbir şey olmadığında kendisini dayatan varolma olgusudur..."Il pleut – Yağmur yağıyor".... da olduğu gizi öznesi belirsizdir" diye[10] tanımlar.

Karşılaştırmanın tehditlerinden, karşılaşmanın çekiciliğine, *Il y a* düşüncesindeki bu "yağmur yağıyor"un tesadüfüne çekiliriz hemen. Lacan'ın sanki Levinas gibi konuştuğu şu ifadeleri tartmak bizi gizli bir izleşmenin kapısına getirecektir. Bu izleşmenin kendisi o denli saklıdır ki, tesadüfler biçiminde karşımıza gelir gibi görünür:

"'«Yağmur yağıyor» («Il pleut») her dile geldiğinde düşüncenin olayıdır (*événement*) ve öznesi her şeyden önce bu «Il»'dir (3. tekil şahıs), bu «hile» («göbek») diyeceğim ben, o da birkaç anlam içinde oluşuyor. Ve bu yüzden bu «il» devamında kendisini çok rahat bulur çünkü «il pleut»'ye « il pleut des vérités premières» (« birincil hakikatler yağıyor ») diyebilirsiniz « il y a de l'abus » (« Hor kullanma var »); özellikle de yağmuru (la pluie), meteoru, pluvia, aqua pluvia ile karıştırmalı, yağmur, yani ondan topladığımız su ile; meteor metafora uygundur (propice), peki niçin? Çünkü zaten imleyenlerden yapılmıştır o. Yağmur yağıyor. Düşüncenin 'olması' (être) anlam dışı olarak bir düşüncenin nedenidir. O zaten ve her zaman bir önceki düşüncenin 'olma'sıdır."[11]

Levinas'ın öznesizlik olarak aldığı aynı önermeyi, düşüncenin olayı ve gizli bir hakikat yağımının örtüsü olarak, tam da bu nedenle farklı bir özne olarak alan Lacan Levinas'tan ayrılır, bu öznesizlik onda bizi yine bir öznenin, saklı bir örtünün ardına götürür, bu öznesiz öznenin üçüncü tekilliğidir ve imleyenler imlenenler zincirinde tüketilir: düşüncenin olması, bir önceki düşüncenin olmasına, içine göndermelerine terk edilir. Söylüyorumun söylediği de söylemediği de kendinden fazladır. Aynı şekilde bir dış-yakınlığm, düşünümselliğin (kuşkusuz Lacan'da metafiziksel anlamından çok ben'in kendisine köle ve hakim olduğu bir alan üzerinde) bu üçüncülüğü bir olay olarak kendisinde yaşayışı vardır. Bu *var*; imgesel, simgesel ve gerçek arasındaki dalgalanmaların ve mücadelelerin huzurunda vuku bulur, bu yüzden tüm vuku bulanların koşulsuz vuku-zemini olma anlamını alan Levinasçı *il y a*'nın uzağına düşer. Tüm bu uzaklıklar "yağmur yağıyor"un ben'deki olayına ve bensiz dünyadaki-olayına ayrıldığında, sırasıyla Lacan ile Levinas arasındaki yarık belirir: "Lacan'daki büyük Başka'ya arzu duyan ve kendi yalancı imgesiyle ilk anda ondan uzağa sürülmüş ve bu koşulsuza olan isteğiyle kendi içini yakıt olarak tüketen fakat ateşin dumanlarının kurulmuş ve hayal edilmişin dışına çıkamadığı ben-emek-olayı" ile Levinas'taki "bütün kurulmuşların bütün bu diyalektik ve diyalektik olmayan ilişkilerin kendisinden çıktığı, bütün hayallerin

10 Jacques Lacan, Başkasından Başkasına [bu sayıda yapılan çevirisinden alıntılıyorum].

11 Bkz. Jacques Lacan, Başkasından Başkasına [bu sayıda yapılan çevirisinden alıntılıyorum].

onun sınırının yamacında bekleştiği fakat ona geçemediği bu saf dışarılık, bu bensiz dünya-olayı" arasından varoluşa yeniden baktığımızda Lacan için büyük Başka'nın aslında hiç varolmadığım düşünmek şaşırtıcı olacaktır. O varsayılan ve gölgesini bizden eksik etmeyen hiçliğin sonsuzluğudur, varsa bile bize yoktur. Öte yandan aramamızın benlikten çıkması anlamında bir büyük Başka arzusu ve onu bir türlü yakalayamamanın, bu dış-yakınlığın tükenişini tanımayan bir başka çiçek Levinas'ta açar: bu çiçek, dağılma olarak, aslında garip bir biçimde büyük Başka olarak düşünebileceğimiz, bu hiçliğin mevcudiyeti olarak görünen "olmaya" teslimiyeti içerir - Belki de ona (bu çiçeğe) küçük a nesnesi demek gerekirdi.

İki düşünür arasındaki yakınlığı görmek, bu bulanıklıkta pek kolay görünmüyor fakat eğer arzunun ben üzerinden ulaşamadığı büyük Başka'yı, bensiz bir varolmanın kendisi ve *il y a* olarak tasarlayacak olursak, büyük Başka Levinas'ta dışarıya dağılan bütün ben'lerin sonsuz gecesinden oluşur. Ve bu gecenin sorumluluğunu almak, hiçliğin mevcudiyeti içerisinde yapılabilecek en anlamlı eylemdir. Benin arzusuyla ilgili bir kapı sunmaz bu *il y a*, bu dışarı düşüncesinin attığı yürekten pompalanan kan, arzuyu da hazzı da düşüncenin bütün tarihsel ışığını da geride bırakan bir belirsiz iz sürmenin ardına takılır. Burada ben'in adı yoktur, böylece Lacan'dan farklı olarak Levinas imgesel, simgesel, gerçek zincirini aşan bir ilk felsefe, bir yeniden-mekan diyebileceğimiz felsefi aşkınlığı tesis eder ve ilk emir bellidir: il y a, ölüm, zaman ve baba olarak başka'nın gidip dağılacağı ben'in asli yeridir. Biyolojik olandan türeyen keyif halleriyle ilişki kesilmiş gibidir.

Il y a, felsefenin tarihsel hakikatlerde delik açan keşiflerini yeniden izleyen, bütünsel yapıp-etme açısından ele alan bir aynının, felsefenin aynısının sahasına düşer. Elbette, çeşitli çekincelerle ortaya koyduğumuz gibi, bu aynı Levinas açısından felsefenin düşünümsel olarak aynı kıldığı, birleştirdiği ve tahakküm altına alan ben'in indirgeyici oyunlarından kurtulur. Levinas başka'nın izinden gider ve bunu mevcut ışık/bilgi biçimlerinden ayrılarak yapma iddiasını sahiplenir. Tarihsel deneyimin, dünya savaşlarının tam ortasında bir yaşam geçirmiş bir düşünürden, ilk felsefe olarak böylesi bir dışarıya ses vermenin, ondaki derin hiçliği ve yapraklarının uğultusunu duymanın, bunların hepsinin bir gelecek sorumluluğuna, ilk olarak etiğe açıldığını dinlemenin önemi büyüktür. Levinas, düşünce adına onun bir yeniden-örgütlenişi bağlamında, yeni bir mekan isteğinde bulunmuştur ve tarihsel olayların felsefenin bu isteğinin karşısında bir karşıt-deneyimler ve meşruiyetler alanı olarak konumlandırılmasına karşıdır. Savaşın, sefaletin tarihsel rasyonalizasyonu, devletin ve bütün olan her şeyin bireyleri ezen ve onların ruhlarını başkalıklardan kovan bir şiddetin ışığıyla el ele gider. Bu etik çağrı, bu kapsamda daha da önem kazanır.

Levinas, kavramlar arkitektoniği üzerinden felsefenin gerçeklikle ile kurduğu ilişkiden bir etik dünya çıkartmıştır karşımıza. Burada, bir umut, bir inanç ve her şeyin ötesinde insanı önceleyen ve sadece onu sonralayan bir alan, bir dışarısı vardır. Lacan açısından bu inanç yerini yapısal şekiller aracılığıyla göstermeye çalıştığı bir bilinç ve bilinç-dışı karamsarlığa, insanın diliyle birlikte asla dönemeyeceği bir başlangıca ve asla kendi sonuna gidemeyeceği bir sonraya teslim olur, bu inanç orada yoktur, hiç varolmamıştır. Böylece başka'ya da onun verebileceklerine de inanç yoktur onda. Şöyle diyor Lacan:

"... Ben başka vesilelerle hakikatin çığlığından ne anlaşıldığını zaten dile getirmedim mi? «Ben, hakikat, diye yazdım, konuşuyorum ve güç durumlarınız için dile getirilmiş bir eklemlenenim ben». Bu hakikatin söyleyebileceği konusunda bizi heyecanlandırmak için orada; bu hakikat olmanın acısını çeken onun söyledikleri, o bilmelidir ki çığlığı dilsiz, boşlukta kalmış bir çığlıktır, bir zamanlar Münch'ün ünlü gravürü aracılığıyla açıkladığım

çığlık, çünkü artık bu noktada Başka'da hiçbir şey ona, aynı Benim gibi olduğu saf inancında ve dayanıklılığını verenin ne olduğu konusunda cevap veremez..."[12]

Lacan'da başka'nın alanında değil ben'in hakikat olarak çığlığını attığı yerdeyiz. Arzunun efendiliği şeklinde ve o efendiliğin ayartıcılığında ben'in yeni bir oyunudur sürmekte olan ve bu oyun, *gerçek* ile bu oyun hiçbir zaman başlamaz, hep imgeselin içinde ya da simgeselin tabi olunan altında –mış gibi yapılır, bu –mış gibi, kendisinde kalan bir insan-mış gibi, dilinde kendisini aşan, bilincinde kendi bilinçdışını ortaya dökebilen ve konuşmadan, dinleyerek, sezerek, dilin ötesine geçerek, bir Tanrı ile bir koşulsuzluk biçiminde avunabilecekmiş gibi davranan insanın özrüdür: dış-yakınlığının çıkmazını ona doğru labirentler inşa ederek açabileceğini düşünen mimar-insanın –sahte- hakikatidir.

Toparlamaya çalışacak olursak, *Il y a*'nın her varolana ilksel kişiselliğini vermesi anlamında, bütün varolanların zemini olan "varolma" anlamında alınması, Lacan'ın ayna evresinin kuruculuğuyla benzerlikler taşır görünür. Ayna evresinde kendi kişiliğini, sahte imgesi üzerinden kurmaya başlayan bebek de üçüncü kişilikten kurtulmakta, bilinç olan ben'in farkındalığına doğru gitmektedir, *il y a*'nın yüreğindeki adlandırma da ben'in bilinçli-haline gidiştir. Elbette, öznenin ortaya çıkışı, *il y a*'nın sesini dindirmez, aynı şekilde Lacan'da ben'in ortaya çıkışı da bilinçdışını susturmaz, tam tersine onu var eder ve onun varlığını sürekli kılar. Levinas'ya "il y a" dıştaki olmaların temeli olarak öznenin yeniden yansıyacağı, saf başkalığın çekirdeği olarak bütün-olmaların temelinde varolmaya devam ederken, hiçlik Heidegger'deki kendi hiçlemesinin tersine varlarken, bu sessiz dağılma ilişkisi Lacan'da yerini bilinç ile bilinçdışının gerilimli mücadelesine bırakır, dönülebilecek, dağılınabilecek bir saf-olanın adı, eş deyişle bütün vuku-bulmaların bir dış, varolansız zemini yoktur, psikanalizde yalnızca Baba-nın-Adı vardır, o da bilinç ile bilinçdışının sürekli birbirlerine gönderen temel yasasının ismidir. Yetkedir. Ayna evresindeki ben ile "il y a"daki hipostaz arasındaki en temel fark belki de özne'nin sahte bile olsa kendi imgesi üzerinde kurulumudur, oysa Levinas'ta özne yalnızca kendisi olmayandan değil, bütün varolanların zemini olan bir bensizlikten, anonimlikten ortaya çıkar.

Başka meselesi açısından da, ayna sürekli gündemde olacak bir bilinçdışı başkalık olarak dış-yakınlığın inşa alanında ikamet ederken; Levinas'ın dışarısı bütün ikamet edenlerin zeminindeki her-yerde ve her-zamanda ikamet eden olarak bir aşkın başkalığı garanti altına alır: bu aşkın başkalık, ilk emrin yerine getiricisi insan yoluyla kendi kendisine dağılacak olan hiçliğin başkalığıdır. Varlığın bu hışırtısını duymak, olanın sürekli uykusuzluğunu ve asıl ölümsüzlüğü, durmayan sınırsız ve öznesiz olmayı seyretmek gibidir.

Var'ın, bu *il y a'nın* Lacan'da dil gibi yapılanan bilinçdışına ve genel olarak dille benzerliğine yalnızca değinmek istiyoruz. Bilinçdışı, bitimsiz uykusuzluk olarak alındığında ve bilinç de dilin kendisiyle yaşarken belirsiz bir bilinçdışının gölgesi olarak tasavvur edildiğinde, sürekli dile dönen, dilin hapishanesini yaşayan –uykusunda olsun, bilinçliliğinde ya da hayallerinde olsun- bir dönüşsüzlüğün ebediyetinde yaşam bulan bir konuşan varlık vardır, bilinçdışının öznesi olarak insan semptomlarının kaybolmuşluğu ile yapılandırılmışların açık görünürlüğü arasında kendisini yitirmiştir. Dış-yakınlık kendisine baka baka kararmaya, gözün ışığını yitirmeye başlar. Ben, ölümlü olarak, kendi yerini ve sınırını, zamanın sonunu bilen olarak asla bir yerde olamayacaktır, bir gerçek dünyada ortaya çıkamayacaktır. Sonsuz göndermeler, metaforlar ve metonimler arasındaki sıkışmışlığında teslim olacaktır fakat teslimiyetinde hiçbir şekilde başka'nın isteklerine, arzuladığı öteye tatmin bulunmaz. Bu teslimiyette insan-gerçeğin anonimliği yoktur, varolanın olmasına sıkı sıkı tutturulmuş bir

12 Bkz. Jacques Lacan, Düğümler ve Bilinçdışı [bu sayıda yapılan çevirisinden alıntılıyorum].

bütün-beden vardır, sıkı sıkı tutturulmuştur ve artık parçalı değildir ama kendisi bir şeyin parçası olmuştur, daha büyük olan bir sınırsız Başka'nın bir parçası ve bu onun hiçbir zaman organik bir bütün olamayacağı, kendi kurulmuşluğundan dışarıya doğru özgürleşemeyeceği anlamına gelir: Yalnızca içe doğru, bilinç-dışı ve dil-dışı bir imkanlar alanı olarak keşfetmesi olacaktır, insan-gerçeğin.

İnsanın bu kapatılmışlığı, dilin aynısında, bebeğin aynasında arzusunun sahte üzerinden doyurulması ile başlamıştır ve o geçmişin gelecekte tekrar ve tekrar sanki farklı bir şey ortaya çıkıyormuşçasına yeniden yaşantılanmasıyla avutulur. Gelecek belirsizin ve bambaşka olanın büyük Başka'nın şimdiye ayak atışı gibi hissedilir, insan karşısına farklı bir imleyen imlenen ilişkisinde düğümlenmiş bir anlam geldiğinde, arzusunun yepyeni bir nesne bulması karşısında ilkin sevinç çığlıkları atar fakat gelecek yine gelmemiştir, geçmiş yine yarıklara ve dağılmayı engelleyen yapıların gücüne dönmüştür. Özneyi temsil eden imleyenin kalesi tekrardan düşmüştür. Büyük Başka, saf sorumluluğun Dışarısı, olmanın bu anonimliği yalnızca bir an için görünür ve bu görüntü, bebeğin sahte görüntüsündeki mutlaklığın aynısını taşır ve insanı sürekli arzunun eşiğine bırakır, arzu nesneyi tutar tüketir ve bir şimdi daha geçmiştir. Sonraki şimdide daha büyük bir arzu nesnesi için yeni bir gelecek beklenir, arzu doyurulduğunda başka nesnelere olan talep bitecektir, özgürlük ve gerçek gelecek başlayacaktır. Keyfiyetin ve özgürlüğün bu kurulamayacak, tüketilemeyecek olması durumu Lacan için hiçbir zaman gelmeyecektir ve o yüzden gelecek, hep orada kalır, şimdide yalnızca arzunun bir aracı olur. Ona açılmak, onun ile özgürleşmek, başka ile yan yana durmak, hakikatte farkın sesi olmak imkansızdır. Küçük a nesnesi somutluğuyla büyük Başka'nın yalnızca aynadaki, sınırdaki bir görüntüsüdür ve arzunun bu nesnesi bile kayıplığından kurtulamaz.

Lacan ve Levinas açısından iki ortak bağlantı noktası olduğunu hatırlatma istiyoruz. Bu isimler Hegel ile Blanchot'dur, her iki düşünür de bu iki büyük geçitten çeşitli kavramsal ve psikanalitik izleklere yol alırlar. Hegelci arzu ve ben ile başka ilişkisi hem Lacan'a hem Levinas'a eleştirel bağlamda farklı yollar açarken, Lacan'ı daha yapısal bir döngüye sokacaktır, Levinas ise arzuyu özgürlüğün başka ile olan ilişkisinden çekip çıkaracak ve onu öznenin ortaya çıkışındaki tüketici olmayan birliktelik ufkuyla anacaktır.

Arzu Levinas açısından etik bir bağlamda inşa edilir ve başka'yı tüketmeyen bir farkın ortamına bırakır, tam da bu olumlu tüketemeyiş durulmanın, dinginliğin edilgenliğinin, *il y a*'nın hışırtısının yasasını çağırır. Olumludur çünkü düşüncenin onu tüketemeyeceğini, daha doğrusu düşüncenin tüketemeyeceği ve onun altında bile isteye tükeneceği bir güçler alanını yankılar. Lacan'da ise arzunun nesnesi olumsuz anlamda, hiçbir zaman gerçekleşemeyecek ve tatmin edilemeyecek arzuya insanın köleliğini ve bağlılığını anlatır. Arzunun kayıp nesnesine gidiş yoktur, dış-yakınlık yolu kapatmıştır, etik bir an yerine psikanalizin bilim-dışı söylemesi burada gündeme getirilir. Başka kayıptır ve insan gücünün dışındadır, erişilemez, bu bağlamda sorumluluk yerini karşılanamayan taleplerin bir artığına, genişleyen yarığına bırakır. Lacan'da bu yarığın yapısallığı ve zorunluluğu gösterilmeli, insan kendi özündeki bu durumu içselleştirip, onunla iletişim kurmalıdır. Psikanaliz bu gösterme işlevini üstlenir fakat sorumluluk almak ya da iyileştirmek anlamında değil ama yarayı paylaşmak ve ruha onu tayin etmek anlamında. Tam da bu anlamda analist, analizanın semptomunun nedeni hatta onun küçük a nesnesi olmaya yükselir, böylece bilinç-dışı açılır, bilinç onu izlemeye ve anlamaya çalışır. Psikanalizin sözsüz söylemi, yarığın genişlemesinin önüne geçmeyi dener. Bilincin kendi yarıklarının varlığını ve zorunlu oluşlarını gösterdiği bütün mekanizmalar bilinç-dışının aynı zamanda bu bilim-dışı olanın söyleminde temellenir.

Yarıklar başkanın kalıntı varlıklarıdır ve gerçekliğe bükülme olarak gündeme getirdiğimiz durum için işlev görürler aynı zamanda. Yarıklar, ben'in içinden yara olarak açılırlar ve onun gerçeklik deneyimi dediği şeyde başka bir uzama açılmasına el verirler [Bu yaranın zamanının, bilinçdışının zamanının bilinci bozunuma uğratmaya başlamasıdır, bu zaman imgeselin desteğiyle bilinci ele geçirirse, simgeselin tutuluşu başlar, dışta tutma örneğin psikotiği ortaya çıkarır. Lacan'daki gerçek ve gerçeklik ayrımı gözetildiğinde psikotiğin böyle yaparak gerçeğe büküldüğünü söylemek, en azından ben'ini bu fantazinin kıyılarına attığını düşünmek aşırı olmayacaktır...]

Gerçekliğe bükülmenin dışarısı ve öznenin ortaya çıkışı anlamında, anonimlikle birlikte bizi hangi noktalara götürebileceğinden yukarıda bahsettik. Kısaca, Levinas'ın gerçekliğe bükülme dediği şey bilincin, düşüncenin ve ben'in hüküm sürdüğü her şeyin, bedenin ve birinci tekil şahıs ruhun da kendi dönüşüne, dışarıya seslenişine el vererek mümkün olduğu ve bu gerçekliğe bükülmenin saf dağılma olarak, ben'in tehdit edici eritmesinin dışında fakat onun yakınında varolması olgusudur. Bu dışa-katılım öznesizliğe katılımdır ve ben'in kendi kalıtları olan bilinçdışını da aşan bir anonimlik ve hiçlik imler. Kapatılmışlığın ve açık olmanın birlikte yaşadığı Levinas'ın düşüncesi bu yüzden de felsefedir çünkü o etik olandan, gelecekte de aynı kalacak olan dağılmanın ışıksız deneyiminden, insanın il y a dehşeti karşısındaki durumundan ve ona teslim oluşu olarak dışarılaşmasından vazgeçmez. Ruh-mekanı olarak hakikatin insana açılmışlığından ve böylesi bir hakikatin insana-aşkınlığından, onun bu aşkınlığa içkin katılımından geri durmaz. Felsefe, gerçekliğe ve onu esnekliğe açmaya duyarlıdır, her şeyi yapının ya da kurulmuş ile onun artığı olanın içinde düşünmeye karşı durur. Zamansallığı, hakikatin varolmasını ve geçişsizliğini, salt biyolojik ya da insani olanın ürünleri anlamında değil ama aşkın olanın içeriği olarak da miras alır ve aktarır. Böylece insani kimliğin ve onun oluşunun hakikatle ilişkisi –hakikatin doğasıyla ilgili ne söyleniyorsa söylensin- hiçbir zaman göz ardı edilmez.

Lacan'ın getirdiği sayısız yeniliğin önünde eğilerek ve onu buradan sonsuza saygı içinde anarak, felsefe ile psikanalizin bilim-dışında bütün karşılaşmalarını saklı tutarak, fakat yine de felsefenin tarafında kalarak ruh-mekanın, gelecek ve özgürlük olarak insanın, etik sorumluluk temelinde, farka olan saygısında ortaya çıkması bağlamında Levinas'ın felsefe açısından savunduklarını –bütününü sorgulama ve eleştirme zemininde dahi olsa- ruh-mekanın, felsefi söylemin yolculuğunun kaçınılmaz bir anı olarak görerekten, felsefenin salt bir teoloji olduğunu söyleyen Lacan'dan, onun kendi düşüncesinde de fark edilmiş bir şey nedeniyle ayrılıyoruz:

"Felsefe ki ondan sadece bir tane vardır, her zaman teolojiktir, benim havamdan da herkesin anladığı gibi –dahası az önce birisi tahtaya «teoloji–felsefe» yazıyordu. Felsefeden çıkmak, aynı şekilde teolojiden [çıkmak] kolay değildir ve psikanalizin yapmayı çalıştığının söylenebileceği inanılmaz bir ayıklamayı gerektirir. Sürekli sınamadan geçer, belli sonuçlar verir, ama benim düşünceme göre, bir ilerleme, algılanabilir bir ilerleme, hatta herhangi bir tür ilerleme umudu bile hiç yoktur. İşte didine didine bir araya getirmeye çalıştığımız bu şeyin göbeğine, dağları taşları yerinden oynatıyormuşuz sanmayalım diye yerleştirdiğim şey de bu."[13]

Felsefe ile psikanalizin yan yana "başka"lıkları bundan daha iyi anlatılamazdı... "Lacan, o, hakikat"... boşlukta asılı kalmayanın çığlığı...

13 Bkz. Jacques Lacan, Düğümler ve Bilinçdışı [bu sayıda yapılan çevirisinden alıntılıyorum].

Divandaki Efendi ile Köle

Mladen Dolar
İngilizce Çeviri: Abdurrahman Aydın

Felsefe tarihinde, Hegel'in efendi ve köle diyalektiğini ele aldığı birkaç sayfalık bölümün karşılaştığı gibi bir yorumlar hezeyanına ve oldukça fazla tetkike tabi olmuş bir başka pasaj herhalde yoktur.[1] Bu pasaj gizli metafizik anlamlar ve sonuçlarla dolu olduğu kadar hem görkemli hem de pitoresk bir sahne sunmaktadır. Bu sahne genellikle, bir bütün olarak Hegelci girişimin bir mihenk taşı, Hegel'in projesinin bütününün bir anahtarı olarak işlev görmüştür -ki ben bunun yanlış olduğunu düşünüyorum. Neredeyse her şeyin söylenmiş ve bütün yaklaşımların zaten denenmiş gibi göründüğü bu çatışan söylemler bolluğu söz konusuyken Lacancı okumanın bu hezeyana eklenmesi anlamlı olabilir mi? Yoksa Lacancı okuma, bu hezeyanların en büyüğü olan bütün hezeyanları dağıtma fikrine yenik mi düşmeli? Bu nasıl olursa olsun, eğer bir hezeyan, hezeyan adını hak ediyorsa bir yönteme sahip olmalıdır ve bu nedenle ben sekiz ardışık adım içerisinde sistematik bir biçimde ilerleyeceğim.

Köle ve efendi tartışması, Hegel'in kendi cogito versiyonunu; öz-bilincin ortaya çıkışını dolaylı ve beklenmedik bir biçimde sunmaktadır. Metin içindeki yeri dikkat çekicidir: Tinin Fenomenolojisi'nin[2] "Bilinç" başlıklı birinci bölümünden sonra (bu bölüm de kendi içinde üç kesime ayrılmıştır: "Duyu Kesinliği", "Algı" ve "Anlama"), sözü edilen çalışmanın "Öz-bilinç" başlıklı ikinci bölümünde karşımıza çıkar. Böylelikle öz-bilincin Hegel için geri kalan her şeyi üzerine inşa edeceği bir başlangıç noktası, açık ve seçik bir öz-kesinlikten oluşan güvenli bir kaya, bir kendini kavrama olmadığı, fakat bunun bizzat kendisinin üretilmiş olduğu, dolambaçlı bir yoldan da olsa öz-bilinç haline gelmesi sağlanmış olan bilincin bir önceki uzun gelişiminin bir sonucu olduğu daha ilk bakışta bile açıktır.

Bilinç, içerisinde kendisinin bilgisinin dolaysız dayanağını, hakikatin alanı için kesinlik temelini aradığı bir karşıtlık aracılığıyla, bir dışsallığa olan ilişkisiyle, kendisine karşıt olan bir nesneyle tanımlanmıştı. Bu çaba başarısızlığa uğradığı zaman -"bu"nu duyu-kesinliği içinde, şeyi ve şeyin özelliklerini algı içerisinde ve görünenin ötesindeki kuvvetler ile yasaların içkin oyununu da anlama yetisi içerisinde ortadan kaldırmanın üç aşamasında- kendisi ile başkasının arasındaki sınırın terk edildiği öz-düşünümün[3] farkında olarak, kendisini, kendisine karşıt olan bu başka içinde kavramanın kararlı bir adımına yol açılmış olur; dışsal bir sınır olarak beliren şeyin, bizzat bilincin kapsamı içinde olan içsel bir fark olduğu anlaşılır. Bilinç, nesnelliğin içini saklıyor gibi görünmüş olan perdenin arkasına doğru ilerlemek zorundadır; çünkü "onun arkasına bizzat kendimiz gitmezsek [orada] görülecek hiçbir şey yoktur ve bizim görebilecek olmamız ne kadar olanaklıysa oranın arkasında görülebilecek bir şeyin var

1 Elinizdeki çalışma Hegel'in Tinin Fenomenolojisi adlı yapıtının kapsamlı bir Lacancı okumasının bir bölümünün yoğun bir versiyonunu sunmaktadır. Pekçok referansın, alıntının ve örneğin ihmal edilişinin olduğu kadar şematik ve kesif üslubun mesuliyeti yoğunlaştırmaya -bu, yer sınırı nedeniyledir- aittir. -Eser adı belirtilmeksizin yapılmış olan sayfa göndermeleri A. V. Miller'ın Fenomenoloji (OUP, 1977) versiyonunadır.

2 Türkçeye Tinin Görüngübilimi olarak çevrilmiştir (1986, Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi). [-ed.n.].

3 Self-reflection, öz-yansıma olarak da çevrilebilir. Örneğin ben'in başkası üzerinden kendisini tanıması, self-reflection içerir [-ed.n.].

olabilirliği de o kadar olanaklıdır" (s. 103) –yani arkaya doğru adım atan bizizdir.

Bu öz-düşünümsel/öz-yansımalı yapı aracılığıyla, bilinç, bilinç olmaktan kesilir ve bir özne durumuna gelir –bu pasaj, belki de en ekonomik biçimde, Lacancı terimlerle imgesel bilinçten Lacan'ın $ ile belirttiği simgesel özneye doğru kayma olarak düşünülebilir.

Hegel bu uğrağın önemini en dramatik terimler içerisinde vurgular: artık, "hakikatin kendinden olan alanı"na, "hakikate yer açan kesinliğe," "bilincin kendisi için hakikat oluşuna" "kendinde-varlığın bir-başkası-için-varlık" olduğu yere ulaşmış bulunuyoruz (s. 104). Bilinci oluşturan ikilik –bu ikilik bir içsel/dışsal bölünmesinde yakalanmaktadır- çökmüştür ve daha önceki bütün ayrımlar yürürlükten kalkmıştır. Böylelikle bilgi nihayet hakikate ulaşmış ve bilincin kendisine başlangıçta niyet olarak koymuş olduğu projeyi tamamlamış mıdır? Öyle görünüyor ki o, kendisinin başkasını kendisini bu başkanın içinde bulmak yoluyla ortadan kaldırmıştır. Geriye dönük olarak bakıldığında, öyle görünüyor ki başka, bilinç tarafından oluşturulmuştur ve bizzat bilincin başkasıdır. Kendisini tam da onun içinde tanımak için başarısız olmuş gibi görünmektedir.

1. Hegel'in, (burada genişletmek açısından pek uzun olan) tartışmasının kesin bir noktasında ortaya koyduğu arzu kavramıyla başlayalım. Hayatın kendi-yeniden-üretimi çevriminde/döngüsünde (*circular*), belirli bir canlı yaratık, kendisini hayatın çevrimine/döngüsüne karşıt bir biçimde düzenlemek yoluyla kendisini yalnızca kendisinin süreksizliği içerisinde teyit edebilir: Hayat, kendisine karşıt olan hayatın bağımsızlığını feshetmeyi amaçlayarak, kendisini, negatif bir ilişki içinde hayata karşı kurmaktadır. Karşıt nesnellik, arzunun nesnesi ve bu arzunun tatmini olarak yerleştirilmiştir, fakat arzu öyle bir yapıdadır ki herhangi bir belirli nesne aracılığıyla tatmin edilemez. Her nesnede "bu, o değil" (*this is not it*) deneyimini yaşar. Arzu bir yarık/çatlak (*crack*) açmaktadır ve bu yarık hiçbir nesnenin dolduramayacağı kalıcı bir boşluktur –kendisini tam da istemelerin/eksikliklerin tatmininde sürdüren bir boşluk (*void*), öznelliğin boş-yeri.

Bu, ünlü 1933–1939 derslerinde Kojève'in öğrencisi olan ve Kojève'den temel perspektifi alan –bunu maalesef birisinin eklemesi gerekiyor- Lacan gibi Kojève tarafından da bir başlangıç noktası olarak ele alınmıştı. Kojève, bizim burada "biyolojik" bir art-alandan gelen İnsanın ortaya çıkışıyla ve böylelikle de Fenomenoloji'nin kesin, yani hakiki başlangıcıyla uğraştığımız biçimindeki yanılsamadan özellikle sorumluydu. Burada, öz-bilincin (tarihsel?) kökeninin yerinin ve bütünün yorumunun kilidinin bu olduğu biçiminde yanlış kabul edilmiş bir varsayım söz konusudur. Hegel'in tartışması bütünüyle farklı bir mantığı izler, fakat buradaki amacımız açısından bunu bir kenara koymamız gerekiyor. Hegel'in Lacancı okuması, göreceğimiz gibi, sürekli olarak Kojève'in zemininde hareket ediyor olsa da en nihayetinde bu çerçeve tarafından sınırlandırılmış değildir.

İlk Lacancı ana-fikir arzunun yalnızca bir başka arzu tarafından "tatmin edilebileceği" biçimindeki merkezi tezden fışkırır. Eğer arzunun eksiğini (*lack*) doldurabilecek hiçbir nesne yoksa onun tek uygun "nesne"si ancak bir başka eksik, kendisine özdeş olan bir olumsuzluk olabilir. Arzunun arzu olarak düşünümsel bir biçimde "kendisine gelebilmesi" yalnızca arzunun nesnellik alanında bir başka arzuyla karşılaşmasıyla söz konusu olur. Türle olan negatif/olumsuz ilişki ikilenmeli, o kendisiyle olumsuz bir ilişkiye girmeli ve "bir çifte düşünüm, öz-bilincin katlanması" haline gelmelidir (110). Buradan da Lacan'ın tekrarlamaktan hiç yorulmadığı ünlü formül çıkmaktadır: Arzu, arzunun arzusudur, ya da daha iyi bilinen versiyonuyla, arzu, başkasının arzusudur (Lacan 1966: 98, 121, 181, 268, 279, 343, 693 vs.; 1991: 106). Bu fikir Kojève'i izlemektedir:

> "Öz-bilince erişebilmek için Arzu, doğal-olmayan bir nesneye, verili gerçekliğe üstün gelen bir şeye işaret etmelidir. Verili gerçekliğe üstün gelen tek varlık ise Arzunun bizzat kendisidir. Çünkü Arzu olarak Arzu, aslında kendisinin tatmininden önce, bir hiçlikten (*nothing*); açığa vurulmuş bir hiçlikten, gerçek-olmayan bir boşluktan başka bir şey değildir. Eğer Arzu, bir boşluğun açığa çıkarılması, kesin gerçeklikteki bir yokluğun (*absence*) mevcudiyeti ise bu şey özsel olarak arzulanan şeyden, kendisiyle-özdeşliği içerisinde kendisinin sürekliliğini devamlı olarak sağlayan statik ve verili bir gerçek varlık olarak bir şeyden başka bir şeydir. Bir başka Arzuyla Arzu olarak ilişkilenen Arzu, olumsuzlama ve etkinliği kendisine-benzetme yoluyla, özü itibarıyla hayvan "Ego"sundan farklı bir Ego yaratacaktır. ... Böylesi Arzu, yalnızca insan Arzusudur ve hayvanınkinden farklı olarak insan gerçekliği yalnızca, böylesi Arzuları tatmin etmeye dönük etkinlikler aracılığıyla yaratılır: İnsan tarihi, arzulanmış Arzuların bir tarihidir" (Kojève 1979, s. 12–3; ayrıca s. 166–9, 367–372 ve çeşitli yerler).

Varlığı olumsuzlayan Arzu'nun "kendisini bulabileceği" tek yer bir başka Arzudur.

Bu, Lacan'ın paradoksal bir meydan okumayı hayata geçirmek üzere ele alacağı noktadır: Lacan, Hegelci bir kavram olan arzu (*Begierde*) kavramında, Freudcu bir kavram olan istek (*Wunsch*) kavramının "felsefi" dayanağını bulur. Bundan elde edilen dolaysız kazanç iki katlıdır: Bir yandan arzu daima "özneler-arası"dır, arzulanan nesneyle olan ilişki özü itibarıyla daima, bu ilişkinin doğası gereği üzerine dayandığı bir başka öznellikle ilişkisi tarafından dolayımlanır –bir nesneye duyulan arzu, bir başkasının arzusunun türevidir; öbür yandan bu, gereksinim ile arzu arasındaki ayrım (Lacan bu ayrımı "gereksinim-talep-arzu" biçimindeki ünlü üçlü biçiminde geliştirecektir) üzerine yeni bir ışık tutar –arzu, gereksinimlerin tatmini sırasında tatminsiz kalan şeydir, (özellikle histeride belirgin olan) ebedi "Bu, o değil"dir. Her iki fikir de iki temel psikanalitik iç-görüye tekabül eder. "Arzu, başkasının arzusudur" formülü, Hegel'in gelişiminin belirli bir adımı ile psikanaliz tarafından keşfedildiği haliyle arzunun yapısı arasındaki kesişme noktasıdır. İnsan burada her türlü Hegelci-Lacancı spekülasyona girme ayartısına kapılabilir, fakat unutulmamalıdır ki bu nokta ne Hegel'in ne de Lacan'ın özne üzerine son sözleridir. Lacan'ın pek çok pasajı, Kojève'in merkezi tezlerini doğrudan sürdürüyor gibi görünmektedir, fakat yine de bu pasajlar bir başka amaca hizmet etmektedirler ve bir başka strateji içerisinde kaydedilmişlerdir.

Otuzlu yıllarda Lacan'ın başlangıç noktası Ego'nun kurucusu olarak ayna evresinin iç yüzünün kavranmasıydı. Bu aygıtla Lacan, Ego'nun özdeşliğinin –"Ego psikolojisinin" stratejik noktası- "dışardan gelen" bir şey olduğunu ve imgelemsel bir özdeşleştirmeyle, kendini dışsal bir imgeyle özdeşleştirmeyle oluşturulmuş olduğunu göstermeye çalışıyordu. Böylelikle Lacan, Ego'nun evrensel ve tahkim edilmiş bir çare olarak kalmasına izin vermekten çok onu, bir körleşme, bir tanıma/yanlış-tanıma (*recognition/miscognition*) yerine dönüştürmüştür. Ortaya çıkan sorun, bilinçsiz arzunun (ve bu arzunun dille olan ilişkisinin) –psikanalitik keşifteki merkezî nokta- Ego'yu üreten bu ikili ayna durumuyla nasıl ilişkilendiğidir. Arzunun öznesiyle imgelemsel Ego –iki karşıt öznellik mantığı olarak- arasındaki ilişkiyi nasıl düşünmeli?

Hegelci model imgesel-olmayan bir özdeşlik mekanizması aracılığıyla zekice bir çözüm sunmaktadır. "Öz-düşünüm" ancak arzunun bir başka olumsuzluğu içinde gerçekleştirebilen arzunun olumsuzluğuna, herhangi bir imgelemsel tözden yoksun olan bir özneye işaret eder, çünkü arzu özü itibarıyla nesnelerinin ötesindedir ve kendisiyle salt özdeş-olmayandır. Eğer başka arzuda bir tanıma söz konusuysa bu, bir imge içerisinde bir tanıma değildir, aksine olanaklı herhangi bir imgeye ya da nesnelleştirmeye üstün gelen bir şey aracılığıyla gerçekle-

şen bir tanımadır. Tanıma, bir imgeyle ya da imgesel bir çift olarak başkayla girilmiş bir ilişki değildir; o, iki eksik (*lacks*) arasındaki bir ilişki haline gelir. Özdeşlik, arzu aracılığıyla, herhangi bir temsile indirgenemeyecek ve olanaklı temsilin ötesinde duran olarak öznenin bir yerini inşa eder. Arzunun eksiğini hiçbir imge dolduramaz. Böylelikle imge, bir tür "negatif ayna"ya, içerisinde arzunun kendisini arzu olarak tanıyamayacağı bir şeye dönüştürülmüş olur[4]; tanıma, kendini-tanımamanın bir tanınmasıdır. Öz-bilincin alanına giriş, böylelikle, bilincin bir öz-temsili değil, onun içkin olanaksızlığıdır. İmgenin, temsilin, Ego'nun ve bilincin ötesindeki özneye dayanır.

Bu bakış açısından, arzunun kurucusu olan eksik ile imleyen yapı ve sözün işlevi (*function of speech*) tarafından ifade edilen eksiğin çakışmasının iç yüzünü kavramak için yalnızca küçük bir adım kalmıştır. Bu adım bir bakıma, duyu-kesinliği tartışmasının girişinde Hegel tarafından atılmıştır ve Hegel düşüncesinde arzunun olumsuzluğu ile sözün/dilin olumsuzluğu arasındaki bağlantı da Kojève tarafından zaten görülmüştür. İmgesel Ego'dan başkasının arzusu içerisinde "düşünümlenmiş" bir eksik olarak özneye, nihayet başkaların ötesinde bir yer olarak başkaya, dilin yapısı içinde somutlaşan simgesel bir yere, öznenin imgesel-olmayan suretine götüren doğrudan bir hat vardır. Bu "asimetrik" Başka, öznenin yad-erkliğini[5] oluşturur; bu, kendimi tanıyamayacağım bir bilinçdışında "konuşan" Başka'dır.

> "O halde, kendi özdeşliğime ilişkin rızamın tam kalbinde bile hala beni ajite ediyor/kışkırtıyor olduğu için kendisine kendimden daha fazla bağlanmış olduğum bu başka kimdir? – Onun varlığı, tıpkı suretimle olan ilişkimde olduğu gibi onu benimle kendimin çifti arasındaki dolayımlama konumuna zaten yerleştirmiş olan başkalığın ancak ikinci bir derecesinde anlaşılabilir. –Eğer bilinç-dışının (büyük harfli bir Ö ile) Başka'nın söylemi olduğunu söylediysem, bu, içinde arzunun tanınmasının tanınmaya dönük arzuyla bağlanmış olduğu fazlayı işaret etmek içindir" (Lacan 1977, 172).

O halde Hegel'in tartışmasında, Lacancı gelişme tarafından bir bağıntı; aynayı, Egoyu, özneyi, eksiği ve Başka'yı bir araya getiren bir bağıntı olarak ele alınan belirli bir nokta bulunmaktadır. Bu, "genç" Lacan'ın gelişimini epey aydınlatmaktadır. Gene de bu bağlantının problematik yanı, Lacan'ın Hegel okumasının çerçevesinin tamamen Kojève'in perspektifi tarafından çerçevelenmiş olmasıdır. Bu çerçeve, onun hiçbir zaman kurtulamayacağı bir çerçevedir –daha sonra Hegel eleştirisine geldiğinde bile, eleştirdiği daima Kojève'in Hegel'i olacaktır. Gene de paradoksal bir dönüşle, Hegel eleştirisi onu Hegel'e, Kojève'in dolayımıyla mümkün olabileceğinden çok daha fazla yaklaştırır.[6]

4 Aktaran Borch-Jacobsen (1991). Borch-Jacobsen, pek çok baskısı yapılan kitabında (1990) Lacan'ın Kojève'e olan borcunun daha önce sanıldığından çok daha ötelere gittiğini göstermiştir. Borch-Jacobsen, Lacan'ın öznesinin yalnızca "modern öznelliğin" karşıt tarafı olduğu tezine -ve bu nedenle heterotopik bir yer (Borch-Jacobsen bu yeri hipnozda arar) tarafından değil de bütünüyle kendi çerçevesi tarafından kuşatılmıştır- yaslanarak bir Lacan eleştirisi geliştirmiştir. Fakat belki de öznelliğin radikal bir biçimde farklı olduğu varsayılan yerinin bütünlenmesi, Lacan tarafından saptanan 'modern' öznelliğin içsel kıyısının bütünlenmesinden çok daha kolay olduğu açığa çıkmaktadır.

5 Dışarıdan gelen yasa veya buyruğa göre davranma, özerklik karşıtı [-ed.n.].

6 Kojève, Lacan için bir Efendi figür (Mladen Dolar, burada "Efendi" biçiminde karşıladığım "Master" sözcüğüyle, bir ilişkiye Lacancı kurama göndermede bulunarak işaret etmektedir. Bu çeviride Efendi-imleyen olarak karşıladığım "Master-signifier/le signifiant-maitre" ifadesi Lacancı kuramda, "imlenenin imleyen altındaki kaymasını durduran, ona sabitlenmiş bir anlam veren ve böylelikle de durağan bir simgesel düzen yaratan bir 'imleyen' anlamında kullanılmaktadır –ç.n.) olarak kalmıştır. Kojève 1968 Mayıs'ının, 1968 devriminin ortasında, şaşmaz bir tarihsel zamanlama duygusuyla öldüğü zaman, Fenomenoloji'nin Kojève'e ait ve bizzat Kojève tarafından notlarla açıklanmış nüshasını almak üzere Lacan'ın onun evine koşturduğu biçiminde bir anekdot vardır. Bu hikâye ve bütün arka planı Roudinesco (1986) tarafından aktarılmıştır. —Eğer böylelikle Kojève, Lacan için aktarımsal bir figür idiyse, aktarımın genel doğasını hatırımızda tutmamız gerekmektedir: Aktarım tarafından üretilmiş olan bilgi, "bildiği varsayılan öznenin" aktüel bilgisiyle ilişkisizdir; her ne kadar bilgi ancak bu zorunlu yanılsamayla üretilebilir olsa da.

2. Başka'nın arzusu olarak arzu bizi çözümsüz bir çıkmaza götürmektedir. Öz-bilinç ancak bir başka öz-bilinç tarafından tanındığında ortaya çıkabilir. Her iki arzu da aynı şeyin –başka tarafından tanınmanın- peşinde olduğundan ancak ölümüne bir mücadele içinde birbirlerine geçebilirler. Eğer bir tanıma söz konusu olacaksa Başka'nın özerkliği hem iptal edilmeli (*abolished*) hem de muhafaza edilmelidir (*maintained*) –tanımanın "olanağının koşulu" aynı zamanda onun özerkliğini aksatan ve öz-bilinci olanaksız kılan şeydir. Başka'ya yöneltilmiş bir darbe, aynı zamanda kendine yöneltilmiş bir darbedir, başkayı öldürmek aynı zamanda kendini öldürmektir, zafer bozgundur, çünkü hiçbir tanıma mümkün değildir. Öz-bilinç pekâlâ kendi yaşamını riske atabilir ve böylelikle kendisinin herhangi bir özden özgür olduğunu kanıtlayabilir, fakat aynı zamanda "hayatın da salt öz-bilinç kadar özsel olduğunu" (s. 115) kabullenmelidir.

Bu çıkmaz, pek iyi bilindiği gibi efendi ile köle arasındaki ilişki içinde çözülmüştür: Köle, mücadeleyi sonuna kadar götürmektense özerklikten yoksun bir hayatı tercih eder; yenilgiyi kabullenmek ve hayatta kalmak istemektedir. Öz-bilinç ve yaşam, iki özneye bölünürler: Yaşama karşı öz-bilinci tercih eden efendi ve özerkliğinden olma pahasına yaşama sadık kalan köle. Eğer mücadele arzunun paradoksunun bir sonucuysa, bu sorun ancak, öznelerden birinin arzusunda ısrar etmek yoluyla efendi olarak meşruiyet kazandığı yerde diğer öznenin ünlü Lacancı formülde olduğu gibi kendi arzusundan vazgeçmesi (c, der sur son d, sir) olgusu dolayısıyla çözülebilir. Yine de bu çözüm efendinin de mücadeleyi sonuna kadar götürmemiş olduğunu içerimler: Kendisini "simgesel" (*symbolic*) bir tanınmayla tatmin ederek köleyi sağ bırakmıştır. Köle "gerçek" hayatı kaybetmemek için simgesel ölümü kabul eder, efendi ise "gerçek" bir yok etme yerine simgesel bir zaferi kabul eder. Böylelikle belirli bir noktada her ikisi de mücadeleye son vermek ve eğer bir çözüm olacaksa bir sözleşme, bir anlaşma içine girmek zorundadırlar.

> "Fakat kesin olarak, ölüme bir temel işlevi yükletildiği için ... ölüm, aynı nedenle, önceki kuraldan ve nihai kuraldan ayrı tutulmuş olan şeyi gösterir. Çünkü en sonda, kaybeden eğer bir köle olacaksa, can vermemelidir. Başka bir deyişle anlaşma, her yerde şiddetin ebedileşmesinden önce gelir; şiddetten evveldir ..." (Lacan 1977, 308).

Simgesel bir anlaşma, amansız mücadeleden önce gelir ve onu düzenler; çıkmazdan tek çıkış yolu budur. Bu, öz-bilincin özneler-arasılığının artık karşılıklı tanıma alanıyla sınırlanmamasını, üçüncü bir aşama olarak, simgesel anlaşmanın taşıyıcısı olarak Başka'nın alanına yerleştirilmesini içerir. İkili ilişki, bilincin katlanması ancak bir üçüncü söz konusuysa bir sonuca bağlanabilir. Öz-bilincin yapısı üçlü bir yapı arz etmektedir: Yalnızca, kendi çifte düşünümü içerisinde eksiğin (*lack*) katlanması değil, fakat çifte düşünümü "olumlu" bir varlık/kendilik (*entity*) olarak, çifte düşünümün kilit noktası olarak düşünülmeyen/yansıtan üçüncü –Siep (1979) tanınmaya ilişkin Hegelci soruna dair kapsayıcı çalışmasında tam olarak bu noktada Hegel'e karşı çıkmıştır: Ona göre Hegel, bir "ben" ile bir "ben" arasındaki ikili ilişkiden bir "ben" ile bir "biz" arasındaki ilişkiye geçişi ikiliğin basit bir çoğalması (*multiplication*) olarak düşünmekte; "toplumsal"ı (en geniş anlamıyla Hegel'in Tin adını vereceği şeyi) düşünmek için nitel bir üçüncü aşamanın müdahalesinin gerekli olduğunu görememektedir. Lacancı okumada üçüncü, orada en nihayetinde bir ikili ilişkinin olabilmesi için başlangıçtan beri orada olmak zorundadır. "Toplumsal"ı (*social*) ya da "tinsel"i kuran en nihayetinde, yalnızca tanıma değil, bu Başka'dır.

3. Lacan'ın sözleri şu biçimde devam etmektedir:

> "... ve benim simgesel adını verdiğim şey imgeseli baskı altına alır ve bu, birisinin cinayetin mutlak Efendi olup olmadığını kendisine sorabilir durumda olmasının nedenini oluşturur. – Çünkü onun etkisinin temelinde bir karara varmak yeterli değildir- Ölüm. Hangi ölüm olduğuna dair verilmesi gereken bir karar daha bulunmaktadır: Yaşam tarafından getirilen ölüm mü yoksa yaşam getiren ölüm mü [celle que porte la vie ou celle qui la porte]." (Lacan 1977, 308)

Hegel için ölüm, kölenin, hayatta kalmaya sadık kaldığı sıradaki nihai korkusunu açığa vuran "mutlak efendi"dir (s.117), fakat bu dönüşle ölüm, simgesel içerisinde kaydedilmiş olan bir varlık haline gelir; ölüm artık yaşamın sadece mutlak sınırı değildir, yaşamı "taşıyan" bir şeydir. Kesin olarak mutlak Efendi biçiminde ortaya çıkar çünkü gerçeğin içinde belirmesi söz konusu değildir. Böylelikle her efendi, mutlak Efendi'nin bir temsilcisi olarak, yok (*absent*) olan son terimin bir düz değişmecesi (*metonomy*) olarak belirir. Efendi, mutlak Efendi'nin ertelenmesi, onun tasarrufu ve böylelikle de onun "simgesel" varlığıdır/mevcudiyetidir. Nihai terimin bizzat kendisi kendinde-eksik olsa da tahakkümü tanımlayan ve kuran bu terimdir. Efendi yaşamın ve ölümün efendisi olabilir, gene de o yalnızca tebaasını sağ bıraktığı sürece efendidir. Böylelikle kulluk, kesinlikle Simgesel olan tarafından açılmış olan "iki ölüm arasındaki" alanda tutulur (bir dipnotta Lacan, "ikinci ölüm" kavramına girdiği Psikanaliz Etiği adlı seminerine göndermede bulunur). –Bu çıkarım daha dolaylı bir başka yoldan da okunabilir: 'Simgesel', kesin olarak, şimdi yaşamın taşıyıcısı durumuna gelmiş olan bu "ölümün ertelenmesi," ertelenmiş ölüm, ölümün ekonomisi, onun tekerrürüdür.

4. Köle, tözsellikle olan bağlarını koparamadığı, genel olarak şeylerle olan ilişkisinde mutlak olumsuzluk içinde inat etmeyi sürdüremediği ve bu nedenle de şeye bağlı hale geldiği için köle olmuştur. Dolaysız varlık olarak şey, "köleyi kölelik içinde tutan; mücadele içinde kurtulamayacağı ve böylelikle kendisinin bağımlılığını ortaya koyan zinciridir" (s. 115). Onu efendisine bağlayan bağ, aynı zamanda onu şeyler dünyasına bağlayan bağdır. Böylelikle efendi, köleyi kendisiyle şeyler arasındaki bir aracılık konumuna yerleştirerek kendi olumsuz ilişkisini sürdürebilir. Bu yerleştirme, öz-bilincin şeylerle çift katmanlı ilişkisinde sonuca erer: Efendiye ait olan zevk (*enjoyment-Genuss*) ve köleye ait olan çalışma. Efendinin arzusunun hizmetinde olan ve "hizmetin ve itaatin disiplini" olan çalışma (s.119), Bildung'un uzun sürecinde içsel ve dışsal doğayı şekillendirecek ve ona öz-bilinç biçimini verecek olan "denetim altına alınmış arzunun, geciktirilmiş geçiciliğin," (s. 118; 153) ertelenmiş bir zevkin bizzat kendisidir. Mutlak Efendi olarak ölümden duyulan ve kölenin deneyimlemiş olduğu korku, bütün değişmezliği/sabitliği (*fixity*) sarsmıştır, "onun bütün varlığı dehşetle kaplanmıştır... ve katı ve sabit olan her şey onun temellerine doğru sarsılmıştır" (s. 117). Çalışma bu korkunun "pratik ve maddi olarak gerçekliğe taşınmasıdır," Bildung aracılığıyla öz-bilinç tarafından oluşturulmuş olan katı ve sabit dolaysızlığın edimsel olarak iptal edilmesidir. Özneye karşı yabancı bir olumsuzlayıcı güç olarak belirmiş olan şey, artık, bizzat öz-bilincin olumsuzlayıcı gücü olarak görülmektedir.

Şimdiye kadar Lacan, yoğun bir biçimde Hegel'in aşamalarını takip ediyor ve bunları bizzat kendi amaçları için belirli iç-görüler olarak kullanıyor gibi görünüyordu. Fakat Lacan'ın, Hegel'in gözünden kaçmış fakat psikanalitik bakış için asli bir öneme sahip olan bir noktaya odaklanarak yaptığı okumayı Hegel'e karşı bir okumaya çevirdiği yer de burasıdır zaten. Kölenin durumu psikanalizin saplantılı nevroz (*obsessional neurosis*) olarak saptadığı şeyin yapısıyla pekâlâ bir ortaklık olarak görülebilir. Eğer köle kendisini divanda bulursa, teşhis pek açık olacaktır: bir saplantılı.

> "Gerçekte, saplantılı özne, Hegel'in efendi ve köle diyalektiğinde geliştirmemiş olduğu tutumlardan birini açığa vurmaktadır. Köle, içinde, salt itibara dayalı bir mücadeleyle kendisine efendiliğin vaat edilmiş olduğu ölüm riskiyle yüz yüze geldiğinde boyun eğmiştir. Fakat kendisinin bir ölümlü olduğunu bildiği için efendinin ölebileceğini de bilir. Bu andan itibaren, emeğini efendiye sunmayı ve bunun yanı sıra hazdan uzak kalmayı kabul edebilecek durumdadır ve efendinin öleceği anın belirsizliği içinde beklemektedir" (Lacan 1977, 99).

Buradaki çıkarım şudur ki kölenin içinden çıkılmaz durumu, nihai olarak, onun özgür bir biçimde nefes almasına izin verecek olanın; kölenin zevkini engelleyen ve onu kendisi olmaktan alıkoyanın efendi olmayışıdır. İçinden çıkılmaz durum daha çok kölenin onu bir köle yapan ve hizmetini sürekli kılan fantazisidir –efendinin ölümü fantazisi, efendinin zevkinin fantazisi. Eğer efendi, yalnızca mutlak Efendi olan 'ölüm'ün ertelenmesi olarak olanaklıysa, bu, kölenin bakış açısından efendinin ölümü beklenirken, kölenin nihayet kendisi olabileceği ve kendi öznelliğini bütünüyle üzerine alacağı an beklenirken efendinin ölümünün bir geciktirilmesi olarak belirmektedir. Köle, efendiyi öldüremez –ilk başta bunu yapamamış olduğu için köle olmuştur- bu nedenle yalnızca efendinin ölümünü umut edebilir ve onu bekler; bu demektir ki o, ancak efendinin ölümüne kadar sağ kalırsa ölebilir. Eğer efendi ölümün bir geciktirilmesi ise köle buna bizzat kendi ölümünden tasarruf ederek, onu tekrarlayarak, ölü efendiyle özdeşleşerek yanıt verir. "Yaşamın taşıyıcısı olan ölüm" budur ve kölenin arzusu için bir yarık açar.

Böylelikle köle, en sonunda öznenin kendisiyle çakışan öznenin içsel tıkanıklığını ibret verici bir biçimde açığa çıkarır. Öznenin yanılsaması, onun dışsal baskı ve zorlamadan özgürleşmesiyle gerçekten bütünüyle bir özne olabileceğini düşünmüş olmasıdır. Özne dışsal engelin, içsel engelin bir olumlanmasından başka bir şey olmadığını görmeyi başaramaz –efendiden özgürleşmek nihai ve tamamlanmış zevki açığa çıkarmayacaktır, o kendi çıkmazının, bizzat kendi iç sınırlarının, bütünlenmiş bir özne olmanın olanaksızlığının hakiki doğasının ortaya çıkmasına neden olacaktır.

> "Hegel'in ünlü efendi ve köle diyalektiğinin son dersi bu olacaktır ...: Efendi, en nihayetinde kölenin, içinde bulunduğu durumun nedenini Efendinin dışsal baskısına yansıtarak kendi arzusunun engellenmesini savuşturmak için kölenin icat ettiği bir şey; Kölenin 'kendi arzusundan vazgeçmesinin' bir yoludur" (Žižek 1990, s. 252).

Efendilik, ancak kölenin fantazisi aracılığıyla etkiye sahip olabilir –öbür yandan kölenin icra ettiği çalışma ise onun semptomudur. Eğer efendilik simgesel bir ilişkiyse –dışsal baskıya dayanan bir şey değilse- bu durumda fantazi, bu ilişkinin özne için aktüel/edimsel olabileceği yol, tahakküm için gerekli olan "yanılsamanın" en küçük parçasıdır. Bu parça belki de en iyi biçimde "zevk duyduğu varsayılan özne"[7] şeklinde bir hipotez olarak tarif edilebilir –başkada tam bir zevkin olduğuna, zevkten feragati destekleyen "zevk hırsızlığı"na dair bir varsayım. Bu varsayım geciktirmeyle, birisinin bizzat kendi zevkini ertelemesiyle, birisinin tamamlanmış bir özne olmayı sonraya bırakmasıyla el ele gider. Köle, yalnızca "bir" olamadığı sürece, askıya alınmış bir özne olarak bir öznedir.

5. Lacan'ın Hegel'in modeline yönelik eleştirisinin oldukça belirleyici bir biçim; belki de bu eleştirinin en önemli biçimini aldığı yer burasıdır. Köle, zevki efendiye atfederek zevkten vazgeçmektedir fakat zevkten bu feragatin kendisi bir zevk üretmektedir –feragati onaylayan/destekleyen paradoksal bir "zevk fazlası". Köle, "gerçek" zevke gireceği anı pekâlâ bek-

7 Aktaran Mladen Dolar, "The subject supposed to enjoy" in: Alain Grosrichard, The Sultan's Court, London: Verso 1998.

liyor olabilir fakat her şeye karşın zevkin bu ertelenişinde o, zevke girmiş bulunmaktadır. Hegel'e göre karşıtlık efendinin zevki ile kölenin çalışması arasındadır, fakat Lacan'a göre asıl sorun kölenin zevkiyle birlikte ortaya çıkmaktadır. Lacan'ın Hegel'in argümanına karşı çıktığı ve bu argümanı alt etmeye çalıştığı nokta budur:

> "Kölenin tabi olduğu çalışma ve ölüm korkusu nedeniyle feragat ettiği zevk, bize anlatıldığı kadarıyla, onun kendi özgürlüğünü gerçekleştirmek üzere kullanacağı yol olacaktır. Ne siyasi ne de psikolojik olarak bundan daha açık bir tuzak/ayartı söz konusu olabilir. Jouissance kolaylıkla köleye gelmektedir ve çalışmayı bağımlılık/kölelik içinde bırakacaktır" (Lacan 1977, 308).

Köle, kendisini kendisi olmaktan alıkoyan şeyin efendinin hazzı (*pleasure*) olduğunu farz eder, fakat bunun önündeki gerçek engelin bizzat kendi zevki (*enjoyment*) olduğu açığa çıkmaktadır. Onun içsel kendi-tıkanıklığının ve bağımlılığının kaynağı budur –kelimenin iki anlamında da, o kendi zevkinin öznesidir ve ona tabidir (*he is subject to his enjoyment*).

Hegelci kanaatin oluşturucusu olup da genellikle kabul gören iki tez böylelikle zan altına girer. İlkin efendi ve köle diyalektiği nihai olarak karşılıklı tanımaya götürmez. Yalnızca, Hegelci modelin efendiler arasında tanımanın nasıl gerçekleşeceğine dair bir anahtar vermiyor oluşu değil (Lacan da dâhil olmak üzere pek çok yazar buna işaret etmiştir), ayrıca efendi ile köle arasındaki tanıma da başlangıçtaki önermeler tarafından geçersizleştirilmiştir. Başlangıçta efendi, yalnızca onu tanıyıp kabul etmeye değer olmayan biri tarafından tanınıp kabul edilmiştir, fakat aynı zamanda sonuç perspektifinde, köle efendinin hakikatini pekâlâ sunabilir ve çalışma yoluyla "kendisini özgürleştirebilir," ancak onun özgürlüğü ve özerkliği onun bağımlılığıyla çerçevelenmiştir ve efendinin gönüllü bir tanımasından yoksundur. İçsel olarak en özgürleştirilmiş bağımlılık bile insanların birbirlerini akıl sahibi özgür varlıklar olarak karşılıklı bir biçimde tanıyacakları bir toplum oluşturmayacaktır. Hem dünya-tarihsel ilkeler hem de toplum-tarihsel ilkeler tek-yanlı ve olumsuz olarak kalırlar..." (Gloy 1985, 196). Özgür ve karşılıklı tanıma salt efendi ve köle diyalektiği temelinde elde edilemez. Bu ancak Akıl üzerine olan bölümün sonunda, Tin'in alanına girilmesiyle ("tek tek kişilerin ve herkesin eylemi olarak" die Sache selbst'in ("nesnenin kendisi") diyalektiği aracılığıyla (s. 252)), çok daha uzun ve daha dolambaçlı bir gelişmeyle başarılmıştır.

İkinci olarak Hegel'e göre diyalektik (ve hatta tarihsel) hakikatin uğrağı/momenti, sürecin gerçek öznesi olan köleye aittir; fakat kölenin özgürleşmesi çalışma aracılığıyla başarılamaz. Kimi Marksist yorumcular Hegelci modeli sınıf savaşımının ve proletaryanın nihai zaferinin bir ön-fikri olarak görmüşlerdir. İlk bakışta Hegelci gelişme, doğrudan Marksist bir sonucu çağırıyor gibi görünebilir. Fakat daha yakından ve daha dikkatli bakıldığında Hegel'in düşüncesinin Marksist düşüncenin doğrudan karşısında olduğu ortaya çıkmaktadır: Eğer Marksist bakış açısında emek süreci toplumsal ilişkileri, tahakkümü ve ideolojiyi, bunlarla birlikte giden bilincin kipi olarak açıklayabilecek başlangıç noktasıysa ve eğer hem tahakküm hem de ideoloji ancak emeğin gelişiminin ve iş-bölümünün belirli bir noktasında beliriyorsa, o halde öbür taraftan Hegel'e göre de emek, kesin bir özneler-arası tıkanıklığın sonucu ve eseridir –tahakküm ve ideoloji emek sürecinden önce gelmek zorundadır. İş-bölümü, emekten önce gelir, emek ancak bir özne, kölelik konumuna zaten rıza göstermiş ve bağımlılığı kabullenmişse başlayabilir. Hegel'e göre çalışma tam da kendi doğası gereği "yabancılaşmıştır" ve bu yabancılaşmayı ortadan kaldırmak için çalışmanın kendisi yeterli değildir. Özü itibarıyla tahakküm tarafından çerçevelenmiş olan çalışma ve köleyi bağlayan bağ Lacan'a göre zevk fazlasında somutlaşmaktadır. Çalışmanın çerçevesi en nihayetinde, içinde öz-bilincin özgürleşiminin kavranabileceği çerçeve değildir.

Lacan, çalışmanın kölenin özgürlüğünün gerçekleşmesinin yolu olabileceği biçimindeki tehlikeli yanılsamayla boğuşurken, Hegel'in gözünden kaçan noktanın sınırlarını çizmeye ve bunu kendi eleştirisinin temeli yapmaya çalışmaktadır. Yine de bu noktada birisi çıkıp Hegel'i savunabilir: Hegel'e göre çalışma özgürleşimin ve karşılıklı tanımanın yolu değildir. Bu, öz-bilinç üzerine olan bölümün ikinci kısmının, emek kavramını "kavramın emeği"nin (*die Arbeit des Begriffes*) lehine iptal etmesinin de nedenidir. Çalışma sonlu oluşa ya da başka bir deyişle "kötü sonsuza" hapsedilmiştir; özne/nesnenin yerini almaya/onu iptal etmeye çalıştıkça onu ilelebet yeniden üreterek, yalnızca nesnelliği ilelebet şekillendirir ve ona öz-bilinç biçimini verir, özne ve nesne bölünmesini onu aşmaya çalışırken yeniden üretir; yalnızca düşünce hakiki sonsuzluğa, nesnellikle kurulacak mutlak olumsuz ilişkiye ve özerklik iddiasına yetilidir, böylelikle Fenomenoloji'de bunu takip eden figür, stoacılığın figürü, "tahtta da olunsa zincirlere vurulmuş da olunsa" elde edilebilecek olan özerklikle, düşüncenin alanındaki özerklikle başlar (s. 121). –Lacan'ın asıl hasmının Kojève ve Kojève'in kurmuş olduğu dünya-tarihsel yapı olduğu pekâlâ söylenebilir.

O halde Hegel'in modeli ile Lacan'ın bu modele yönelik eleştirel düşüncesinin arasındaki ayrım gerçekten nerededir? Kesin bir anlamda, Hegel, efendinin kölenin kendini-tıkamasının (*self-blockage*) cisimleşmiş hali olduğuna ve efendinin bir özne olarak statüsünün, kendisine kendisinin şeffaf-olmayışı olduğuna –onun öz-bilinç olamadığı sürece bir öz-bilinç öznesi olduğuna- sonuna kadar katılacaktır. Fakat Hegel, bu kendini-tıkamanın doğasını, efendiyle ve şeyler dünyasıyla ilintili iki katmanlı bir bağ içine yerleştirir; hâlbuki Lacan'a göre bu bağ, zevk-fazlasının nesnesidir. Bir fazla/artık olarak ortaya çıkan ve nesnelliğin bir parçası olamayan bir nesnedir bu. Birisi, çalışma aracılığıyla nesnelliği sonsuzca şekillendirebilir, fakat ortada, bu sürecin tam da çekirdeğinde, indirgemez bir biçimde heterojen kalan bir nesne –zevk nesnesi- bulunmaktadır. Lacan'a göre Hegel'in modelinin bizzat kendisi başka türde bir nesneyi, Hegel'in modelinden sıyrılan bir nesneyi çıkarsamaktadır.

"Genç" Lacan için, bu diyalektiğin asli unsuru Başka'yı kendisinin bir varsayımı olarak (buna, "kendisinin 'transandantal koşulu' olarak" da denebilir) açığa vuran özneler-arasılıktı. Fakat yavaş yavaş odak değişmiştir – hem özneyi hem de Başka'yı iptal eden ve aynı zamanda bu ikisini bir arada tutan, simgesel-olmayan ve simgeselleştirilemeyen 'fazla' (*surplus*) üzerinde; heterojen nesne üzerine odaklanılmaya başlanmıştır. Simgesel çerçevenin bizzat kendisi nesneyle olan ilişki tarafından çerçevelenmiştir. Lacan bunu ilk olarak Aktarım seminerinde (1959/1960) Sokrates'in konumuna ilişkin yapılan analiz sırasında saptamıştır, fakat bu yeni perspektif Hegelci modelin de farklı bir okumasını gerektirmiştir. Psikanalizin Arka Tarafı seminerinde (1969/1970), bu yeni yaklaşım ünlü "dört söylem teorisi"nin temeli olacaktır.

6. Bilincin gelişiminin, yani Fenomenoloji'nin ilk bölümünün sonucu bilince karşıt olarak özne kavramıydı – Lacancı bir matheme (matheme) olan $ ile gösterilebilir olan özne. Öz-bilince geçişle birlikte bu özne yeniden-ikilenmek zorundaydı; arzunun mantığı bütünüyle bu öznenin tözsel-olmaktan-çıkarılmış doğasının bir sonucu olarak tanıtılıyor ve bu mantık iki eksik arasındaki ilişkiyi üretiyordu. Birbirini takip eden ölümüne mücadele ile yaşam bir tanıma ya da karşılıklılık üretemiyor, iki özne arasındaki indirgenemez bir asimetriyi açığa vuruyordu –iki öznenin özsel olarak farklı statüleriyle ve simgesel yapı içine kaydedilmiş olan asimetrileriyle, mücadele ancak simgesel olanın çerçevesinde çözülebiliyordu.

Bu, Lacan'ın "Efendinin söylemi" kavramının başlangıç noktasıdır. Efendi ile köle arasındaki anlaşma onları iki farklı simgesel role, simgesel bir temsile indirger ve Lacancı güç gösterisi, her birinin kendi simgesel rolünün simgesel yapının, anlamlandırma zincirinin (*signifying chain*) temel bir özelliğiyle, demek oluyor ki minimal anlamlandırma çifti olarak

S1 ile S2 arasındaki temel asimetriyle çakıştırılabilir olması biçimindeki iç-görüdür. –Daha önce de gördüğümüz gibi öznenin yeri bir eksikten, $'den başka bir şey olmadığı için özne temsil edilemez olduğundan, özne, kendi temsilini bir imgede bulmasının olanaksızlığı dolayısıyla öznedir. Eğer her şeye rağmen temsil edilir duruma geliyorsa –ki bu "özneyi bir başka imleyen için temsil eden" biçimindeki Lacancı "imleyen" tanımıdır- bu yalnızca yetersiz bir şekilde olur. Bir eksik olarak özne, aslında hiçbir zaman mevcut değildir; onu oluşturan, temsile indirgenemez bir şey olarak sürdüren ve ayrıca anlamlandırma zincirinin ilerleyişini meydana getiren şey temsilin yetersizliğidir.

Efendi yalnızca bir efendi-imleyene (*master-signifier/le signifiant-maitre*), Lacan'ın S1 ile gösterdiği imlenensiz imleyene (*signifier without signified*) iliştirilmiş olduğu sürece efendi olarak etkili olabilir. O, kendi içinde anlamdan yoksun olsa da kendisinin özel statüsünü ve otoritesini şu "mutlak efendinin", tahakkümün anlamlandırma zincirinin nihai yok-teriminin temsilcisi olmaklığından alır. Efendiyi inşa eden bu anlamsız, zeminsiz, "boş" imdir (*sign*).[8] Bir imleyen olarak o Bir'dir; istisnasız ve karşılaştırılamazdır. Öbür taraftan köle, anlamlandırma zincirinin geri kalanının yoğunlaşması olarak S2 ile temsil edilir. Doğası gereği Bir'e karşıt olarak bir çokluğu içerir ve aslında anlamın (*signification*) ve bilmenin taşıyıcısıdır. Kölenin konumunda efendinin Birliği'yle ilişkisinde bir "özneler" çokluğu mümkündür ve köle de bilgiye sahip olmak zorunda olan, çalışma aracılığıyla nesnelliği dönüştürme işini nasıl yapacağını bilendir (know-how) ki efendi hiçbir şey bilmek zorunda değildir –efendinin otoritesi, temelini bilgide bulan bir otorite değildir. S1 bilgi zincirinde belirtilmiş bir unsurdur; gene de onun tarafından yansımalı bir biçimde temellük edilemez – o, bilginin, bilgiyi ıskalayan içsel koşuludur.

Başlangıçta üzerine eğildiğimiz özne, $, böylelikle S1 - S2 ilişkisiyle temsil edilmektedir. Bu, efendi ile köleyi olabilecek en minimal biçim içinde bir arada tutan anlaşmadır. S2, yani kölenin yeri, bir yandan onun S1 ile olan ilişkisi tarafından, öbür yandan bir fazla/artık olarak açığa çıkan ve tahakküm zincirine bir "töz" veren zevk tarafından çerçevelenmiştir. Kölenin tarafında bilgi ile zevk arasındaki asli gerilim söz konusudur:

> "... Hegelci modelde dört terim yoktu; bunun yerine öncelikle yalnızca efendi ve köle vardı. Ben köleyi S2 ile gösteriyorum, fakat o burada ayrıca zevk uğrağıyla da tanımlanabilir. Çünkü o, ilk olarak, feragat etmek istememiştir ve ikinci olarak bütün bunlara rağmen istemiştir, çünkü onu kendi dengi olmayan çalışmayla ikame etmiştir (Lacan 1991, p. 198).

Köle, hayata sadık kalarak zevki tutmaya çalışmış, fakat hayatta kalmak istediği için ondan feragat etmeye zorlanmıştır –ve böylelikle bunun yerine paradoksal zevk-fazlasına giriş edinmiştir. Öbür taraftan efendi, kendi zevkini ve yaşamla olan bağını tehlikeye atmış fakat bizzat kendi ölümünü göğüslemiştir; kendi ayrıcalıklı konumunu güvence altına alan simgesel anlaşmadaki ölüm riskinden çıkar sağlayabilmiştir. Ama, başlangıçtaki meşruiyetini "arzusundan vazgeçmemek" yoluyla elde etmiş olmasına karşın, bunu ikinci aşamada yapmak istemiştir: Onun zevki, salt hazza, kör ve "katıksız bir kendilik hissine", "das unvermischte Selbstgefühl"e, uçucu bir tatmine dönüşmüştür (s. 118). Haz, kesin olarak "bir kimsenin arzusuna yol vermesi/sahip çıkması"dır ve efendinin tarafında artık diyalektik söz konusu olamaz. O en nihayetinde "iğdiş edilmiş Efendi"dir (Lacan 1991, s. 115).

Bu noktada Lacan, Hegel'i başka bir açıdan eleştirir: Fenomenoloji'nin mutlak bilgi doğ-

8 İnsanların çalışmasını sağlamak, eğer birileri bunu gerçekten yapmak zorundaysa, kendi başına çalışmaktan bile daha yorucudur. Efendi bunu asla yapmaz. O bir im verir; Efendi-imleyen ve herkes koşturmaya başlar" (Lacan 1991, p. 202–3). —Bunun Hegelci bir gerçekleşme biçimindeki sonucuyla monarkın, "i's" biçiminde bir im olan imzasında temsil edilen işlevinde karşılaşılabilir. Aktaran Žižek 1991, pp. 81-86, 267-270.

rultusundaki ilerleyişi, bilginin zevkle olan iç-içeliğini, bilginin arkasında gizlenen heterojen öğeyi savuşturmaya dönük bir biçimde tasarlanmıştır. Mutlak bilgi, "bilginin işlevini -onun zevkle olan diyalektiğini- harekete geçiren şeyin iptal edilmesidir. Mutlak bilgi, bu anın feshedilmesidir" (ibid. s. 38). Bilginin nihai zaferi, bilginin içsel nesnesinin bir öz-şeffaflık içinde nihai olarak feshedilmesi anlamına gelecektir. Diyalektik süreçte söz konusu olan şey, bizzat kendisinin standartlarıyla asla karşılaşamayacak bir durumda olan, kendisini bilmeyen ve yalnızca biteviye bir "histerizasyon"la ilerleyebilen bir bilgi olduğu sürece Hegel, "bütün histeriklerin en yücesi" (ibid.) olarak övülür. Gene de sonuçta Lacan'a göre Hegel, nesneyi mutlak bilgi içinde başarılı bir biçimde iptal ettiği iddiasından ötürü kendini bu histerik konuma bırakmıştır.

Lacan, çalışması boyunca mutlak bilgiyi Hegel'in en büyük günahı olarak görür. Bu noktada o, katı bir biçimde, artık bir basmakalıp halini almış olan geleneksel Hegel okumasının çerçevesi içinde kalır. Nihai mutlak kapanma, Hegel'in bütünün her tarafına sızmış en büyük hatası olarak görülür ve onun toptan yadsınması doğrultusunda (özellikle de post-modern zamanlarda açıklık -"büyük anlatıları" ve evrenselciliğin terörünü savuşturarak– oldukça fazla takdis edilirken) yeterli bir zemin olarak düşünülür. Her şeye karşın Lacan, kendisinin mutlak bilgi versiyonunu oldukça başka bir yoldan üretmiştir; Hegel'e bir referansta bulunmaksızın aynı yapısal noktaya gelmiştir. Analizin amacı sorusu analojik bir sorunu ortaya koyar: sonu gelmez gibi görünen "benin öz-yeniden-biçimlendirilmesi" süreci, bir "dolayısıyla çalışma" ve her şeye karşın bir kapanıma uğramayan bir "bilgi ilerleyişi."Lacan bunu, "öznel yokluk", nesnenin bir "eksilmesi" ve "fundamental fantazinin aşılması" ile çakışan 'la passe' (geçiş) uğrağı olarak kavramaya çalışmıştır. Kısaca söylersek, 'la passe' Hegelci nihai uğrağa, bütünüyle retroaktif olarak (*geriye dönük olarak*) farklı bir ışık tutabilen Lacancı mutlak bilgi versiyonudur. -Bu, uzun ve detaylı bir incelemeyi gerektirse de okumakta olduğunuz çalışmanın amacından oldukça uzak düşen bir konudur.

Lacan'ın efendi ve köle diyalektiğine ilişkin olarak yaptığı yeniden-okumada (Lacan 1991) biz, Lacancı cebirin dört öğesinin tamamını buluruz. Onun tutkusu -tıpkı antik kozmolojide olduğu gibi- "evren"i yalnızca dört öğeye indirgemektir; bu dört öğe, bu model temelinde ayrıca katı bir iç bağlantı edinir ve "Efendinin söyleminin" temel yapısını, yani söylemin en temel formunu oluşturmak üzere kullanılır. Bunun ardından Hegel'in tartışmasının Lacancı okunması gelir ve bu, mantıksal seri içinde "$ - S1 – S2 – a" biçiminde yazılabilir. Lacan, bu mantıksal seriye iyi bilinen formülü kullanarak bir başka kıvrılma vermiştir:

S1 → S2

-- --

$ a

Çizgisel seri ikili bir bölmeyle yön değiştirmiştir: daha açık hale getirirsek, sol taraf efendiyi (S1/$), sağ taraf söylemin kendisine yönelmiş olduğu "başka" olarak köleyi (S2/a) temsil etmektedir; üst yarı apaçık kısımdır ve alt yarı da perdelenmiş kısımdır, yani onun saklı kaynağı ve ürünüdür. Söylemin faili (*agent*) "Efendi-İmleyen" ile temsil edilen efendidir; onun başkası, söylemin yönelimi S2 ile temsil edilen köle, yani bilginin imleyenidir. Bunun, aynı zamanda hakikatin de yeri olan saklı kaynağı ya da söylemin başlangıç noktası, $'nın boşluğudur, öznenin boş yeridir. Söylemin öznesi bir "Ego" değildir; çünkü Ego'nun işlevini yerine getirmesi yalnızca bir S1 ile bir özdeşleşme (*identification*) aracılığıyla olanaklıdır. Onun ürünü, Lacan tarafından, yeri "paradoksal nesne a" biçiminde saptanan zevk-fazlasıdır. S1 → S2 biçimindeki apaçık ikilide Bir/çokluk, güç/bilgi ve anlamsızlık/anlam karşıtlıkları aynı

jest içinde üst üste binerler. Ten (*flesh*), ilişkinin yalnızca bir yönde işlediğine işaret eder ve eğer tahakküm başarılı olacaksa, bunun, geriye yürürlüğü/dönüklüğü (*retroactivity*), yani "düşünümsel belirlenimi" saklı kalmalıdır.[9]

Sol tarafta $ ile S1 bulunuyor. S1, $'ın boşluğunu somutlaştıran ve sabitleyen ilk anlamsız imleyendir; ya da daha doğru bir deyişle onu sabitleyerek, kapsayıp aşan bir tarzda üretir (çünkü bizim imleyendeki sabitleşmeye/takılmaya "her zaman zaten" önsel olan özneler olduğumuz düşüncesi yalnızca bir yanılsamadır). Öznelliğin önkoşulu, $, imleyendeki"yabancılaşma"dır. Sağ tarafta bilgi ile köleyi tarif eden saklı zevk (zevkin saklı nesnesi) bulunmaktadır. Söylemin yapısını asgari bir biçimde tanımlamak ve mantıksal olarak kurmak için bu dört öğe yeterlidir (diğer üç söylem ise yalnızca bu temel söylemin rotasyon yoluyla gerçekleştirilmiş dönüştürümleridir).

Her ne kadar ince ve iyi hesaplanmış olsa da bu çözümün Hegel'in metninde ortaya çıkmayan kavramlarla iş gördüğü biçiminde bir itiraz dile getirilebilir. Bu yorum bütüne mi dayanmaktadır? Bilhassa Hegel, bu pasajın hiçbir yerinde bilgiden ya da kölenin zevkinden (zevk fazlasından) söz etmemektedir. Buna rağmen eğer durumu görelileştirirsek, Lacan'ın, Hegel'in açılımının mantığında gömülü olan uğrakları ortaya koyduğu ileri sürülebilir.

Kölenin, şeyler üzerindeki hâkimiyetinde "know-how" anlamında bir bilgiyi; bütünüyle pratik, "teknik" bir bilgiyi -yani henüz Hegelci Kavramın itibarına sahip olmayan bir bilgiyi- edinmesi gerekmektedir. Bilgi yalnızca, kendisini bu pratik-teknik düzenlenişten kurtarmak yoluyla kendi kendisine gelebilir ve öz-bilince uygun bir hal alabilir –köle bir filozofa dönüşmelidir ve bu da bir sonraki aşamada stoacılığa geçişle birlikte kesin olarak gerçekleşen şeydir. Bu aynı zamanda Lacan'ın hiç yorulmadan tekrarladığı noktadır: felsefe, "bilginin kamulaştırılması" biçimindeki bir eylem aracılığıyla ortaya çıkmıştır; kölenin "teknik" bilgisi genişlemiş, efendi tarafından "zapt edilmiş" ve kendi kökensel yerinden kurtularak "saf teorinin" alanına geçmiştir; savoir-faire[10] episteme'ye dönüşmüştür ((Lacan 1991, pp. 21, 22, 91, 173-4 vs.). Felsefe ilk olarak Efendinin geçiş zamanı olarak, S1 işareti altında (Platon, Aristoteles, Marcus Aurelius) ortaya çıkmıştır. Lacan bilgiden, Hegel söz konusu olduğunda henüz düşünümsel-olmayan bir bilgi, "kendi-içinde" henüz bilgi adını hak etmeyen bir şey olarak söz eder.

Zevk (fazlası) uğrağı, daha da güç bir sorunu ortaya koymaktadır. Lacan, öz-bilinçli öznenin ortaya çıkışına bağdaşık olan ve onu somutlaştıran yeni bir kavram –"üzeri çizili özneyi" (*barred subject*) kavramanın daha karmaşık psikanalitik mekanizmaları olan semptomun ve fantazinin formasyonunun temelinde yer alan bir kavram- önerir. Sürekli olarak Hegel'in diyalektiğine gönderiyor olmasına karşın "esas itibarıyla" Hegel'in bertaraf edildiği uğrak mıdır bu? Bu nokta üzerindeki psikanalitik görüş böylelikle uzlaşmasız biçimde Hegel karşıtı mıdır? -Ben burada yalnızca, müteakip aşamada Hegel'in şaşırtıcı bir biçimde Lacan'ın fikrine yakın olduğu daha ileri iki noktaya yalnızca işaret edebilirim.

İlk olarak, öz-bilinç üzerine olan bölümün sonunda, "mutsuz bilinç" üzerine olan kısmın sonucunda, özne, kendi kendisine bir "şey"miş gibi davranmak zorunda olduğu bir yere gelir ("Onun kendisini kendi "ben"inden hakikaten yoksun bırakması ve kendi dolaysız özbilincinin bir Şey'e dönüşmesinin kesinliği söz konusudur..." (s. 137; 175–176). O, sahip

9 Marx'ın düşünümsel belirlenimler üzerine ünlü açıklamaları: "Bir adam bir kraldır, çünkü diğerleri onunla olan ilişkilerinde tebaa olarak bulunmaktadırlar. Fakat bunun aksine onlar, öbürü kral olduğu için kendilerinin tebaa olduklarını zannederler" (MEW 23, p. 72).

10 Beceri/beceriklilik anlamındaki Fransızca sözcükler; bu metinde "know-how" teriminin Fransızca muadili olarak düşünülmelidir (-ç. n.).

olduğu bütün dünyevi şeylerden; zevkinden, eşitlikten, özerkliğinden ve kendi "ben"inden feragat etmelidir. Öznelliğin bu evrensel indirgenişinde, onun vazgeçemeyeceği tek parçacık yoğun gayretler yerine, onun bizzat kendisi olan bu Şey'dir -bütün olumluluğun evrensel indirgenişinden sonra artakalan içkin Şey. Zevk fazlasının paradoksal nesnesinin kendi saf formunda ortaya çıktığı yer burasıdır -öznelliğin "içindeki" nesne; hem öz-bilinç öznelliğinin başarısının önüne geçen engel hem de onun önkoşuludur. Gene de öz-bilinç öznesinin nihayet eşi benzeri olmayan bir biçimde ortaya çıktığı yer de burasıdır.

İkinci olarak, evrensel bir indirgeme evrensel akıl öznesinin ön-koşuludur ve bir sonraki aşamaya (Akıl) geçişi oluşturur. Fakat Akıl adlı bölümün ilk kesiminin sonunda, "Gözlem Yapan Akıl" kısmında, heterojen nesne bir kuru-kafa formunda, yani her şeye karşın öznenin (olanaklı tek) muadili olan anlamsız Şey olarak yeniden ortaya çıkar. "Tin'in varlığı bir iskelettir/kemiktir" (s. 208) -bu sonsuz yargılama bir düşünce sınırı, Simgesel olanın sınırını, düşünülemez bir heterojen nesne[11] üretmekte ve belki de asgari bir düzeyde de olsa Tin'e ışık tutmaktadır. Her iki nokta da daha ileri bir detaylılığı gerektirmektedir. Bu ipuçları, Hegel'in Lacan'a Lacan'ın düşündüğünden çok daha yakın olduğunun ve Lacan'm da kendi bildiğinden çok daha fazla Hegelci olduğunun belirtileri olarak yeterli güce sahiptirler.

Lacan'ın köle ve efendi okuması bizi son olarak asli bir noktaya götürür. Genel anlayış, bilincin alanının, onun kendisine karşıt olan nesnelliğiyle (bilinç bu nesnellikte kendi hakikatini arar; oysa öz-bilinç, kendisiyle, kendisinin başkası içerisinde ilişki kurarak "kendisine döner" ve böylelikle "kendisine gelir") ilişkisinde tanımlanmış olduğu biçimindedir. Fakat görmüş olduğumuz üzere öz-bilinç, sürekli olarak onun öz-bilinç olarak tamamlanmasının önüne geçen engellerin etrafında dolanır ve son noktada öz-bilinç haline gelmenin olanaksızlığıyla çakışır. Bilinç alanında başka olarak nesne, öz-bilincin elde edilmesini engelliyormuş gibi görünüyordu, fakat belki de bizim bütünüyle perspektifimizi değiştirmemiz gerekiyordur: "gerçek" nesne, yalnızca nesnelliğin öz-göndergelilik (*self-referentiality*) içerisinde kapsanmasıyla ortaya çıkar. Kendisini nesnellikten bir kere özgürleştirdikten sonra öz-bilinç kendisinin içteki nesnesine saplanıp kalır. Nesnelliğin öz-düşünümsel olarak ortadan kaldırılması nesneyi -Lacancı anlamıyla- üretir. Bilinç ile nesnellik arasındaki bölünmenin yerini, öz-bilinç öznesi ile -a nesnesi olarak- nesne arasındaki içkin bölünme alır.

7. Karen Gloy (1985) pek çok çeşitteki "efendi ve köle" yorumlarını sınıflandırma girişiminde bulunmuştu. Maddi yorumlar ile biçimsel yorumlar şeklinde iki ana kategori arasına yalın bir bölme çizgisi koymayı önermişti. Maddi yorumlar meseleyi bir içerikler öğesine, yani tarihsel, sosyolojik ve psikolojik bir düzenlenişe indirgemeye çalışan yorumlardı -toplumsal ve siyasal olanın temel formuna, toplumun kurucu mitine, Antikite'nin başlangıcına, iktisadi ve hukuki vs. ilişkilerin henüz tohum halindeki biçimlerine giriş (Kojève, Fetscher, Ottmann, Janke, Kelly, kimi Marksistler ve pek çok başkaları tarafından gerçekleştirilmiş olan girişimler). Öbür taraftan biçimsel olanlarsa, bu tarihsel ve toplumsal arka planı reddeder ya da onu salt bir çizime indirgerler ve bunun yerine kategorilerin mantıksal, biçimsel ilerleyişine, öz-göndergelilik ile düşünümselliğin belirişine ve mantıksal yapı tarafından içerimlenmiş olan öznelliğin dedüksiyonuna odaklanırlar (Gadamer, Becker, Heinrichs, Labarrière ve kimi başkaları tarafından sürdürülen çizgi).

Bu yuvarlak bölümlemeyi temel bir kılavuz olarak ele alırsak Lacancı yorumu nereye yerleştirmemiz gerekir? Benim savım Lacancı yorumun bu iki kategorinin tam da kesişiminde

11 Gözlem yapan aklın "kuramsal" durumunu veri kabul edersek, zevkle olan bağıntı burada çeşitlenmiş gibi görünüyor; fakat hemen bir sonraki adımda "etkin akıl", "Haz ve zorunluluk" kesimi, özne, zevkin olanaksız nesnesini eylemiyle ele geçirmek için, kuramın sağlayamadığı şeyi yapmak, zevke girmek üzere kendisini yeniden kesin olarak bir "şey" haline getirmek zorundadır.

bir yeri işgal ettiği biçimindedir. *O*, kendisinin geriye dönük (retroaktif) kaynağı ya da içerimi olarak S1 – S2 ve $ tarafından minimal bir biçim içerisinde tanımlanmış biçimsel bir yapının, heterojen bir "maddi" öğeyi; a nesnesi olarak izole edilmiş bir öğeyi; onun çekirdeği ile "motor"u olduğu halde ona indirgenemeyeceği biçimsel yapı içerisinde söz konusu olacak bir şekilde zevk uğrağını işin içine katan bir öğeyi nasıl olup da ürettiği sorusu etrafında dolanmaktadır. O bir çalışma nesnesi ve nesnelliğin şekillendirilişi değildir -böyle bir nesne daima yapıya indirgenebilir, eş deyişle onun heterojenliği öz-bilincin formu tarafından iptal edilebilir; sorgulanmakta olan nesne "fazla"dır, bu işlemden artakalandır. O, bütün olumlu içeriklere önsel olan ve minimal formuna indirgenmiş olan bir maddeselliktir. Maddi yorumlar maddeselliği belirli bir pozitif anlama indirgemeye yoğunlaşmışlarken, biçimsel yorumlar mantıksal yapının arılığı lehine bu öğeyi savuşturmaya çalışmaktadırlar. Lacancı okuma bir yandan Fenomenoloji'nin tam kalbinde yatan sorunu; Fenomenoloji'yi ileri doğru iten ve onun iç gerilimini tesis eden "bilincin deneyiminin" saklı kaynağını, yani mantıksal yapıyla nesne arasındaki ilişkide yatan sorunu ortaya koyarken bir yandan da biçimsel yapıya (Hegel'in "bilincin arkasındaki mantık" adını verdiği şeye) bağlı kalma avantajına sahiptir.

8. En sonda nihai bir soru kalıyor: Efendi ile kölenin bu hikâyesine nasıl bir statü atfedilmelidir? Tarihin herhangi bir hipotetik şafağında ölümüne bir mücadele hiç gerçekleşmiş midir? Yoksa bu sadece kuramsal bir fantazi midir?

Kendi akıl yürütmesinde Hegel, gerçek bir tarihsel/tarih-öncesi olayı tarif ettiğinin ileri sürülmesine olanak verecek hiçbir zemin sunmaz. Gene de bu "aktüel/edimsel" ve elle tutulur sonuçları olan bir "senaryo"dur; tahakkümün, tanımanın, öz-bilincin ve emek sürecinin kuramsal anahtarıdır (Hegel'in tarihsel referansları, işin içine stoacılığın, kuşkuculuğun ve Hıristiyanlığın mutsuz bilincinin girmesiyle, yani ikinci bölümde oldukça somut bir hal alırlar). Biraz basitleştirerek, bunun hiçbir zaman gerçekleşmemiş bir "olay" olduğu, gene de "her zaman zaten" gerçekleşmiş olduğu, insan türünün tarihsel başlangıcı (genesis) olmadığı fakat öznellikle ilgili her açıklamada "her zaman zaten" (*always already*) önceden varsayılmış bir şey olduğu söylenebilir.

Hegel'in hikâyesinin Aydınlanma'nın daha önceki tarihinde pek çok öncüsünün var olduğu pekâlâ bilinmektedir. Aydınlanma'nın temel jestinin öznelliği onun minimal çekirdeğine, kendi "sıfır-seviyesi"ne indirgemek ve geri kalan her şeyi aklın kuralları uyarınca buradan yeniden-inşa-etmek üzere bir girişim olduğu söylenebilir. Bu süreç, Descartes'ın cogito'suyla, Locke'un tabula rasa'sıyla, Aydınlanma'nın "imgesel olmayan bir özne" olarak kör insanla aşırı ilgilenimiyle, Condillac'ın ünlü statüsüyle, Rouseau'nun Emile'iyle, kültüre girişe öncel olan le bon sauvage[12] mitiyle vs. pek çok yoldan takip edilebilir. Bu çabanın son derece önemli sonucu, kısaca söylersek, ruh, bireysellik, bilinç vs. gibi geleneksel temaların dönüştürülmesi ve düşünce tarihinde ilk defa özne kavramının bu örneklerden hiçbirine indirgenemeyecek bir geometrik-yer (*locus*) olarak ortaya çıkışıdır. Aynı genel aşırı-ilgi ayrıca, girişimin kendisini, genellikle iki bireyden oluşan ünitede olduğu düşünülen ve hâlihazırda yozlaşmış durumda bulunan toplumsal yapıların kendisinden yeniden-inşa-edileceği "toplumsalın sıfır derecesi" olan minimal toplum formunun izole edilmesine götürmüştür. Hobbes'ta, Leibniz'de, Montesquieu'da, Rousseau'da, Hume'da, Robinsonculara vs. Hegel'in efendisinin ve kölesinin ataları bulunmaktadır.

Bununla birlikte Hegel'i bu Aydınlanmacı arka plandan ayıran özsel bir farklılık söz konusudur. Hegel, doğa ile kültür arasında kayıp bir bağlantı önermeye ya da kendi kuramsal

12 "İyi yabani", bundan kasıt doğa durumundaki insandır (-ç.n.).

yeniden-inşasım kökenlere ilişkin mitik bir anlatıya, bir antropo-genesis[13] söylencesine tercüme etme girişiminde bulunmaz. Onun tek tutkusu önermelerin, geriye dönük biçimde (*retroactive*) yeniden-inşasıdır; Fenomenoloji'nin zamanı bir "her zaman zaten" aracılığıyla geriye doğru işler -bilinç "her zaman zaten" öz-bilinçtir ki "her zaman zaten" sırasıyla Akıl'dır, Tin'dir vs. mitik köken her zaman kayıptır ve başlangıç zorunlu olarak yerinden edilmiş olsa da son yalnızca başlangıca referansta bulunabilir. Bir köken miti optik bir yanılsamadır. Geriye dönük/retroaktif bir yeniden-inşa olarak efendi ve köle senaryosu "her zaman zaten" geçmiş -fakat hiçbir zaman şimdide var olmamış olan bir geçmiş- olan bir şeye işaret eder. Bu geçmiş, kendisini yeni dönüşümlere zorlayan hâlihazırdaki yapının içsel gerilimleri içinde kaydedilmiştir.

Bu paradoksal statünün en iyi emsali belki de Aydınlanma anlatılarında değil de Freud'un ilkel göçebe ile onun ilkel babasına ilişkin olan "bilimsel mit"inde bulunabilir – yine hiç gerçekleşmemiş fakat oldukça somut etkilerinden ötürü önceden varsayılması ve yeniden-inşa-edilmesi zorunlu olan bir hikâye. Her iki hikâye de ortak tutkuları paylaşır: en küçük toplumsal bağı, tahakkümün ortaya belirişini, Hukuk'un ortaya çıkışını, zevkten feragati, Bildung sürecinin "kökenini" açıklamak. Fakat Freud'un hikâyesi, Hegel'in hikâyesinin doğrudan evirtilmiş halidir: Hipotetik "doğal" devlet, azami tahakkümün devletidir; ilksel Baba, ölüm ve yaşam üzerindeki efendi olarak ve zevke girişe dair ayrıcalıklı haliyle bütün gücü elinde tutmaktadır. Sorun Efendinin ortaya çıkışı değildir; bu kültürün ilk adımı olarak değil "doğal bir olgu" (örneğin üstün kuvvete dayanan bir şey) olarak ele alınmıştır. "Tarihin başlangıcı"na ilişkin hipotez bu "mutlak Efendinin" öldürülmesidir ve bundan çıkan sonuç da onun "yaşayanlardan daha güçlü bir ölü" haline gelmesi, kendisine tabi olanlara zevki yasaklayan Hukuk'un görünmez gücüne dönüşmesidir. Köleler, herhangi bir erteleme yapmaz ve efendinin ölmesini beklemezler; onlar kararlı bir eylem yoluyla özne haline gelirler, sabit zevkten paylarını almak için eylemde bulunurlar -fakat onları kendi içsel tıkanıklıklarıyla karşı karşıya getiren de budur; onların "arzularının gerçekleşmesi" onların engelleyicisi haline gelir. Simgesel otorite yalnızca, "mutlak Efendinin" kaybolmuş otoritesinin bir ertelenişi ve bir temsili olabilir; ilksel babanın olanaksız zevki, özneleri "zevk fazlasının" anlaşılması zor temsiline hapsederek, simgesel düzeni ebediyen hortlatacak olan Süperego'nun kesin emrine (Lacan bunu "Zevk duy!" imperatifi olarak saptar) dönüşür.

Bu iki hikaye iki farklı sondan başlamaktadır; gene de daha yakından bakıldığında aynı yöne -"içsel olarak üstü çizili" özneye, olanaksız zevke, semptomun ve fantazinin formasyonlarına- işaret ettikleri görülmektedir; karşılıklı olarak birbirlerini içerimlemekte ve onaylamaktadırlar. Freud'un hikayesi Hegel'inkinin bir devamı (efendinin ölümünden sonra ne olup bitmektedir?) olarak okunabilir; ya da bir başka yoldan, Hegeli Freud'un devamı olarak görülebilir: Eşit arzularıyla yapısal olarak eşit olan öznelerin arasında, mutlak Efendi'nin ölümünden, Ölüm'ün kendisinin ölümünden sonra, tahakküm nasıl ortaya çıkabilir? Çünkü Hegel'in efendisi ancak mutlak Efendi'nin bir ikamesi, Gerçeğin olanaksız sınırı olabilir.

Belki Lacan'ın efendi ve köle açıklaması, en nihayetinde bu iki hikayeyi bağdaştırma, sanki Hegel'i Freud'la okuma ve bu karşılaşmada Hegel'i gözden kaçıran ve onu telafi edilemez bir biçimde psikanalizden koparan kısmı ortaya koyma girişimidir. Fakat yine belki Hegel de Lacan'a karşıt biri olarak değil de onun en güçlü müttefiki olarak karşımıza çıkmaktadır. Her şeye karşın Hegel, Lacan'ın en iyi öğrencisi olarak belirmektedir.

13 İnsan türünün ortaya çıkışı ve gelişimi (-ç. n.)

Bibliyografya:

1. Hegel, G. W. F. (1970), *Theorie Werkausgabe*, 20 vols, ed. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp.
2. - (1977), *Phenomenology of Spirit* (translated by A. V. Miller), Oxford: Oxford University Press.
3. Bernstein, J. M. (1984), "From self-consciousness to community: act and recognition in master-slave relationship", in: Pelczynski, Z. A. (ed.), *State and Civil Society*, Cambridge etc.: Cambridge UP.
4. Borch-Jacobsen, Mikkel (1990), *Lacan. Le maître absolu*, Paris: Flammarion.
5. - (1991), "Les alibis du sujet (Lacan, Kojève et alii)" in: *Lacan avec les philosophes*, Paris: Albin Michel, p. 293-314.
6. Butler, Judith (1987), *Subjects of desire. Hegelian reflections in twentieth-century France*, New York: Columbia University Press.
7. Fukuyama, Francis (1992), *The end of history and the last man*, London: Hamish Hamilton.
8. Gloy, Karen (1985), "Bemerkungen zum Kapitel 'Herrschaft und Knechtschaft' in Hegels Phänomenologie des Geistes", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 39, 2: 187-213.
9. Kojève, Alexandre (1979), *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes études réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris: Gallimard (1947, 1968).
10. Lacan, Jacques (1966), *Écrits*, Paris: Seuil.
11. - (1973) *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Le Séminaire XI. (texte établi par Jacques-Alain Miller), Paris: Seuil [1964].
12. - (1977), *Écrits*. A selection (translated by Alan Sheridan), London: Tavistock/Routledge.
13. - (1991) *L'envers de la psychanalyse*. Le Séminaire XVII. (texte établi par Jacques-Alain Miller), Paris: Seuil [1969/70].
14. Pippin, Robert B. (1989), *Hegel's idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge etc.: Cambridge UP.
15. Roudinesco, Elisabeth (1986), *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France* 2, Paris: Seuil
16. Siep, Ludwig (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
17. Žižek, Slavoj (1989), *The sublime object of ideology*, London: Verso.
18. - (1990), "Beyond discourse-analysis", in: Laclau, Ernesto, *New reflections on the revolution of our time*, London: Verso, 249-260.
19. - (1991), *For they know not what they do*, London: Verso.

Lacan'dan Beri, Bir Başka "Tedavi" Kavramı

René Major

Fransızca Çev.: Hakan Sıkça - Oylum Bülbül
Gözden Geç.: İlksen Mavituna - Atakan Karakış

Size bugün kanıtlamayı düşündüğüm teoremleri anlayabilmeniz için hemen birkaç ipucu vermem gerekseydi, [bu ipuçları] aşağıdaki iki çelişik önermede ifade edilebilirlerdi:

1. İlki "analiz" (*analyse*) kavramının etimolojisine dayanıyor. *Analuein*'de iki motif esasında rekabet içindedir: en kökensel, en yalın, temel ve bölünmeze doğru yükselen (*ana*) bir arkeolojik motif ve kopmayı, çözümü, çözülmeyi ve bölünebilirliği kapsayan litolojik (*lythologique*) bir motif (ana-*lysis*'in) *lysis*'i.
2. İkinci önerme, analiz üzerine olan tüm söylemin bir parçasını oluşturan, bu söylemde konuşmacının yerini ve ifadelerindeki bastırmanın ekonomisini hesaba katmak zorunda olan kaygı kavramına çok önem veriyor ki bu ifadeler yaygın biçimde klinik olarak adlandırılan alana ama aynı zamanda kurumsal ya da kurumlar üstü diğer teorik, felsefi, sosyo-politik sebepleri meydana getiren çerçeve ya da değişkenler bağlamına göndermede bulunuyor. Böyle bir söylemin varsayılan öznesi, onu özne olarak varsayan izlerden yola çıkarak konuşur ya da yazar. Ve özne, eyleyici-okuyucu-yorumcusu olduğu tarihin kaydedildiği uzaklaşmanın izini sürdüğü gibi bir yandan da kendisini geri çekerek okumasının bıraktığı işaretlerin izlerini üstüste koyar.

Burada, -göreceğiz ki konu dışı değil- kullanmış olduğum iki sözcüğün, sapma (*écart*) ve iz (*trace*) sözcüklerinin, birbirlerinin anagramı olduğunu hemen belirtmek isterim. Aynı harfler tersten dizildiğinde farklı anlamlarda

Depuis Lacan, une autre conception de la «cure»

René Major

Si je devais vous donner d'emblée quelques repères pour suivre les théorèmes que j'entends démontrer pour vous aujourd'hui, ils pourraient s'énoncer dans les deux propositions paradoxales suivantes :

1. La première a trait à l'étymologie même du mot «analyse». Deux motifs entrent en effet en concurrence dans la figure de l'*analuein* : un motif «archéologique» marquée par la remontée (*ana*) vers le plus originaire, le plus simple, l'élémentaire, l'indivisible, et un motif «lythologique», la *lysis* (de l'*ana-lysis*) qui concerne la déliaison, la solution, la dissolution, la divisibilité.
2. La seconde proposition tient à l'inquiétude qui atteint tout discours sur l'analyse qui se doit de prendre en compte la place du locuteur et l'économie du refoulement dans ses énoncés, que ceux-ci se réfèrent à ce qu'il est convenu d'appeler la clinique tout aussi bien qu'au cadre ou paramètres qui constituent autant d'attendus théoriques, philosophiques, socio-politiques, institutionnels ou parainstitutionnels. Le sujet supposé d'un tel discours parle ou écrit à partir de traces qui le supposent comme sujet en traçant l'écart dans lequel s'inscrit l'histoire dont il est l'acteur-lecteur-interprète tout en surimprimant les traces des empreintes que laisse sa lecture en se retirant.

Je fais remarquer incidemment – ce qui n'est pas ici hors propos, on le verra – que je viens d'utiliser deux mots, écart et trace, qui sont l'anagramme l'un de l'autre. Les mêmes

iki kelimeye gönderirler (hatta bir *palindrome* oluştururlar), üstelik anlamları da birbiriyle ilgi kurarlar. İz (*trace*), uzaklaşmayı (*écart*), gecikmeyi ima eder. Bu zaten verilen başlıktaki "-den beri" zaman zarfı ve bu önermenin sunduğu izleri söylemektir. "-den beri"deki çifte kabulü, yani *-dan* ve *sonra*, hem geçmiş zamana, mesela Lacan'ın *Ecrits*'sinin[1] veya Seminer'in zamanına, hem de sonrada konumlanan şimdiki zamana gönderme yapar. Hatta "tedavinin yönü ve gücünün temel ilkesi"nin zaten söyleyecek olduğunu dile getirirsem, bu geçmiş zaman önceki gelecek zamanı da barındırır. "-den beri" zaman zarfı, zamanı getirdiği gibi bir yer kavramını da getirir, bizzat zaman tarafından değişikliğe uğratılmış yeri değiştiren bir zaman yeri/yerleşmesini. "Apaçık karşıtlıkların karşılıklı dönüşümü" olarak da tanımlanabilecek bu yapı, benim söylemimi de örecek olan ağı teşkil eder. "Lacan"sız bir adım atmak, onsuz olmayacaktır. Bu benim kendimi içeride ve dışarıda konumlandırmamla ve metinlere ait içsel bir dışarıdalıktaymışçasına kendimi riske atma pahasına dışarıda tutarak ve Lacan'ı da aynı şekilde kendisinden dışarıda tutarak, içeride konumlandırmamla mümkün olacaktır.

Lacan'm -kendisinin- kendinin dışına çıktığı zamanlar oluyordu. Eğer Lacan'ın çağdaşları arasında her zaman özel bir dikkat harcadığı bir yazar varsa, ve [onların bu] titiz okuması onun içindeki en baskın üstünlük ya da öncelik duygusunun ortaya çıkmasına mahal vermişse, o aynı zamanda *L'Ecriture et la différence*[2] ve *De la grammatologie'nin*[3] de yaratıcı/yazarıdır: Ecrits ile neredeyse aynı zamanda yayımlanan iki metin. Bu metinler, Platon'dan bu yana yazının tarihsel bir bastırılmasının çözümlenmesinde (*un refoulement historique*), *logos* ve *phonè*'nin birliği şeklindeki bir hakikat kavramı tarafından söz dışı bırakılmaya çalışılan, sözün içkin ve temel bir gücünün bastırılmasında kullanılıyordu. "İz"in, yol açtıkları (*frayages*) arasındaki farklettres, disposées dans un ordre inversé (constituant aussi la figure même du palindrome) renvoient à deux mots de sens différent et, plus est, dont les sens entretiennent des rapports entre eux. La trace implique l'écart, le retardement. C'est déjà dire aussi un mot de la préposition «depuis» dans le titre annoncé «Depuis Lacan, une autre conception de la 'cure'» et des écarts de ses qu'introduit cette préposition. La double acception de «depuis», c'est-à-dire *à partir de* et *après*, fait à la fois référence au temps passé, le temps des *Ecrits*[1] de Lacan, par exemple, ou du Séminaire, et au temps présent qui se situe dans l'après. Mais ce temps passé est aussi présent si je dis aujourd'hui "d'après Lacan" et tient même du futur antérieur si j'énonce ce que "La direction de la cure et le principe de son pouvoir" aura déjà dit. La préposition "depuis" introduit donc aussi bien à une notion d'espace que de temps, à un espacement du temps qui altère l'espace lui-même altéré par le temps. Cette structure *d'altération réciproque d'apparentes oppositions* est aussi l'un des fils qui tissera mon discours. Faire un pas sans Lacan ne sera pas sans lui. Ce sera en me déplaçant à l'intérieur et à l'extérieur, et à l'intérieur comme extérieur, dans une extériorité interne aux textes eux-mêmes, en me mettant hors de moi au risque de le mettre hors de lui.

Il arrivait à Lacan qu'il se mît hors de lui – de lui-même. S'il est un auteur parmi ses contemporains auquel il fut toujours particulièrement attentif, et dont la lecture sourcilleuse des écrits eut le don de susciter chez lui les revendications de priorité ou d'antécédence les plus insistantes, c'est bien l'auteur de *L'Ecriture et la différence*[2] et *De la grammatologie*[3] : deux recueils de textes qui parurent sensiblement au même moment que les *Ecrits*. Ces textes s'employaient à une analyse d'un refoulement historique de l'écriture depuis Platon, au refoulement

1 Jacques Lacan, Ecrits, Paris, Seuil, 1966.
2 Jacques Derrida, L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967.
3 Jacques Derrida, Paris, Minuit, 1967.

1 Jacques Lacan, Ecrits, Paris, Seuil, 1966
2 Jacques Derrida, L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967
3 Jacques Derrida, Paris, Minuit, 1967

lılık ve sözmerkezciliğin, sesli sözmerkezciliğin yapısökümü olarak radikalleştirilmesini getiren düşünce, Freud'a rüyayı dile nazaran yazı sistemiyle kıyaslamanın daha doğru olduğunu söyleten düşsel *(onirique)* ifadelerin arkaikliğinden destek alıyordu. "Rüyaların yorumlanmasında uygulanan yöntem ile, antik dönemdeki figüratif yazıların mesela mısır hiyerogliflerinin çözümündeki yöntem birbirlerinin benzeridir[4]". Göndermede bulunduğum 1966 tarihli *Freud et la scène de l'écriture*[5] (Freud ve Yazı Sahnesi) adlı metinde Derrida, Freud'un düşüncesini "metafizik ya da bilimde kendisini tüketmeyen kuşkusuz tek düşünce" olarak tanır. Ona göre "bir bilinçdışı metin zaten, gücün ve anlamın birleştiği saf izlerden, ayrımlardan örülmüştür; hiçbir yerde olmayan metin de zaten hali hazırda transkripsiyon olan arşivlerden oluşur. Özellikle de "Fonetik" (hecesel ya da alfabetik anlamda) denilen bu yazı ve çelişmezlik ilkesi tarafından yönetilen, belli bir dilbiliminin ve belli bir psikanalizin yol açtığı *logos* arasındaki suç ortaklığına; ve de yazının fonetik olmayan uzayı ve rüyanın uzayı arasındaki dengesiz sınıra özenle eğilir. Freud okumalarında, Derrida'nın tüm yazıları ve yazıya dair düşünceleri bu izi taşır. Aynı şekilde kökenin silindiği ilk-iz de (*architrace*). Her şey kendisini ikiye bölerek başlamış olacaktı, *iterabilite* içinde, yani kendisini tekrar ederek değiştirende. Bunlar her şeyden önce, *Le Séminaire sur "La lettre volée"*de ortaya konulduğu şekilde, psikanalizde yapısalcılığın ve "sembolik düzen" ve "imleyen"e atfedilen önceliğin eleştirisinin ilk ögeleridir. Lacan'ın "tedavi" kavramına ulaşmak için, aynı dönemde yazılan ve (bir çok başka eser gibi) aynı modele göre biçimlendirilen Poe'nun hikayesinin Lacancı okumasındaki zorunlu dönüşe (*le détour obligé*) başvurması gerektiğini göreceğiz. Çünkü esasında söz konusu olan, Poe'nun kurgusuyla, analiz deneyimiyle ilişkili Freudcu harf/mektup hakikatini (*la vérité de lettre*) üretmek, mektubun kendisinin imleyenin maddi dayanağı olduğu şekilde, "özne

4 Das Interesse an der Psychoanalyse, (1913) G.W., VIII, p. 404-5, O.C., XII, p. 110-111.

5 Repris dans L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967.

d'une force intérieure et essentielle à la parole qu'on aura tenté de maintenir hors de la parole par une conception de la vérité comme unité du *logos* et de la *phonè*. La pensée qui introduisait à la radicalisation de la trace comme différence entre les frayages et à une déconstruction du logocentrisme, du phono-logocentrisme, prenait appui sur l'archaïsme de l'expression onirique qui faisait dire à Freud qu'il paraît plus juste de comparer le rêve à un système d'écriture qu'à une langue : « L'interprétation d'un rêve est de part en part analogue au déchiffrement d'une écriture figurative de l'antiquité, comme les hiéroglyphes égyptiens[4] ». Dans le texte de 1966 auquel je fais allusion, *Freud et la scène de l'écriture*[5], Derrida reconnaît à la pensée de Freud d'être «sans doute la seule qui ne s'épuise pas dans la métaphysique ou dans la science». Pour lui, «le texte inconscient est déjà tissé de pures traces, de différences où s'unissent la force et le sens, texte nulle part présent, constitué d'archives qui sont *toujours déjà* des transcriptions». Il sera particulièrement attentif à la connivence entre l'écriture dite phonétique (syllabique ou alphabétique) et le logos dominé par le principe de non-contradiction que reconduisent une certaine linguistique et une certaine psychanalyse ; attentif également à la frontière instable entre l'espace non phonétique de l'écriture (même dans l'écriture phonétique) et l'espace de la scène du rêve. De sa lecture de Freud, l'écriture tout entière de Derrida et sa pensée de l'écriture porteront la trace. Et même l'*architrace* de l'effacement de l'origine. Tout aura commencé en se dédoublant et dans l'itérabilité, c'est-à-dire dans ce qui s'altère en se répétant. Ce sont là, avant la lettre, les premiers éléments d'une critique du structuralisme en psychanalyse et de la primauté accordé au signifiant et à l'ordre symbolique telle qu'elle sera mise en œuvre dans *Le Séminaire sur «La lettre volée»*. On comprendra qu'il faille en passer

4 Das Interesse an der Psychoanalyse, (1913) G.W., VIII, p. 404-5, O.C., XII, p. 110-111

5 Repris dans L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967

için imleyenin yolu üzerinde söz konusu olan esas belirlenmeyi *(la determination majeur)* tarihin içerisinde ortaya koymaktır/göstermektir. Hikayede Dupin'in mektubu ancak onu olamayacağı/eksik olacağı yerde bulması (ve bunu nasıl yaptığını göreceğiz) Lacan'a göre tam analistin figürüdür ve buna bu sonuncunun [analistin] aktarımda gözlemlediği geri çekilme konumu da dahildir: Dupin'in kendisini mektubun imgesel çekimine kaptırmaktan alıkoyması *ihtimali* (bu "ihtimal"in altını çiziyorum) söz konusu olduğunda, aktarım esnasında, kendi kendimizi en azından bir süre elimizde tutacağımız bütün çalınmış mektupların ulağı ilan eden bizler, kendimizi bu konuyla ilgili saymakta sonuna kadar haklı değil miyiz?

Kendimi 60'lı yıllarda psikanalitik cemiyetin bağrında bulduğum yer, ileride olacak olanlara şüphesiz etki etmiyor değildi. İlerleyen yıllarda, izleri Lacan'ın yazılarına da serpiştirilmiş bulunan 1953 yol ayrımından sonra bir önceki kuşağın tartışmalarına yabancılaşmış vaziyette, önce Ste-Anne ve ardından Ulm sokağında gerçekleşen seminerlerde düzenli olarak bulunup, *la maison mère*'e kayıtlı olarak bazı vesilelerde *la Société psychanalytique de Paris*'de faaliyetlerde katıldım. 1964'te, bu sefer Fransız psikanaliz cemiyetinde vuku bulan, psikanalitik hareketteki ikinci yol ayrımını doğuran, Ecole freudienne'in kurulmasında bulundum üstelik bana üye olmam için yapılan davete cevap vermiş bile değildim. Bu durum benim nasıl her üç grup arasında rahatça gezinebilip onlarla serbestçe fikir alışverişinde bulunabilmemi ve her birinde kurduğum arkadaşlıkları açıklıyor. Bu da, her üç grubun da birbirlerinden kalın çizgilerle soyutlanmış olmalarına rağmen, 70'lerde gerçekleşen "Yüzleşme/Karşı karşıya gelme" toplantılarının –ki kesinlikle öngörülmüş bir şey değildi– yapılmasını kolaylaştırdı. Fakat özellikle, Derrida'nın 1967'deki *"l'ecriture et la différence"* (Yazı ve Fark) kitabında yeniden ele alınan "Freud et la scène de l'écriture" (Freud ve Yazı Sahnesi) adlı eserinden itibaren, onun, sadece Freud'un titiz bir okumasıyla kalmayıp, par le détour obligé de la lecture lacanienne du conte de Poe, un écrit de la même époque et formalisé (comme quelques autres) selon le même modèle, pour en arriver à la conception de la «cure» selon Lacan. Car il s'agit bien de produire, avec la fiction de Poe, la vérité de la lettre freudienne concernant l'expérience de l'analyse, de «démontrer dans une histoire la détermination majeure que le sujet reçoit du parcours du signifiant», la lettre étant elle-même le support matériel du signifiant. Dupin qui, dans le conte, trouve la lettre (et nous verrons comment) là où elle ne peut que manquer à sa place, est pour Lacan la figure même de l'analyste, y compris de la position de retrait que ce dernier observe dans le transfert : «N'est-ce pas à bon droit en effet que nous nous croirons concernés quand il s'agit *peut-être* [je souligne ce «peut-être»] pour Dupin de se retirer lui-même du circuit symbolique de la lettre – nous qui nous faisons les émissaires de toutes les lettres volées qui pour un temps au moins seront chez nous en souffrance dans le transfert.»

La place où je me trouve dans les années 60 au sein du milieu psychanalytique n'est sans doute pas sans incidence sur ce qui va suivre. Etranger aux querelles de mes aînés depuis la scission de 1953 dont les traces parsèment les textes de Lacan dans les années qui suivent, je suis régulièrement le Séminaire qui se tient à Ste-Anne puis rue d'Ulm, y interviens même en certaines occasions, tout en étant inscrit à la maison mère, la Société psychanalytique de Paris. Je suis présent à la fondation de l'Ecole freudienne en 1964, qui consacre une deuxième scission du mouvement, cette fois au sein de la Société française de psychanalyse, sans que je réponde toutefois à l'invitation qui m'est faite d'en devenir membre. Ceci explique que je sois resté assez libre de mes allées et venues dans ces trois groupes, et rend compte des amitiés que j'ai nouées dans l'un et l'autre. Ce qui facilitera plus tard, dans les années 70 – mais ce n'était nullement prévu – la te-

aynı senelerde ister karşılıklı-kovalama ister kiazmik karşılaşma şeklinde olsun ki özellikle öyle olduğundan, aynı sorgulamaları/sorulara erişen çalışmalarını dikkatlice takip etmeyi hiç bırakmadım. Ki bunlar, bu sorgulamalar Freudcu teori ya da praksis adı altında kendini dizinleyerek (*s'y indexant*) dogmatik bir biçimde uyuklayanlara ya da Freud-sonrası düşüncenin dilbilim ve antropoloji alanlarında olduğu gibi felsefe alanında da gerçekleşen ilerlemelerinin en canlısına direnene dokunur, değer. Diğer yandan Lacan analitik ya da psikobiyografik çalışmalarda ağır basma eğiliminde olan naif semantizmden vazgeçiyordu. Lacan "*La direction de la cure*" isimli eserinde Saussure'ün dilbilimi, Levi-Strauss'un antropoloji alanında dile getirdikleri (*articuler*) ile ilişkisiz olmayan bir "imleyen mantığı" (*logique du signifiant*) geliştirerek ve Heidegger tarafından uygunluk (*adéquation*) olarak öne sürülen ya da "Çalınan Mektup Üzerine Seminer"de sihirli biçimde örtülenme/örtüsünü kaldırma (*voilement/dévoilement*) olarak yeniden karşılaştığımız hakikatin psikanalitik anamnezini (*une anamnèse psychanalytique de la vérité*) ileri sürerek, ironiyi de esgeçmeden enstitüdeki ya da Birleşik Devletlerdeki meslektaşlarıyla uğraşıyordu. Öte yandan Derrida Lacan'da yapısökümüne en fazla uğratılabilecek konulara ya da sesmerkezcilik (*phonocentrisme*), üstünlük (*primauté*) ya da imleyenin transandantallığı (*le transcendantalisme du signifiant*), "hakikat olarak eksiksiz söz" (*la parole pleine comme vérité*) metafor/metonim ayrımına göre düşünülmüş arzu, varlık/yokluk ya da açığa vurma/kendini gizleme gibi felsefenin yapı-sökümü aşamasında olan ve bu alanı kaplayan birçok konuya rastlıyordu. Başlangıçta indirgenemez olan "iz" kavramını, silinemeyen bu ilk işareti/*architrace* radikalleştirerek Derrida, işaretin psişik izini vurguluyordu. Bu izin "konuşma"da (yani "söz"de) tescil edilmesi onu; duyusal, görsel, işitsel ya da resimsel öğelere duyarlı hiçbir ortama bağlı kılmıyordu. İz kavramını kökenindeki hatasız bir ana-iz'in (*architrace sans rature*) kırılmasında köktenleştirerek Derrida, söz'ün kendisine yazılan parmakizi'nin (*empreinte*) psişik

nue des réunions transversales de Confrontation, alors que ces groupes demeuraient fortement cloisonnés. Mais surtout, depuis la conférence de Derrida sur « Freud et la scène de l'écriture » reprise dans *L'écriture et la différence* en 1967, je n'ai cessé de suivre attentivement son travail qui non seulement prenait en compte une lecture minutieuse et rigoureuse de Freud mais rejoignait aussi dans les mêmes années, bien que ce soit ou surtout parce que ce fut sur le mode du chassé-croisé ou du croisement chiasmatique, les mêmes interrogations ; que celles-ci touchent à ce qui sommeillait dogmatiquement sous le nom de la théorie freudienne et de la praxis s'y indexant ou à ce qui résistait au plus vif des avancées de la pensée post-freudienne dans le champ de la philosophie comme de celui de la linguistique ou de l'anthropologie. D'un côté, Lacan rompait avec un sémantisme naïf qui tendait à prévaloir dans l'interprétation analytique ou dans les études psychobiographiques. Il s'y emploie non sans ironie, dans «La direction de la cure» à l'endroit de ses collègues de l'Institut ou des Etats-Unis, en développant une logique du signifiant, non sans rapport avec ce qu'avaient articulé Saussure en linguistique et Lévi-Strauss en anthropologie, et en avançant une anamnèse psychanalytique de la vérité telle qu'elle est mise en avant par Heidegger comme adéquation ou comme voilement / dévoilement comme on la retrouve de manière incantatoire dans « Le Séminaire sur 'La lettre volée' ». De l'autre côté, Derrida rencontrait chez Lacan tous les motifs les plus déconstructibles ou en cours de déconstruction de la philosophie et qui débordaient ce champ, tels le phonocentrisme, la primauté ou le transcendantalisme du signifiant, la parole pleine comme vérité, le désir pensé selon l'opposition métaphore/métonymie, présence/absence ou manifestation/retrait. En radicalisant la notion irréductible de trace dans sa brisure originaire, celle d'une architrace sans rature, Derrida accentuait la trace psychique de l'empreinte de son inscription dans la parole

izini (*trace*), onu hissedilebilir, duyulabilir veya görülebilir, sessel veya çizimsel (*graphique*) hiçbir tatmine (*plénitude*) bağlı kılmayarak, *differance*'ın dışında kavranılamaz olanı öne çıkarıyordu. Ve bizi dünyayı metafizik veya onto-teolojik biçimde okumaya yönelten Freudcu söylemselleştirme biçimlerinin varlık/yokluk, açığa vurma/kendini gizleme şeklindeki tüm bu karşıtlıklarda nasıl kesin bir kopuş meydana getirdiğini gösteriyordu. Genellikle olduğu gibi yanlış anlamaya yol açmaması için şunun altını çizmekte fayda var: Freud okumalarından bu yana Derrida'mn ortaya koyduğu şey, iz (*trace*), *gramme* ve *différance* kavramlarının fonematik olmaktan çok grafik, zamansal olmaktan çok uzamsal olmadığıdır. [Derrida'nın burada bize anlatmak istediği asıl şey], bilinçdışının, simgeselin, dilin mümkünatıdır. Daha sonra bir kitabın başlığı olacak olan *De la Grammatologie* başlığını taşıyan makale bu isimde hiçbir pozitif bilim önermiyor. Tam tersine bunun imkansızlık koşullarını gösteriyor. Lacan için hata, onun Ecrits'nin cep kitabı olarak tekrar basımına önsözünde, Derrida'nın, Lacan'ın şahsına sıklıkla yapılan bütün ilan-ı aşkların imtiyazına sahip olacak olan şu "önceki gelecek"lerden (*futurs antérieurs*) bir tanesinin vuku bulması olarak tanımladığı ve hakkında, "bütün gramatolojiden önce tam olarak, harfin/mektubun yetkesi (*instance de la lettre*) olarak adlandırdığım" diye bahsetiği [şey]'i [Lacan'ın] ortaya atacak olmasıdır.[6] Lacan'm nasıl düşündüğünü anlamak için Derrida'nın okuma ve yazı üzerine ayrı ayrı yoğunlaşan mektup incelemelerine başvurmak yerinde olur.

Lacan ve Derrida arasındaki halef/selef ilişkisini akıllara getiren bu yanlış anlaşılmayı abartmak istemem ancak düzenli olarak Lacan'a referans veren ve Derridacı okumanın bir kenara atılmış gibi göründüğü bazı yazılarda, [Lacan'a] analitik "tedavide" kullanılan konuşmanın/sözün (*la parole*) öncelikli işleviyle uyuştuğunu söylemenin zor olacağı

6 "Pour l'amour de Lacan", dans Lacan avec les philosophes, Albin Michel, 1991, p.407 repris dans Résistances – de la psychanalyse, Galilée, 1996. [Bkz. bu sayıda Lacan'ın Aşkı İçin ...-ed.n.]

elle-même, ne la faisant dépendre d'aucune plénitude sensible, audible ou visible, phonique ou graphique, insaisissable autrement que dans la *différance*, et montrait comment la discursivité freudienne opère une rupture décisive avec toutes les oppositions de type présence/absence, manifestation/retrait qui reconduisent une lecture métaphysique ou onto-théologique du monde. Soulignons-le ici, pour ne laisser place à la méprise répandue : ce que Derrida propose, depuis sa lecture de Freud, d'appeler la trace, le gramme, la différance, n'est pas plus graphique que phonématique, pas plus spatial que temporel. C'est la condition de possibilité du langage, du symbolique, de l'inconscient. Et l'article qui porte le titre *De la grammatologie*, titre que reçoit ensuite un livre, ne propose en rien une science positive de ce nom. Il en démontre au contraire les conditions d'impossibilité. La méprise sera pour Lacan le contretemps où, se mettant hors de lui, il décochera, à l'occasion d'une préface à la re-publication en poche des *Ecrits*, ce que Derrida appelle «un de ces futurs antérieurs qui auront été le mode privilégié de toutes les déclarations d'amour qu'il [lui aura] si souvent faites», en mentionnant «ce que j'appelle proprement l'instance de la lettre avant toute grammatologie»[6]. Avant donc ce à quoi Lacan croit voir s'adonner Derrida : un traité des lettres, de la lecture et de l'écriture.

Je ne voudrais pas abuser de la méprise induite par le souci de priorité ou d'antériorité mais je trouve de façon répétitive dans certains écrits se réclamant de Lacan, qui paraissent avoir risqué une lecture derridienne, qu'on lui attribue l'idée d'un primat de l'écriture qui s'accomoderait difficilement d'une fonction primordiale de la parole dans la «cure» analytique. (Par parenthèse, je mets toujours le mot «cure» entre guillemets, comme dans le titre que j'ai donné à cet ex-

6 "Pour l'amour de Lacan", dans Lacan avec les philosophes, Albin Michel, 1991, p.407 repris dans Résistances – de la psychanalyse, Galilée, 1996

yazının üstünlüğü/önceliği (*la primauté*) fikrinin atfedildiği oluyor. ("Tedavi" sözcüğünü daima tırnak içine almaya özen gösteriyorum, aynı bu sunuma verdiğim başlıkta yaptığım gibi. Bu benim için bir belirtme/alıntı, tıbbi bakımla (*la soin médical*) da, termal tedavi ile de çok alakalı bir belirtme ama aynı zamanda psişik hayatın ürünleri olarak tanımlanan semptomlar tarafından olduğu kadar, psikanalitik uygulama esnasında açığa çıkan arzulama özgürlüğünün güç istenci tarafından da maskelenen bir ruhsal tabloyu temsil ediyor). "Üstü çizilmiş kökensel iz" (*La trace originaire sous rature*) yazı/söz karşıtlığını bozar. Doğrudan gecikmeyi, değişmiş olanı, ayrımı (*différance*[7]) ikiye bölünmeyi ve bunlar olmaksızın herhangi bir sembolik düzenin var olamayacağını vurgular. "Yerde-edebiyat'ta (*Liturattere*) Lacan, yazarını zikretmeksizin ama ona "sadece benim için önemli olanda görünür olabilen, bir söylem" şeklinde metonimik olarak işaret ederek, "Freud ve Yazı Sahnesi"ne saldırır. Burada bu "benim için önemli olan"ın sorgulanması Lacan için önemli olan Derrida'nın bir başka adı mıdır, yoksa Lacan'ın başka söylemlerde karşılaşacağı kendi söylemi midir, [Lacan] başkasından ona ters çevrilmiş halde geri gelen kendi söylemini tanımak zorunda mıdır bilinmez? Lacan sonuçta, Derrida'nın harfe imleyenden daha çok öncelik verdiğini atfeder: "harfler yardımıyla belirttiğim, diye söylüyor, olduklarını [şey] yani imleyenin etkileri olmaları yolunda Freud'un formüle ettiğinden onları tekrar kurmak için, bilinçdışı formasyonları, ne harften imleyen yapmaya ne de üstelik onu imleyen karşısında bir öncelikten ayırmaya mahal verir.[8] Görülecek ki Derrida bunlardan hiçbirini yapmaz. İlginçtir, Lacan'ın bizzat kendisinin harften bir imleyen yaptığı olur. Örneğin açıkça onun [Freudcu keşiften bahsediliyor,

7 Différénce sözcüğü Fransızca fark anlamına gelmektedir, Derrida'nın yapı sökümü uygulamalarında "a" ve "e"nin yerini değiştirerek elde ettiği differance kelimesinin ise bir imleneni yoktur. Derrida bunu, aynı şekilde telaffuz edildikleri için konuşma esnasında ayırt edilmesi mümkün olmayan ancak yazıda farklılaşan bu ayırımı sorgulamak için kullanır. Buradan haraketle Batı metafiziğini sorgular (-ç.n).

8 "Liturature", dans Autres écrits, Paris, Seuil, 2001, p.14.

posé. C'est pour moi une citation, la citation d'un mot trop lié au soin médical ou à la cure thermale pour le voir associé au déroulement d'une analyse où la place laissée à la liberté de désirer se voit alors aussi bien masquée par les effets de la pulsion de pouvoir et de souveraineté que par les productions de la vie psychique qu'on appelle les symptômes). La *trace originaire sous rature* défait l'opposition parole/écriture. Elle marque d'emblée le retard, le différé, la différance, le dédoublement, sans lesquels il n'y aurait nul ordre symbolique. Dans «Lituraterre», Lacan s'en prend à «Freud et la scène de l'écriture», sans nommer l'auteur mais en le désignant métonymiquement par « un discours [...] qui n'a pu surgir que de celui qui m'importe. » On ne sait s'il s'agit dans ce «celui qui m'importe» d'un autre nom de Derrida, dont le questionnement lui importe, ou de son propre discours (celui qui lui importe) qu'il reconnaîtrait dans un autre discours, dût-il percevoir le sien comme lui revenant de l'autre sous une forme inversée. Lacan attribue en effet à Derrida d'accorder à la lettre une primarité par rapport au signifiant : « Ce que j'ai inscrit, écrit-il, à l'aide de lettres, des formations de l'inconscient pour les récupérer de ce dont Freud les formule, à être ce qu'elles sont, des effets de signifiant, n'autorise pas à faire de la lettre un signifiant, ni à l'affecter, qui plus est, d'une primarité au regard du signifiant[7]. » On reconnaîtra que Derrida ne fait jamais ni l'un ni l'autre. Curieusement, c'est à Lacan lui-même qu'il arrive de faire de la lettre un signifiant. Par exemple quand il écrit : « Précisément en ce que la vérité qu'elle apporte [il s'agit de la découverte freudienne, de sa vérité à la lettre que le Séminaire doit soustraire à tous les détournements dont elle a fait l'objet], celle de l'inconscient, doit à la lettre du langage, à ce que nous appelons le signifiant[8]. » La lettre du langage, ce que nous appelons le signifiant. A vrai dire, «Lituraterre» prend acte (en 1971) de la lecture derridienne de Freud

7 "Liturature", dans Autres écrits, Paris, Seuil, 2001, p.14

8 Ecrits, p.364

Seminer'in kendine nesne yaptığı bütün sapmalardan (*détournement*) kurtarması gereken harfin hakikatinden] sağladığı/getirdiği hakikatin, yani bilinçdışının hakikatinin dilin harfine, imleyen diye adlandırdığımıza borçlu olduğundan.[9] İmleyen dediğimiz, dilin harfi. Gerçekte, 1971'de "Yerde-edebiyat" (*Litura-terre*) «bizim bilimimiz ancak, bir araya getirilmiş küçük harflerin ve grafiklerin akışı/ışıldamasıyla (*ruisellement*) işlerdir» derken, Freud'un Derridacı bir okumasını göz önünde tutar. "Dağılmaya" benzeyen ışıldama «ilk izin ve onu silenin demeti[dir], [..] birleşme/bağlaşmalarıyla ama, kendini orada iki kez imleyenle özne yapar. Dolayısıyla burada *rature* (çizik/karalama) ayırdedilmeli [vurgu benim], önceden olmayan bir izin rature'ü, üstünün çizilmesi». Bununla beraber üzeri çizilmemiş hiçbir iz yoktur. Bu başkasını tanıma kendini öyle sunmasa da itirafını kiasm olarak gerçekleştirir, diğerinin söyleminin yani bu durumda Derrida'nın söyleminin kendisininki olarak ortaya çıkması gerektiğini söyler, "benim söylemim olduğunu kabul etmeden muhafaza etmiş olduğu ve üretmeye devam ettiği bir başka söylem" olarak tanımlar. Bu başka söylemi saf dışı bırakmak için de "akademik söyleme" yakalanacaktı. Lacan'ın bizzat Seminer'inde hakkında «hakikati söylemek konusunda, analizde ona inanıyorum» dediği kişi tarafından ne üniversitede ne de üniversite adına dile getirilmiş bir söylemle, Seminer'in yazarının üstü kapalı biçimde desteklediği gibi analizan pozisyonunda iş gördüğü için verdiği bilginin hakikat adına sözceleneceği başka bir söylemin arasına bu kadar net sınırlar çizme imkanı veren nedir? Bu kafa bulandırıcı soruyu askıda bırakıyorum.

1975'teyiz, "*Le facteur de la vérité*"nin *Poétique*'te[10] yayınlandığı yıl, «ünlü olmuş bir makale» diyecekti Jacques-Alain Miller 1975-1976 yılları arasında verilen *Le Sinthome* Semineri'nin baskısına eklediği ocak notlarında Derrida'nın isminin bu sefer açıkça

9 Ecrits, p.364

10 Repris dans La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà, Paris, Aubier- Flammarion, 1980.

quand ce texte affirme que « notre science n'est opérante que d'un ruissellement de petites lettres et de graphiques combinés ». Le «ruissellement», qui s'apparente à la «dissémination», est « bouquet du trait premier et de ce qui l'efface [...] C'est de leur conjonction qu'il se fait sujet mais de ce qui s'y marquent deux temps. Il faut donc que s'y distingue la *rature* [Je souligne]. Rature d'aucune trace qui soit d'avant ». Pas de trace, par conséquent, qui ne soit sans rature. Cette reconnaissance, elle-même raturée comme telle, ne s'avoue que de façon chiasmatique, en proposant que le discours de l'autre, celui de Derrida en l'occurrence, aurait dû s'avouer du sien : « un autre discours qu'il eut dû garder de le produire sans l'avouer de moi ». Et pour disqualifier cet autre discours, il sera épinglé de «discours universitaire». Mais qu'est-ce qui permet d'établir une aussi nette frontière entre un discours qui ne s'est jamais tenu ni dans ni au nom de l'université, par quelqu'un dont Lacan lui-même dira dans son Séminaire : « pour dire la vérité je le crois en analyse », et un autre discours dont le savoir s'énoncerait au nom de la vérité parce que se professant en position d'analysant comme le soutient explicitement l'auteur du Séminaire ? Je laisse cette troublante question en suspens.

Nous sommes en 1975, l'année où paraît «Le facteur de la vérité» dans la revue *Poétique*[9], «un article devenu fameux», dira Jacques-Alain Miller dans les notes de janvier de cette année qu'il ajoute à la parution du Séminaire *Le Sinthome*, Séminaire tenu justement en 1975-1976, en donnant quelque développement au paragraphe où est mentionné, cette fois explicitement, le nom de Derrida.

Que dit donc ce paragraphe du Séminaire en date du 11 mai 1976, après avoir énoncé de la façon la plus classique et la plus contestable « Une écriture est donc un faire qui donne support à la pensée » ? Il affirme

9 Repris dans La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà, Paris, Aubier-Flammarion, 1980

anıldığı paragrafı geliştirirken.

En klasik ve en tartışılır bir biçimde "yazı dolayısıyla düşünceye destek sağlayan bir yapmadır" diye sözceledikten sonra, 11 Mayıs 1976 tarihli bu seminer ne söyler? Borromean Düğümü'nün yazının anlamını tamamen değiştirdiğini olumluyor: «Sözkonusu yazıya öyle bir özerklik veriyor ki burada dikkat çeken başka bir yazı daha var, imleyenin tezgelişiyle ortaya çıkan başka bir yazı diyelim. Derrida da bu konuda ısrar eder, ama açıktır ki ona yolu ben gösterdim, imleyeni S ile karşılamaktan başka bir yol bulamadığım olgusu bunu açıklamaya yeter»[11]. Bunun biraz önemsiz kaçtığını itiraf edin. Hem ilerleyen satırları okuduğumuzda bunun böyle olduğu gerçekten söyleyebilir miyiz: «Sesin modüle olmasının yazıyla hiçbir alakası yoktur. Her şekilde Borremean Düğümü'nün gösterdiği budur ve bu, yazının anlamını değiştirir. Bu, 'imleyenlere iliştirilebilecek' bir şeyi gösterir (*montrer*)». Özel isim konusuna geri döneceğiz.

Ünlü makalede, "*Le facteur de la vérité*"deki bu makaleyle Lacan için, Lacan'dan beri, Lacan'a göre ve Lacan'dan sonra –en azından daha dikkatli olmak için aynı dönemde ve sonrasında diyeyim– analiz anlayışını göreceğiz, Derrida, diyor Miller, «"Séminaire sur 'La lettre volée"nin ve Poe'nun öyküsünün titiz bir baştan okumasına girişiyordu ki bu okuma sayesinde harf/mektup doktrinine ve Lacan'daki «imleyen mantığına» temel itirazlar yöneltmekteydi. Lacancıları Derrida'nın okumasından uzaklaştırdığı gibi Lacan'ı da yapısökümcülerin arasına «düşüren» (tırnak içinde *ringardiser*) bu tarihi eleştirinin değeri bilinmemişti» diye ekliyor Miller. Bu ikinci vargının gerçekliğinden şüphe duysam da, ilk savın yaptığı saptamayı (Lacancıları Derrida'nın okumasından uzaklaştırmak) onaylıyorum, ama orada nedenden etkiye doğru bir ilişkiden çok bir kendini kandırma (*un alibi qu'on se donne*) olduğunu gördüğümden.1987 yılında, alıntıladığım bu

11 Le Sinthome, Le Séminaire livre XXIII, Paris, Seuil, 2005, p. 144.

que le nœud borroméen change complètement le sens de l'écriture : « Il donne à ladite écriture une autonomie, d'autant plus remarquable qu'il y a une autre écriture, celle qui résulte de ce qu'on pourrait appeler une précipitation du signifiant. C'est sur elle que Derrida a insisté, mais il est tout à fait clair que je lui ai montré la voie, comme l'indique suffisamment le fait que je n'ai pas trouvé d'autre façon de supporter le signifiant que de l'écrire grand S[10]. » Avouez que c'est un peu mince. Et s'agit-il vraiment de cela, quand on lit dans les lignes qui suivent que « ce qui se module de la voix n'a rien à fa ire ave l'écriture. C'est en tout cas ce que démontre mon nœud bo, et ça change le sens de l'écriture. Ça montre quelque chose à quoi on peut «accrocher des signifiants» ? Nous y reviendrons à propos du nom propre.

Dans le «fameux» article, «Le facteur de la vérité», à partir duquel nous reverrons la conception d'une analyse selon, depuis, d'après et après Lacan – tout au moins, disje prudemment à la même époque et depuis –, Derrida se livrait, nous dit Miller, à « une relecture minutieuse du «Séminaire sur 'La lettre volée'» et du conte de Poe, à la faveur de laquelle il adressait des objections fondamentales à la doctrine d la lettre et à la «logique du signifiant» chez Lacan. On ne saurait méconnaître, ajoute-t-il, l'importance historique de cette critique qui eut pour effet de «ringardiser» Lacan [le verbe est mis entre guillemets] auprès des tenants de la déconstruction, comme d'éloigner de la lecture de Derrida les lacaniens [...] ». Si je doute de la réalité de la première conséquence (ringardiser Lacan), j'entérine le constat de la seconde affirmation (éloigner les Lacaniens de la lecture de Derrida), mais moins pour y voir une relation de cause à effet qu'un alibi qu'on se donne. A témoin, la raison invoquée par l'auteur des lignes que je viens de citer et que j'avais convié à la tribune du Collège international de philosophie en

10 Le Sinthome, Le Séminaire livre XXIII, Paris, Seuil, 2005, p.144

satırların yazarını gerekçe olarak ileri sürdüğü sebepleri açıklaması için Collège international de philosophie'deki açık oturuma çağırdım, Derrida da ordaydı (ki notlarında O'nu hatırlıyor), onu da bu vesileyle "*Facteur de la vérité*"ye yöneltilen itirazlara cevap vermesi için davet etmiştim. Evet oradaydı ama «Normal'deki yıllar onunu için hoca, öğretmen arkadaş ve hatta sırdaş olan o kişiye karşı duyduğu borçtan» dolayı diye söylüyor bugün, soru sormaktan kaçındı ki [yine] kendini ona karşı «Lacancı renklere» bürünmekten alıkoyuyordu her ne kadar bu sonuncunun [Lacan'ın] ifşa ettiği küçümsemeyi paylaşmasa da... Derrida'nın ölümü onu bu borçtan kurtarmış mıdır peki? Evet onun bu soruya sürekli olarak verdiği bir cevap var, en azından, [karşısında] aydınlatılmamış tek bir okurun bile kendini kandırılmış bulacağı cevap benzeri bir şey. Bu konuya daha sonra geleceğim. Ama pek az tatmin edici olan o cevabını kendi de değerlendirirken, «Lacan-Derridacı Picrocholine savaşlarını[12] tekrar alevlendirmek istemediğini» söylüyor, ki bildiğim kadarıyla, bu savaşlar hiç vuku bulmadı ya da gücül olarak var olmadı. "Derrida'yı, Lacan ile faklılıkları ve zıtlıkları üzerinden değerlendirme açısından çok şey söylenebilir ve şüphesiz "Le facteur de la veritée"deki bakış açısının yerindeliğini savunabiliriz. Ama, metnin beni hazırlanma aşamasına kadar takip ettiğim bir eserden uzaklaştırdığı da düşünülürse, bu konuda sayısız yapısöküm pratisyenine güvenmeyi tercih ederim.»

Peki, şu ve ya bu şekilde baskın olan ve herhangi bir özel isimle anılan psikanalistlerle karşı karşıya getirilmek istenen şu "yapısökümcüler", ister felsefi ister psikanalitik olsun, teoride ve pratikte, sadece farklı bir analizin dengelerini sarsması, temel meselelerini yerinden etmesi, yöntemlerini yapısökümcü bir faaliyet olmaksızın yıkması hakkında acaba ne düşünüyor? (Bir özel isimle nitelendirilen, şu

12 Rabelais'nin Gargantua'sında, Picrochole'ün buğdaylı galeta için Grandgousier ve Gargantua'ya açtığı anlamsız savaşlar. Bu benzetme, kurum ya da bireyler arasında sebebi karanlık ya da anlamsız kalan ve çoğu zaman gülüç sınırlara ulaşan anlaşmazlıkları nitelendirmek için kullanılır. (-ç.n.)

1987, en présence de Derrida (il le rappelle dans sa note) en l'invitant à cette occasion à répondre aux objections du «Facteur de la vérité». Il était bien présent mais évita la question en raison, dit-il aujourd'hui, de « la dette contractée envers celui qui avait été [pour lui], durant ses années normaliennes, un professeur, un maître, un ami et même un confident » contre lequel il s'interdisait de porter « les couleurs de Lacan », d'autant qu'il ne partageait pas le mépris affiché de ce dernier. La mort de Derrida l'aurait-il libéré de cette dette ? Toujours est-il qu'il avance aujourd'hui une réponse, je devrais dire un semblant de réponse, que seul un lecteur non éclairé pourrait s'en trouver dupé. Nous y reviendrons tout à l'heure. Mais jugeant sans doute lui-même sa réponse peu satisfaisante et ne voulant pas, dit-il, « rallumer les guerres picrocholines lacano-derridiennes » guerres qui, je sache, n'ont jamais eu lieu ou sont demeurées virtuelles. Il s'en remet à d'autres : « Il y a, certes, beaucoup à dire pour éclairer Derrida par contraste avec Lacan, et vice versa. On peut, bien entendu, défendre plus avant la pertinence de la perspective choisie dans «Le facteur de la vérité», mais je préfère compter pour cela sur les nombreux praticiens de la déconstruction, le texte m'ayant éloigné d'une œuvre dont je suivais jusque là l'élaboration. »

Qu'est-ce donc que ces « praticiens de la déconstruction » qu'on voudrait opposer à telle ou telle psychanalyse adjectivée d'un nom propre, alors que tel ou tel état dominant, à effet de maîtrise et de clôture, dans la pensée et la pratique, qu'elle soit philosophique ou psychanalytique, se voit déstabilisé à mesure qu'un supplément d'analyse déplace les questions, que ça se déconstruit sans un quelconque projet déconstructeur ?

Il se trouve que, lorsque j'interrogeais Miller en 1987, j'étais moi-même engagé dans un travail qui consistait à examiner les conséquences que pouvait avoir la lecture derridienne de Lacan dans notre pratique de l'analyse. Je ne doute pas que ce soit une

ya da bu şekilde baskın, felsefe ya da psikanalizde olsun, düşünce ya da pratik alanında uzmanlık ya da kapanma etkisine sebep olsun...)

1987'de Miller'a sorduğumda ben de, kendi analiz yöntemimiz açısından Lacan'ın Derridacı bir okumaya tabi tutulmasının ne tür sonuçlara yol açabileceğini araştıran bir çalışma içerisinde yer alıyordum. Bu sorunun sizin de tarihsel teorik bir eskize kulak verdiğinizden bu yana kendinize sormak zorunda kaldığınız bir soru olduğundan şüphe duymuyorum. Sonuçta, bu bizim için neyi değiştirir?

Miller, soruyu cevaplamamasına rağmen sorunun menzilini (*portée*) kavramıştı. Bir taraftan "*Autres Ecrits*" ("Diğer Yazılar")ın girişine "Litturaterre"i koymayı tercih eder ["Nihayet", der Miller yaptığı girizgâhta," birçok nedenden ötürü bizde, "Ecrits"de "Le Séminaire sur la Lettre Volée" (Çalınan Mektup Üzerine Seminer)in yer alması gibi, "Litturaterre"in de "Autres Ecrits"de yer almasının kesinlikle zaruri olduğuna dair bir görüş uyanmıştı."] diğer taraftan Derrida'nın sadece, Lacan'da harfin/mektubun bölünemezliği hakkında, temel olduğuna şüphe olmayan itirazlarına katılır ve şunları aktarır: «ama öncelikle ısrarcı olduğumuz imleyenin maddeselliği ise, der Lacan, bu maddesellik pek çok noktada *tekildir (singulière)*, noktalardan ilki de, *bölünmeyi hiçbir şekilde kaldıramayandır* [altını çiziyorum]. Bir mektubu küçük parçalara ayırın, mektup olduğu gibi kalacaktır. [...][13]» Bütün parçalanmadan mektubu koruyan bu bölünemezlik onun ideal halini (*idealité*) birarada tutar ve yolculuğu boyunca [mektup] sadece kendi yerinde eksik olduğu için, [mektubun] dairesel bir dönüş gerçekleştirdiği o yerden ayrılamazlığım gösterir (Her türlü parçalanmadan mektubu koruyan bu bölünemezlik özelliği ona ideallik verir ve aynı zamanda mektubun dönüp dolaşıp eksik olduğu yere dairesel biçimde geri dönüşünü sağlar.) Bu bölünemezlik, her zaman yerinde olan bu eksiklik sayesinde, mektup her zaman gideceği yere varacaktı. Yani, parçalanma, kaybolma, teslim edilememe (*rester en souffrance*) tehdi-

13 Seuil, 2001.

question que beaucoup d'entre vous devez vous poser depuis un moment en prêtant l'oreille à l'esquisse historico-théorique que vous venez d'entendre. Qu'est-ce que cela change pour nous, en somme ?

Bien que Miller n'y réponde pas, il a sûrement saisi la portée de la question. D'une part, en choisissant de mettre «Litturaterre» au poste d'entrée des *Autres écrits* (« Enfin, dit-il dans son prologue, pour beaucoup de raisons, «Lituraterre» nous a paru comme prédestiné à occuper ici la place dévolue dans les *Ecrits* au «Séminaire sur *La Lettre volée*»), d'autre part, en ne retenant que l'objection que fait Derrida, centrale il est vrai, à l'indivisibilité de la lettre chez Lacan en se reportant aux propos de ce dernier : « Mais si c'est d'abord sur la matérialité du signifiant que nous avons insisté, dit Lacan, cette matérialité est *singulière* en bien des points dont le premier est *de ne point supporter la partition* [Je souligne]. Mettez une lettre en petits morceaux, elle reste la lettre qu'elle est [...][11] » Cette indivisibilité qui garde la lettre de toute partition, maintient donc son idéalité et se montre indissociable d'un lieu où elle accomplit dans son trajet un retour circulaire puisqu'elle ne fait que manquer à sa place. Ce serait en raison de cette indivisibilité, du manque qui aurait toujours sa place, qu'une lettre arriverait toujours à destination. Or, sans la menace de se morceler, de se perdre, de rester « en souffrance », le circuit de la lettre n'aurait même pas commencé. Ce qui est pour le moins surprenant c'est de voir Miller affirmer que la lettre comme telle ne serait pas pour Lacan indivisible, qu'il n'aurait pas méconnu son caractère divisible, non pas idéal, mais bien matériel comme le montrerait le texte sur la «Jeunesse de Gide ou la lettre du désir» où Lacan consacre les dernières pages à l'analyse de l'acte de Madeleine qui brûle la quasi-totalité des lettres qu'elle avait reçues d'André lorsqu'elle apprend son départ pour l'Angleterre avec son jeune amant. Elle sacrifie « ce qu'elle

11 Seuil, 2001

di olmadan mektubun dolaşımı başlayamazdı bile. En az şaşırtıcı olan, Miller'in böylesi bir mektubun Lacan için bölünemez olamayacağını, Lacan'ın son sayfalarını, Madeleine'in genç aşığıyla İngiltere'ye kaçtığını öğrendiği André'den aldığı mektupların nerdeyse hepsini ateşe verdiği sahnenin analizine ayırdığı "Jeunesse de Gide ou la lettre du désir" metninin de göstermiş olduğu gibi, Lacan'ın mektubun bölünebilir, ideal olmasa da, maddesel karakterini tanımamış olamayacağını onayladığını görmektir. «En değerli şeyini» kurban eder Madeleine, «çocuğunu», «bendeki en harika olanı», «daha önce hiç yaşamadığı en güzel tanışıklığı» bu mektuplarda ağlayan Gide'in elinden alır. Miller bize Lacan'ın bu mektupların bir ikizinin olmadığı olgusunu değerlendirdiğini, «fetiş doğalarını» kanıt göstererek, onları Molière'in Harpagon'unun çekmecesinde sakladığı şeyle karşılaştırdığını hatırlatır. Lacan'ın, piyasa değerlerini ya da fallik ikamelerini (*substitut phallique*) kestirmeye çalışarak, mektup ya da mektupların bir ikizinin olmadığını söylemesi ve buna üzülmesi hiçbir şeyi değiştirmez. Lacan mektubu sadece içerdiği anlamca belirlenmiş, sembolik dolaşımı tarafından parçalanmadan muaf tutulmuş olarak ele alır. Yakılmış olsalar da Gide'in mektupları hala yerlerinde eksikler. Yazarın uğruna ağladığı kayıpta, armağanın tekrar elde edilmesinde (*la réappropriation du don*), mektuplar iz olarak psişik etkiler ("çocuğu", sahip olduğu en değerli şey) bıraktıklarından, mektupların yazıda bir çiftleri/ikizleri vardır. Kaybolan mektuplar için ağlayan yazarın üzüntüsü içerisinde, bizzat yazarın kaleminden çıkan yazılarda görebileceğimiz ve mektubun içeriğini yad eden ve bizlere mektubun çift karakterini yeniden anımsatan bir takım ruhsal izler bulmaktayız (Gide'in en kıymetli "oğlum" tabiri). Mektuplar başlangıçta, bir kısmı Madeleine'de bir kısmı kendisinde (Gide) olmak üzere, bir hediye olarak, ikiye ayrılmıştı. Nihayetinde mektuplar; asla kaybetmeyecekleri içkin ideal nitelikleri sayesinde "çocuk", "fetiş" ve çok kıymetli "çekmece" duraklarından geçerek sembolik bir tur yapmışlardır.

a de plus précieux », l'arrache à Gide qui pleure en ces lettres « son enfant », « tout le meilleur de moi », « la plus belle correspondance peut-être qu'il y eut jamais ». Miller nous rappelle que Lacan fait un sort au fait que ces lettres n'avaient pas de double, attestant de « leur nature de fétiche », et les fait comparables à ce que cache dans sa cassette l'Harpagon de Molière ? Que Lacan retienne ou déplore que la lettre, les lettres, n'avaient pas de double, en supputant leur valeur marchande, ou leur fonction de substitut phallique, ne change rien à l'affaire. Il ne considère la lettre que déterminée par son contenu de sens, gardée hors d'atteinte de la partition par le circuit symbolique qu'elle parcourt. Pourtant, même brûlées, les lettres de Gide ne cessent de manquer à leur place. Et dans la perte que pleure leur auteur, dans la réappropriation du don, les lettres ont un double dans l'écriture telle qu'elle laisse pour trace une empreinte psychique («son enfant», ce qu'il a de plus précieux). Les lettres étaient dédoublées dès le départ, en Madeleine et en lui, dans une garde du don. C'est dans leur idéalité de lettres qui ne se perdent pas qu'elles parcourent le circuit symbolique de l' «enfant», du «fétiche» ou de la précieuse «cassette».

Selon qu'on se donne la circulation de la lettre comme conditionnant le système de dévoilement de la vérité, lui-même condition d'une logique de l'inconscient, ou selon que l'inconscient se donne comme une profusion de traces que le langage lit en les reliant et en tentant de donner à cette lecture un sens ou d'en délier indéfiniment les sens – la différance, avec son petit a en, elle n'étant ni signifiant ni signifié mais trace et écart à la fois –, on aura des représentations très différentes des questions que soulève Lacan dans «La direction de la cure» : Où en est-on avec le transfert ? Quelle est la place de l'interprétation ? Et, pour nous, qu'en est-il de l'injonction ou de l'impératif catégorique qui clôt le texte : « Il faut prendre le désir à la lettre » ?

Mektupların dolaşımına hakikatin üzerindeki peçenin kaldırılmasını şart koşarsak ister kendi başına bilinçdışının mantığının gerektirdiği bir koşul olsun ister dil tarafından birbirlerine iliştirilerek yapılandırılan ve yazıya anlamını veren veya yazıdaki anlam örüntülerini deşifre eden işaretler bolluğu içerisinde sergileyen bilinçdışının bizzat kendisi olsun -"différence" sözcüğündeki "en" hecesinde yer alan "e" harfinin "a" harfi ile değiştirilmesi bize ne imleyeni ne de imleneni sunar, ancak o bize "iz"i ve yoldan sapmayı işaret eder- karşımıza her halükarda, Lacan'ın da *"La direction de la cure"* (Tedavinin Yolu)" kitabında gündeme getirdiği gibi bir takım önemli sorular çıkmaktadır: Aktarımın ve yorumlamanın tedavideki yeri nedir? Ve bizim için metnin tamamlanmasında kategorik olarak kendisini dayatan zorunluluk nereden kaynaklanır: "Arzuyu harfiyen ele almalıyız"?

Uzun zamandır araştırdığım ve 1986'da Uluslararası Felsefe Koleji'nde verdiğim bir seminerde geliştirdiğim bu sonuçlar 1987 yılında Etudes Freudiennes (Freudcu öğretiler) de "Le Parabole de la Lettre" (Mektubun/ Harfin Parabolü") başlığı ile yayımlamış, ayrıca 1991'de[14] *"Lacan avec Derrida"* ("Lacan ile Derrida") da bu konuları tekrar ele almıştım. Bu sonuçlar bizim onları fark etmemiz için, uzun zamandır Melville'in *"Dead letters of Bartelby"* ("Bartleby'nin Ölü Mektupları")nı andırır şekilde sanki nadasta ekim yapmamız için Freudcu topraklardaki ölü mektuplar gibi bizleri bekliyordu. *"Le Facteur de la Veritée"* (Hakikatin Postacısı)nı içerdiği tüm zorluklara karşı yeniden ele alan ve bu mektupları kaderine terk edilmekten kurtaran Francis Caplon'un yürekliliğine çok şey borçluyuz. Takip ettiğiniz seminerlerin herhangi bir tanesinde, bu konuya dair bir yer ayrıldığına inanmak istiyorum. Onun karşılaştığı güçlükleri ve üzeri sırlarla örtülü mektubun[15] (la lettre

14 "La parabole de la lettre", Etudes freudiennes n° 30, La conduite de la cure, octobre 1987 Lacan avec Derrida, Editions Mentha, 1991 et, augmenté d'une préface, dans Champs Flammarion, 2001.

15 Allusion à une phrase de la "Notice de fil en aiguille" du Sinthome, p. 245.

Ces conséquences, je les avais longuement examinées et développées dans un Séminaire de 1986 au Collège, publié dans *Etudes freudiennes* en 1987 sous le titre «La parabole de la lettre», repris dans *Lacan avec Derrida* en 1991[12]. Elles sont restées lettre morte, comme les *dead letters* du *Bartleby* de Melville, ou terre en jachère pour le champ freudien que nous cultivons. On doit à l'audace de Francis Capron d'avoir repris la tâche du facteur de la vérité et de tenter aujourd'hui de ne pas laisser ces lettres « en souffrance ». Je crois savoir qu'il y a déjà consacré une année d'un Séminaire que certains d'entre vous ont pu suivre. Je sais aussi les difficultés qu'il a rencontrées, sous les formes les plus policées de fins de non recevoir, en voulant convier à la plus franche *disputatio* ceux qui auraient pu en contester la pertinence plutôt que de laisser pieusement intacts les arcanes de la lettre *voilée*[13].

Avant de donner aujourd'hui un tour supplémentaire à ces conséquences qui seront cette fois dans l'ordre de ce qui demeure en souffrance dans la pensée de la transmission et de l'institution psychanalytiques, ce qui relève ni plus ni moins d'une politique au sein de laquelle se développe un processus auto-immunitaire, il est indispensable que je rappelle ce à quoi vous serez particulièrement sensibles, je pense, à savoir les implications dans la pratique analytique. Quant au prolongement de ces implications dans le lien social qu'est censé promouvoir le discours psychanalytique, vous me permettrez de les inscrire dans la suite de certains propos tenus par Lacan sous ce même titre de «Lituraterre» : « Que le symptôme institue l'ordre dont s'avère notre politique, implique que tout ce qui s'articule de cet ordre soit passible d'interprétation. C'est pourquoi on a bien raison de mettre la psy-

12 "La parabole de la lettre", Etudes freudiennes n° 30, La conduite de la cure, octobre 1987 Lacan avec Derrida, Editions Mentha, 1991 et, augmenté d'une préface, dans Champs Flammarion, 2001

13 Allusion à une phrase de la "Notice de fil en aiguille" du Sinthome, p. 245

voilée) gerçek anlamını aydınlatmak amacıyla –üstelik çabalarının onu hiçbir sonuca ulaştırmayabileceğini dahi göz önüne alarak- sarf ettiği çabayı çok iyi biliyorum.

Bugün, psikanalitik aktarım ve kurumsal psikanaliz düşüncesinde muallâkta kalan bu sonuçlara değinmeden önce ne daha azını ne de daha çoğunu söyleyerek kendi kendine bağışıklık kazanma sürecinin geliştiği politik bir ortam çerçevesinde sizleri analitik pratiğin içerdiği uygulamaları ayrımsama konusunda hassas olmaya davet ediyorum. Lütfen toplumsal bağlar içerisinde psikanalitik söylemi güncel kılan ve onu geliştiren bu uygulamalar noktasında sizlere Lacan'ın "Yerde-edebiyat"ında (*Liturattere*) geçen bazı ifadelerini belirtmeme izin verin. Lacan: "Politikalarımızın içinden çıktığı düzeni kurumsallaştıran semptom, bu düzen içerisinde bahsedilen her şeyin yorum tarafından meşruiyet kazanmasını sağlar. Bu nedenle psikanaliz aynı zamanda politik bir tutumu barındırmaktadır. Onu politikanın başına getirmek için haklı sebepler bulunmaktadır."[16] der. Buradan da anlaşıldığı üzere ben "direction de la cure"de apaçık öne sürülen şeyleri tamamen reddetmiyorum. Öznelerarası ikiliğe vurgu yaparak aktarımı hiçliğe indirgeyen üçlü ricanın rolü; veya "benlik"e atfedilen önemin artması, veya analistin aktarım süreci nedeniyle oluşan semptomlardan ötürü kendisini aşırı sorumlu hissetmesinden dolayı analize karşı direnç göstermesi gibi. Ancak bu bizleri fazladan bir adım atmaktan alıkoymamalı. Bu adım mektubun bir daha bölünemeyeceği çıkmaz sokaktan, yorumların esiri olmaktan kurtulmanın adımı olacaktır. Acaba yerine geçtiği adımdan da mı naif olur?

Lacan'ın "direction de la cure"de atıfta bulunduğu üç örneği ele alalım. Birinci örnek l'*Ego Psychology*'den; Hartmann et Loewenstein ile birlikte üç hakim figürden birisi olan Ernst Kris'e ait. İkincisi Freud'un hastalarından birisinin rüyasından. Üçüncüsü ise bizzat Lacan'ın kendi deneyimlerinden. Birinci vaka psikanalizde Amerikan ekolünü damgalamak

16 "Lituraterre", Autres écrits, op. cit. p. 18.

chanalyse au chef de la politique. Et ceci pourrait n'être pas de tout repos pour ce qui de la politique a fait figure jusqu'ici, si la psychanalyse s'en avérait avertie[14] ». Qu'on comprenne bien par là que je ne récuse en rien tout ce qui s'avance de pertinent dans «La direction de la cure» et nommément : le rôle de l'instance tierce dans l'analyse qui ne réduit en rien le transfert à un rapport de dualité intersubjectif (là où s'engouffrent de nos jours toutes les nouvelles thérapies de conditionnement) ; ou tout ce qui s'oppose à un quelconque renforcement du moi ; ou encore, la part de résistance à l'analyse qui vient de l'analyste lui-même en tant que le transfert lui fait endosser le symptôme. Ce qui n'empêche que nous puissions faire un pas de plus. Ce pas, nommons-le, c'est la sortie de l'impasse où la lettre, à ne pas se diviser, reste prisonnière d'une certaine herméneutique, fût-elle moins naïve que celle qu'elle supplante.

Reprenons les trois exemples auxquels se réfère Lacan dans «La direction de la cure». L'un vient de Ernst Kris, l'une des trois figures éminentes, avec Hartmann et Loewenstein, de l'*Ego Psychology*, le deuxième, d'un rêve d'une patiente de Freud, et le troisième, de la pratique de Lacan lui-même. Le premier cas a été suffisamment rebattu pour stigmatiser la psychanalyse américaine (non sans simplification à visée politique) qu'il suffira de l'évoquer sous le nom de l'Homme aux cervelles fraîches. Il s'agit d'un universitaire qui ne parvient pas à publier ses recherches parce qu'il croit toujours s'être rendu coupable de plagiat. Son analyste saisit l'occasion d'un dernier travail que son patient vient d'achever, en lui signalant le livre où il vient, son travail terminé, de trouver toutes les idées du sien, pour aller vérifier que rien ne dépasse la mesure de ce qui est habituel, voire que c'est lui, le patient, qui prête à l'auteur, qu'il croit avoir plagié sans le savoir, tout ce qu'il dit lui-même, et que ce serait l'imminent collègue dont il croit

14 "Lituraterre", Autres écrits, op. cit. p. 18

için defalarca bıkmak usanmaksızın gündeme getirildi. Birinci vakada, aşırma yapmakla suçlanmamak için araştırmalarını yayımlamaya yanaşmayan bir üniversiteliden bahsediliyor. Psikanalist hiçbir şeyin sıradan olanın ölçüsünü aşamayacağını doğrulatmak için hastanın yeni bitirdiği bir çalışmadan yararlanmış. Ondan kitabındaki kendisine ait tüm fikirleri bulmasını istemiş. Hatta ona yani hastaya bilmeden fikirlerini intihal ettiği yazara hastanın kendisinin ilham verdiğini söylemiş. Böylece ünlü bir psikanalist meslektaşının onun fikirlerinden çalıntılar gerçekleştirdiğini düşündürtmüş. Psikanalistin gerçekliği sınadığı bu durum böylelikle bir eldiven gibi tersine döndüğü için artık hastanın elinde yapabileceği tek şey olarak gidip civardaki lokantalarda en sevdiği yemek olan taze beyin kollamak kalmış (semptomun var oluş nedeni başkadır) ondaki bilinçdışı tekrarlama zorlanması artık fikirlerden vazgeçip gözleriyle yiyip bitirdiği mönülerdeki harflere takıntı aktarımı sağlayacaktır. Lacan bunun sadece hastanın hiçbir şey çalmadığını değil aynı zamanda, hastanın hiçliği de çalmış olduğunu gösterdiğini vurgulamakta haklıdır. Hastanın büyük babası sahip olduğu fikirleri nedeniyle büyük bir insandı. O her şeye sahipti. Babasının ise kendisini değerli yapacak hiçbir önemli fikri yoktu. Oğula gelince; en büyük balıkları yakalamak için büyük babasıyla rekabet halindeydi. Daha önceki analisti Melitta Schmideberg'i (Mélanie Klein'ın kızı) bırakan hasta daha sonra kendisini tedavi etmesi için Kris'e başvurmuş, onu da oldukça fazla meşgul etmişti. Yani hiç reddedilmiyordu. Hikayenin okuyucusu ve anlatıcısı olan Lacan ise, kendini ne harf harf alıntı yapmakla suçlayan hasta ile ne de davranışsalcı analistle özdeşleştirmiştir. Bu vakada Lacan'm en fazla göz önüne aldığı şey, ister gerçek bir nedenden ister hayali bir nedenden kaynaklanmış olsun, olası bir eser aşırma hadisesine karşı duyduğu endişedir. Lacan bu endişesini şu notu yazarak belirtmiştir: Ernst Kris'e göndermede bulunarak, "Kris'in yaşadığı ABD topraklarında, herhangi bir yayının değeri onu yayını kaleme alan kişinin isim değeri ile ölçülür. Ve benimki gibi eserler her

s'être inspiré qui se serait, de manière réitérée, emparé de ses idées. Bref, la situation se trouvant retournée en doigt de gant par l'épreuve de réalité qu'en fait l'analyste, le patient n'aura plus comme ressource (le symptôme ayant une autre raison d'être) que de se mettre à rôder, au sortir de ses séances, dans les rues avoisinantes, pour lorgner les menus de restaurants où s'affiche son plat favori : les cervelles fraîches. Sa compulsion lui aura fait délaisser les idées pour ne s'en prendre qu'aux seules lettres des menus qu'il dévore des yeux. Lacan a bien raison de dire que ce n'est pas que le patient ne vole rien mais qu'il vole le rien. On sait que son grand-père s'était rendu grand par ses idées. Il les avait toutes. Le père, lui, n'en avait aucune. Quant au fils, c'est à la pêche qu'il rivalisait avec son paternel en prenant les plus gros poissons. Après avoir attrapé sa précédente analyste, Melitta Schmideberg, la fille peu kleinienne de Melanie Klein, il prenait la tête de Kris. Comme quoi il ne se refusait rien. Quant à Lacan, lecteur-narrateur de l'histoire, il ne s'identifie ni au patient se croyant plagiaire jusqu'à la lettre, ni à l'analyste comportementaliste malgré lui, mais au plagié réel ou imaginaire, comme l'indique une note en bas de page un peu plus loin : « Aux USA où Kris a abouti, publication vaut titre et un enseignement comme le mien devrait chaque semaine prendre des *garanties de priorité* [Je souligne] contre le pillage dont il ne manquerait pas d'être l'occasion ».

Dans l'exemple que Lacan tire de sa propre expérience, il est le narrateur-interprète d'une séquence de fin d'analyse où son patient, qu'il dit «obsessionnel» « étant au bout du rouleau, voudrait nous leurrer volontiers d'une sienne ménopause pour s'excuser d'un impuissance survenue et accuser la nôtre. » Il aurait proposé à sa maîtresse de coucher avec un autre homme, pour voir. [C'est aussi ce qu'il dit à son analyste, pour voir]. La nuit qui suit la proposition du patient, sa maîtresse aurait fait un rêve qu'elle passe, en lui racontant, à son amant qui, lui,

an olası bir aşırmaya karşı mutlaka tescillenmelidir."

Lacan'ın kendi deneyiminden yola çıkarak verdiği ikinci örnekte ise Lacan, takıntılı olarak tanımladığı hastasının hem yorumcusu hem de analistidir. "Artık tezgâhının sonuna geldiğinden kendisinin menopoza girdiği bahanesiyle bizi kandırıp birden iktidarsızlık yaşadığını iddia ederek bizimkini suçladı. Adam sevgilisine, sadece görmek için, başka bir erkekle yatmasını teklif eder. [Adam analistine söylediği de bu, "görmek için"]. Hastanın, teklifini izleyen gece, sevgilisi tuhaf bir rüya görüyor, bu rüyayı, daha sonra okuyucuya tekrar aktaracak olan analiste aktaracak olan sevgilisine aktarıyor: "Kadının bir fallusu vardır ve giydiği kıyafetin altından şeklini hissetmektedir, ki bu durum vajinası olmasına, hatta fallusu arzulamasına da engel teşkil etmez. Analist bizi tanık göstererek, bize şunu söylüyor: "Eğer hastanın sevgilisine yaptığı teklif düşünülecek olursa [görülür ki] o bizden bastırılmış eşcinselliğini tasdik etmemizi istemektedir". Kesinlikle doğru. Fakat, görülecek ki diyeceğim ben, ilk üçlemeye, hasta–sevgilisi–bir başka adam üçlemesinin üstüne bir diğer üçleme eklenmektedir, hasta–sevgilisi–analist üçlemesi. Ve analist de bize bunları aktararak, o da bu sefer sevgilinin yerine koyar kendini. «Hastanın rüyası olmamakla, rüya bizim için daha az önemli olmaz eğer, analizamn ona yaptığı gibi bize danışmamış olmakla, analistin yaptığı gibi o da kendine danışıyorsa.» Kelimelerinden ve kişiliğinden ödeyecek olan o dur, Lacan'ın analistin görevini belirttiğinde söylediği gibi.

Freud'un "spirütüel bir histerik" olarak tanımladığı hastasının rüyasına dair vaka ise sanki, arzunun doyurulması teorisini yanlışlar gibidir. Sizlere burada Lacan'ın "güzel kasabın rüyası" olarak isimlediği bu rüyayı uzun uzadıya anlatmayacağım. Onun yerine sizlere, hastanın kendi ağzından Freud'a aktarmış olduğu rüyasından kısa bir kesit sunacağım:

"Bir akşam yemeği tertiplemek istiyordum. Ancak elimde sadece birazcık somon füme-

le refile à son analyste qui, à son tour, le repasse au lecteur : « Elle a un phallus, elle en sent la forme sous son vêtement, ce qui ne l'empêche pas d'avoir aussi un vagin, ni surtout de désirer que ce phallus vienne ». Nous prenant à témoin, l'analyste nous dit : « On aura deviné à la demande que notre patient a faite à sa maîtresse qu'il nous sollicite depuis longtemps d'entériner son homosexualité refoulée. » Certes. Mais on aura remarqué, dis-je à mon tour, qu'à la première triade, le patient - sa maîtresse - un autre homme, s'en superpose une autre, le patient - sa maîtresse - l'analyste. Et celui-ci de nous dire qu'il se met à la place, cette fois, de la maîtresse : « De n'être pas un rêve du patient, le rêve peut n'avoir pas moins de prix pour nous si, de ne pas s'adresser à nous comme il le fait de l'analysé, il s'adresse à lui aussi bien que le puisse faire l'analyste. » C'est elle qui paierait de mots et de sa personne, comme Lacan le dit de l'analyste pour caractériser son office.

Du rêve raconté par Freud à propos d'une «spirituelle hystérique», censé contredire la théorie de l'accomplissement de d ésir, et que Lacan aura nommé «le rêve de la belle bouchère», je ne retiendrai du long commentaire que j'ai déjà fait qu'un extrait qui a trait à la place que prend Lacan dans la narration qu'il en fait. Je vous remets ce rêve en mémoire :

Je veux donner un dîner mais il ne me reste qu'un peu de saumon fumé. Je me mets en tête d'aller faire le marché quand je me rappelle que c'est dimanche après-midi et que toutes les boutiques sont fermées. Je veux téléphoner à mes fournisseurs mais le téléphone est en dérangement. Je dois donc renoncer au désir de donner un dîner.

Venons-en à ce qui pourrait paraître l'ultime aveu de la patiente. Elle se prétend jalouse d'une amie en raison des éloges qu'en fait son mari qui est boucher de son métier et friand des formes rondelettes et animales. Cette amie a exprimé la veille le désir de

den başka misafirlere sunabileceğim hiçbir şey kalmamıştı. Hemen alışveriş yapma düşüncesiyle yola koyulmak için hazırlanmıştım ki bugünün Pazar günü olması, saatin ise öğleden sonrayı göstermesi nedeniyle, bütün dükkanların kapalı olduğunu hatırladım. Dolayısıyla sipariş verebileceğimi düşündüğüm birkaç kişiyi telefonla aramak istedim. Fakat telefon sürekli meşguldü. Nihayetinde ben de akşam yemeği düzenleme arzusundan vazgeçtim."

Şimdi buradan hastanın nihai itirafına gelelim. Hasta, bir arkadaşını, kasap olan ve tombul ve hayvani biçimlere düşkün olan (*friande de*) kocası ona övgü dolu sözler söylediği için kıskanmaktadır. Arkadaşı olan kadın ise bir gün önce kendisini, birkaç kilo almak arzusunu ifade ederek, verdiği davetlerde her zaman çok yemek yenen hastanın evine davet ettirir. Kadın gelir. Fakat daha sonra hastadan öğreniriz ki, kadın kilo almaktan korktuğu için havyarı tercih etmektedir. Ancak onu sadece sandviçin arasına koyarak yemektedir. Arkadaşının favorisi ise somondur. Bu bağlamda rüyada havyarın yerini somon almıştır. Lacan'm konuya bakışı ise şöyledir: "Bizim imleyen kuramımız her şeyden önce disiplin demektir. İmleyenin açığa çıkartılmasında imleyenin tasarrufu disiplin içerisinde icra edilir ve bu vesile ile yorum [rüyanın yorumlanması] "imleneni" yeniden üretir." Daha sonra ispat süreci gelir. Kadın hastanın rüyadaki imleyeni, bu havyar arzusudur [olduğu gibi almamız (*prendre a la lettre*) gereken bir arzu] ki bu arzu da imlenen olarak tatmin edilmemiş bir arzuyu arzulamayı almaktadır. Anlamın bu yapısal etkisi, kendi idealizminde, aktarımda tamamiyle ortaya çıkan arzunun adresinin üstünü karalar (*caviarder*). Tatmin olmamış arzunun arzusu, analiz içerisinde tatmin olmuş bir arzudur. Ve önümüze koyduğu şey, haftanın diğer günleri onu mahrum bırakarak arzusunu ayakta tutan kişi onu tatmin ettiğinden hastanın Freud'un dükkanı pazarları kapalı olduğunda başkalarıyla alışverişe gitmesinin söz konusu olmadığıdır. Dolayısıyla, tamamiyle tatmin olmak için, Freud'u, prendre quelques kilos en se faisant inviter chez la patiente, chez qui on mange toujours si bien. Elle la voit donc venir. Mais on apprendra de la patiente ce qu'elle se garde pour la fine bouche, le caviar, dont elle ne cesse de se priver pour garder la ligne. D'autant qu'elle le mange en sandwich. Alors que son amie, elle, est friande de saumon fumé. Le rêve aura pu substituer le saumon au caviar. « Notre doctrine du signifiant, précisera Lacan, est d'abord discipline, où se rompent ceux que nous formons aux modes d'effet du signifiant dans l'avènement du signifié, seule voie qu'à s'y inscrire l'interprétation puisse produire du nouveau. » Suit la démonstration : le signifiant de la patiente dans le rêve c'est le désir de caviar [le désir qu'il faut prendre à la lettre] qui a pour signifié le désir d'avoir un désir insatisfait. Cet effet structurel de la signification, en son idéalisme, caviarde l'adresse du désir qui se manifeste littéralement dans le transfert. Le désir de désir insatisfait est bien le désir qui est satisfait en analyse. Et il n'est pas question que la patiente, sachant la boutique de Freud fermée le dimanche, s'adresse à d'autres fournisseurs, alors que les autres jours de la semaine elle est satisfaite de ce qui, la privant, maintient son désir. Elle ne se privera donc pas de titiller Freud pour que, déjouant la petite ruse de la raison que serait un rêve de non-accomplissement de désir, elle satisfasse tout de même son désir que le désir de Freud soit satisfait en épinglant son désir à elle de désir insatisfait. Si jalouse qu'elle puise paraître, du côté mari, prompt à la combler, elle souhaiterait plutôt qu'il se laisse désirer ou la laisse à désirer. Et pourtant, c'est à cet homme que Lacan se révèle prompt à s'identifier : « Voilà un homme, dit-il, dont une femme ne doit pas avoir à se plaindre, un caractère génital, et donc qui doit veiller comme il faut à ce que la sienne, quand il la baise, n'ait plus besoin après de se branler ».

L'exclusion de l'implication de l'interprète dans l'interprétation ne va pas, dans ces trois

arzunun-tamamlanmaması rüyası (*un rêve de non-accomplissement de désir*) şeklinde bir hileye başvurarak, gıdıklamaktan kendini mahrum bırakmayacaktır. Freud'un onun tatmin olmayan arzu arzusunu yakalayarak tatmin olma arzusunu arzulaması. Ne kadar kıskanç gözükse de kadın, istediklerini hemen yerine getiren kocasından aslında kendini ya da onu arzu etmeye bırakmasını (*laisser désirer*) diliyordu. Ve bununla birlikte, Lacan bu adamla hemen özdeşleşiveriyor: «İşte, diyor, bir kadının ondan hiç şikayet etmemesi gereken bir adam, genital bir karakter, öyle ki onunla sevişitikten sonra kadınının mastürbasyona ihtiyacı olmasın diye yapması gerekeni yapıyor.»

Bu üç örnekte de, yorumcunun müdahalesinin yorumun dışında kalması, kahramanların birisiyle özdeşleşim kurmaksızın olmaz. Birinci de intihal edenle, ikincide hastanın karısıyla, üçüncü de hastanın kocasıyla. Bu analistin aktarımının «bildiren bilgisini» (*indication indicative*) verir. Bu özdeşleşim, her birinin sahnede işgal ettiği yeri ve kendilerinden feragat etmelerine varacak olan süreci engeller; her bir kahramanla özdeşleşme sürecini, bu özdeşleşimi kırma süreci takip eder. Bu analistin, özne ve yorumcu olarak kendisinden feragat etmeden kendisini sürecin dışında tutmasıdır. Diğer türlü ancak içersinde analizanın hikayesinin kendini tekrar ettiği bir döngünün içine girebilir. Tekrar Poe'nun öyküsüne dönersek, analistin Dupin'le özdeşleşmesinde, onu kapatırken (*en enfermant*), "Séminaire" ve "La direction de la cure"le çağdaş bir tarihi sahneyi yeniden kapayan (*refermer*) şeyi daha iyi göreceğiz. Bu şu demektir, ki bu da Lacan'ı bize yol gösteren bir müdahalesidir –yani analizde analistin analizanın semptomuna dönüştüğü– psikiyatriden miras kalan nozografik kategorilerin yerine, ki bunlar dönüştürülmüş de olabilirler, ifadelerinde her seferinde eşsiz olan aktarım ve direnç biçimlerini koyabiliriz. Bu sorunsal, bir önceki ile bağlantılıdır. Analistin semptom olarak yerleştiği yeri, "güzel kasap" ismi yakıştırılan vakada "histerik"ten bahsetmekten çok, aktarımın da gösterdiği gibi, hastanın kendi

exemples, sans l'identification à l'un des protagonistes. A celui qui est plagié, dans le premier, à la maîtresse du patient, dans le deuxième, et au mari de la patiente dans le troisième. Ce qui donne une «indication indicative» du transfert de l'analyste. Cette identification évite le parcours qui va de chacune des places occupées dans la scène jusqu'au désistement de chacune d'elles ; de l'identification à chacun des protagonistes suivie d'une désidentification. C'est la mise en désistance de l'analyste sans que pour autant il se désiste comme sujet et comme interprète. Autrement, il ne peut que s'inscrire dans le circuit où se répète l'histoire de l'analysant. On verra mieux, en faisant retour au conte de Poe, dans l'identification de l'analyste à Dupin, ce qui referme, en l'enfermant, une scène historique contemporaine de l'écriture du «Séminaire» et de «La direction de la cure». Ceci dit, c'est aussi une indication de Lacan qui nous guide – à savoir qu'en analyse l'analyste devient le symptôme de l'analysant – et nous fait substituer aux catégories nosographiques héritées de la psychiatrie, même transformées, les modalités de transfert et de résistance dans leur expression chaque fois singulière. Cette question est corrélative de la précédente. On verrait mieux la place où est situé l'analyste comme symptôme si, plutôt que de parler de «l'hystérique» dans le cas qu'on affuble du nom de «la belle bouchère», on spécifiait que c'est le désir supposé de l'Autre qui organise le fantasme de son propre désir, comme le montre le transfert. Et dans le cas, dit «obsessionnel», de l'analysant en fin d'analyse, que c'est la mort fantasmée de l'Autre, en l'occurrence la disparition de l'analyste, qui met en cause le désir du sujet en son signifiant phallique précisément[15].

Je vous remets en mémoire les deux scènes du conte de Poe, *The purloined letter*, telles qu'elles sont isolées dans le Séminaire de

15 On trouvera de plus amples développements de cette question dans Au commencement - la vie la mort, Galilée, 1999, au chapitre "Pour une autonomie de la clinique psychanalytique".

arzusunun fantazisini düzenleyen Başka'nın olduğu varsayılan arzuya yoğunlaşırsak, daha iyi görebiliriz. «Saplantılı » denilen, analiz sonundaki analizanın vakasında, analistin kaybolmasına karşılık olarak, öznenin arzusunu belirtik olarak fallik imleyeninde belli eden, Başka'nın fantazisi kurulan ölümüdür.[17]

Sizlere şimdi Lacan'ın "Seminaire"inde de ele alındığı şekliyle Poe'nun *"The Purloined Letter"* (Çalınmış Mektup) eserinde yer alan iki sahneyi hatırlatmak istiyorum. Birinci sahnede, Kraliçe olduğu tahmin edilen yüksek düzeyli bir bayan kraliyet odasında oldukça sıkıntılı bir durumdadır. Çünkü Duc de S. den, aldığı ve Kral ile kurduğu paktı tehlikeye atma olasılığı barındıran mektubu okurken içeri en az kral kadar önemli bir şahıs girmiştir. Onun mektubu görmesini istemeyen kraliçe dikkat çekmemek için mektubu ters çevirerek masanın üzerinde bırakmak zorunda kalır. Odaya daha sonra, gözünden hiçbir şey kaçmayan Bakan D. girer. Odada devlet işlerinin hararetli bir şekilde konuşulduğu bir anda cebinden, okurmuş gibi yaptığı benzer bir mektubu çıkarır ve onu diğerinin yanına koyar. Bakan D'nin bundan sonraki eylemi, dikkatleri tartışmaya odaklanan Kral ve Kraliçe'nin dikkatsizliğinden yararlanarak sanki kendi mektubunu daha önce koyduğu yerden alıyormuş gibi Kraliçe'ye gelen mektubu çalmaktır. Kraliçe bunun farkına varmasına rağmen diğer adamın anlamasından korktuğu için sesini çıkaramaz.

İkinci sahne, Bakanın bürosunda geçmekte. Bakanın otelini baştan aşağı arayan ama elleri boş dönen Emniyet müdürünün hesabına davranan Dupin, tanışığı Bakan'a yaptığı ilk ziyaretinde, şöminenin tam ortasına asılmış bir kart kutusu fark eder. İkna olmuştur. Sigara tabakasını, ertesi gün mekana oraya geri gelebilmesine mazeret olsun diye, bilerek Bakan'ın odasında unutur. Mektubun sahtesi üzerinde, sokakta uygun an için Bakan'ı pencereye çekecek bir olay tertipleyen Dupin, ev sahibini

17 On trouvera de plus amples développements de cette question dans Au commencement - la vie la mort, Galilée, 1999, au chapitre "Pour une autonomie de la clinique psychanalytique".

Lacan. La première scène se joue dans le boudoir royal en présence d'une personne de haut rang qu'on suppose être la Reine, embarrassée par l'entrée d'un non moins illustre personnage qui est le Roi. La Reine a reçu du Duc de S. une lettre compromettante qui pourrait mettre en cause le pacte de la foi jurée au Roi. Pour la dérober à l'attention de ce dernier, la Reine pose la lettre sur la table en prenant soin de la retourner. Entre le Ministre D., à qui rien du manège n'a échappé. Tout en devisant des affaires de l'Etat, il tire de sa poche une lettre semblable qu'il feint de lire avant de la déposer près de l'autre. Il ne lui restera plus, tout en poursuivant la conversation, qu'à feindre de reprendre sa lettre pour subtiliser celle adressée à la Reine qui, médusée, ne peut intervenir de crainte d'attirer l'attention du Roi.

La seconde scène se déroule dans le bureau du Ministre. Agissant pour le compte du Préfet de police, qui aurait déjà fait fouiller l'hôtel du Ministre de fond en comble mais en vain, Dupin remarque, au cours d'une première visite au Ministre qu'il connaît, un porte-cartes qui pend au beau milieu de la cheminée. Sa conviction est faite. Il oublie délibérément sa tabatière pour avoir prétexte à revenir le lendemain. Muni à son tour d'une contrefaçon, et ayant préparé pour le moment opportun un incident de rue qui attirera le Ministre à la fenêtre, Dupin, tel le Ministre dans la première scène, substitue une lettre à l'autre avant de prendre normalement congé de son hôte.

Ces deux scènes sont désignées dans le Séminaire comme étant deux scènes primitives, la seconde étant la répétition de la première. Allons droit au but, en vous épargnant les détours. Là où Dupin trouve la lettre dérobée à la Reine – « En quoi notre Dupin se montre égal en son succès à celui du psychanalyste » – est le lieu propre de la lettre et du signifiant, entre les jambages de la cheminée, là où la lettre se trouve autant offerte qu'à l'abri, lieu voilé et dévoilé de la vérité, là où «le signifiant des signifiants» manque à

terk etmeden, aynı ilk sahnede Bakan'ın yaptığı gibi mektubu diğeriyle değiştirir.

Her iki sahne de "Séminaire"de basit şekilde, ikincisi aslında birincinin tekrarı olarak belirtilmiştir. Yoldan sapmalar konusunda tutumlu olarak, doğrudan sonuca geçelim. Dupin'in Kraliçe'den çalınan mektubu bulduğu yer –"Dupin'imiz burada psikanalistin başarısına eşdeğer bir başarı sergilemiştir"- imleyenin ve mektubun gerçek yeridir; şöminenin ayakları arasında, mektubun orada açıkta olduğu kadar güvende de olduğu, hakikatin örtülendiği ya da örtüsünün açıldığı yerde, "imleyenlerin imleyeninin" yerinde olmadığı yerde. Dupin'in üstün çabaları sayesinde mektup Kraliçeye el değmeden ulaşır. « İşte "Çalıntı Mektup"un, yani "yerine varamayan" [mektubun] söylemek istediği budur", bir mektup her zaman gideceği yere varır.»

Durum gerçekten bu kadar basit mi? Derrida, burada mektuba verilen anlamı reddetmeden ki bu anlam hakikatin "kuramına" göre düzenlenmiş bir imleyen mantığı tarafından koşullanmaktadır, Lacan tarafından yalıtılmış olan ve üçgensel olarak nitelenen bu iki sahnenin tek bir anlatı yapısının bütünü içinden alındığına (*prélever*) işaret edecektedir. Bu anlatı, Kraliyet odalarında geçen sahne, anlatıcının (*narrateur*) eşliğinde Dupin'i ziyaret eden Komiser tarafından anlatılır (*raconter*). Anlatıcının dışlanması (*exclusion*) yani dışta tutulması (*forclusion*), dışlanan kısmın mantığı ya da politikası, Seminer'in yazarının, "*La direction de la cure*"de de olduğu gibi, hikayenin baş aktörlerinden birisiyle, yani burada söz konusu olduğu üzere Dupin'le özdeşleşmesini belirleyecektir.

Mektubu ulaştıranla özdeşleşme söz konusuysa bunu sadece Dupin gerçekleştiriyor değildir. Hikayedeki tüm kişiler sırayla aracı olacaklar ve yataklık edeceklerdi; sadece ulaştırmak iletmekle görevli olmak anlamında değil ama aynı zamanda günah keçisi olmak anlamında da bir aracılık. Seminer'in anlatıcısı da bundan muaf değildir. O da Seminer'de şunu demiştir: "Şimdi anlatacağım hikaye sa place. Par les bons soins de Dupin, la lettre revient intacte à la Reine. « C'est ainsi que ce que veut dire «La lettre volée», voire «en souffrance», c'est qu'une lettre arrive toujours à destination. »

Est-ce vraiment aussi simple ? Sans récuser le sens donné ici à la lettre, encore que ce sens paraît entièrement conditionné par une logique du signifiant ordonné à une «doctrine» de la vérité, Derrida aura fait remarquer que les deux scènes isolées par Lacan, deux scènes qualifiées de triangulaires, sont prélevées à l'intérieur de l'ensemble d'une structure narrative. Celle qui se passe dans les appartements royaux est racontée par le Préfet rendant visite à Dupin en présence du narrateur. De quoi isoler un autre triangle, voire quelques autres. La seconde scène est racontée par Dupin au narrateur, lui-même narré par sa narration, qui raconte cette scène, tout comme la première, au lecteur ébahi. L'exclusion, voire la forclusion du narrateur, la logique ou la politique du quart exclu, auront déterminé l'identification de l'auteur du Séminaire à l'un des protagonistes du conte, en l'occurrence à Dupin, comme il en était pour les séquences dans «La direction de la cure».

S'il s'agit de s'identifier à «l'émissaire» de la lettre, il n'y a pas que Dupin qui accomplit cet office. Tous les personnages du conte auront été tour à tour des émissaires et d'éventuels receleurs : émissaires non seulement dans le sens où ils seraient chargés de transmettre mais aussi dans celui où ils risqueraient de devenir les boucs du même nom. Le narrateur lui-même dont le Séminaire ne tient aucun compte, n'y échappe pas. Il feint même le Séminaire : « Le récit qui suit apparaîtra au lecteur dans l'éclairage d'un commentaire des propositions que je viens d'avancer ». De ces propositions, on peut extraire par exemple : « Privé de ses ressources ordinaires, l'analyste entre dans l'esprit de son adversaire, s'identifie avec lui, et souvent découvre d'un seul coup d'œil l'unique moyen de l'attirer dans une faute

okuyucuya, az önce ileri sürdüğüm önermeler üzerine yapılmış bir dizi yorum ışığında, görünecektir." Bu önermelerden bir kaçı şöyle sıralanmıştır: "Klasik kaynakları haricinde analist, karşısındakinin ruhuna girer, kendini onunla özdeşleştirir ve bazen tek bakışta onu yanlış bir hesaba ya da bir hatanın içine itebilecek tek yolu keşfeder. [..] Ama ancak kuralın dışına yerleştirilmiş durumlardadır ki analistin yeteneği ortaya çıkar." Anlatıcı, anlatıda kendisinin de anlatıldığını gizlemez: «Arkadaşımın [Dupin'in] acayip bir mizah anlayışı vardı, geceyi gece aşkına sevmek gibi; ben de bazen sessiz sakin, ona has olan diğer şeylerde olduğu gibi, beni müthiş bir terkedişle, bütün bu garipliklerin ortasında bırakan bu acayipliğin içine düşüyordum» [..] «Eğer hayatımızın rutini diğerleri tarafından bilinseydi deli yerine konulurduk». [..] "Birkaç talihsiz olaydan sonra kendini öyle bir sefalet içine itilmiş buldu ki karakterindeki enerji yok oldu ve oradan buraya savrulup, servetini yeniden oluşturmaktan vazgeçti. Gördüm ki böyle bir adamın içinde yaşadığı toplum benim için paha biçilmez bir hazineydi ve bundan böyle kendimi ona adadım." Dupin'in –bu okumuş adamın (*cet homme de lettres*)– "okumuşluğunun olağanüstü derinliğinden" etkilenen anlatıcı, bu konuda bilgi sahibi olmak ya da kandırılmak için gereken bedeli ödeyecek. Anlatıdaki o iki sahnenin geçtiği ve Dupin'in karşılığında, Komiserin uğruna cebinden ödemeye razı olduğu elli frankı çek olarak alacağı mektup değişiminin gerçekleşeceği Faubourg St-Germain'deki çalışma odasının kirasını ödeyecek, orayı dayayıp döşeyecek olan oydu. Mektubun komiserin eline geçmemesini sağlayan da anlatıcının bizzat kendisidir –bir üçüncü kişinin varlığında bu mümkün değildi– komiser mektubun orada olduğundan ya da en niyahetinde bulunmuş olabileceğinden şüphelenebilirdi. Öte yandan Komiserin mektubu Kraliçe'ye ulaştıracağına dair bir bilgi yok elimizde. Belki de aynen, Bakan'ın yaptığı gibi, mektubu kendine saklayarak ona sahip olmanın verdiği gücün keyfini çıkarabilirdi (*jouir*). Duc de S. damgalı mektubun (belki de sahteydi) Kraliçe'ye yol-

ou de le précipiter dans un faux calcul [...] Mais c'est dans le cas situé au-delà de la règle que le talent de l'analyste se manifeste. » Le narrateur ne cache pas comment il est lui-même narré dans sa narration : « Mon ami [en parlant de Dupin] avait une bizarrerie d'humeur, c'était d'aimer la nuit pour l'amour de la nuit ; et je tombai moi-même tranquillement dans cette bizarrerie, comme dans toutes le autres qui lui étaient propres, me laissant aller au courant de toutes ces étranges originalités avec un parfait abandon. » [...] « Si la routine de notre vie avait été connue du monde, nous eussions passé pour deux fous ». [...] Par une série d'événements malencontreux, il se trouva réduit à une telle pauvreté que l'énergie de son caractère y succomba et qu'il cessa de se pousser dans le monde et de s'occuper du rétablissement de sa fortune [...] Je vis que la société d'un pareil homme serait pour moi un trésor inestimable et dès lors je me livrai franchement à lui ». Impressionné par «la prodigieuse étendue des lectures» de Dupin – de cet homme de lettres – le narrateur paiera le prix qu'il faut pour en être instruit ou dupé. C'est lui qui se charge de louer et de meubler le cabinet d'étude du faubourg St-Germain, là où ont lieu les narrations des deux scènes et où prend place la dernière substitution de lettres, celle que remet Dupin au Préfet contre un mandat-lettre pour la somme de cinquante mille francs que ce même Préfet s'était dit prêt à payer de sa bourse. Le narrateur est aussi celui qui empêche que le Préfet ne s'empare de la lettre – ce qu'il ne saurait faire en présence de ce tiers – dans le cabinet de Dupin, là où il a pu soupçonner qu'elle devait être ou ne pourrait que finir par se trouver. Rien ne nous dit par ailleurs que le Préfet rendra la lettre à la Reine. Il peut, aussi bien que le Ministre, jouir du pouvoir que sa possession lui confère. Il pourrait même être soupçonné d'avoir construit le labyrinthe qui, depuis l'envoi de la lettre à la Reine, marquée au poinçon du Duc de S. – et pourquoi pas en une contrefaçon – guiderait son trajet jusqu'à ce qu'elle lui échoit, sachant

lanmasından sonra meydana gelen entrikaları sahneye koymakla bile suçlanabilirdi. Gözünden hiç bir şey kaçmayan Bakanın eninde sonunda onu Kraliçe'den çalacağını hesap etmiş olabilirdi. Bu aynı şekilde Dupin ve hikayeci için de geçerlidir. Dupin'in başarısı bir zaman mektupları ulak gibi elden ele dolaştırmasından çok kendisini büyük bir servetten mahrum bırakmış olan Bakan'dan intikamını alarak onun üzerinde kurduğu üstünlüktü. Bu intikamın güdüsü Dupin'in Bakanın odasına bıraktığı diğer mektupta yazılıdır. Bakan'ın kimden geldiğini hiç şüphesiz anlayacağı bu mesajda Crébillon'dan alıntı dizeler vardı.

Quel qu'en soit le forfait, un dessein si funeste

S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste.[18]

Sebep *Atrée*'yle ilgili alıntıdan önceki satırlarda açıkça belirtilmiştir: "Bir keresinde, Viyana'da, D. bana kötü bir oyun oynadı ve ben de tamamıyla neşe dolu bir sesle ona bu yaptığını hiçbir zaman unutmayacağımı söyledim." Söz konusu trajedinin yazarına göre, Atrée'nin intikam arzusu, evleneceği kadını kaçıran kardeşinin bu eyleminden kaynaklanmaktaydı. Hikayemizde de Dupin'in gözünde Bakan Dupin'e karşı, Thyeste'in Atrée'ye davrandığı gibi davranmıştı. Özel isim ve monogramın belirttikleri (*instance du monogramme*) de bu hipotezi desteklemekte. Komiser Gisquet'nin adının baş harfinin G olması gibi, kısaltmanın temsil ettiği gerçek kişiye göre geliştirildiğini göz önüne alarak, hikayede yer alan ve ismi nedeniyle Temmuz Monarşisi döneminde yaşayan bir siyasi kişi olan François Charles Pierre Dupin'e göndermede bulunulan –ki Poe'nun kendisi de bunu belirtmektedir- Bakan D. için de böylesi bir durumun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bakan Dupin [Bakan D.] ile analist Dupin'in adaşlığı, her ikisinin de sahip olduğu kardeş nefreti ve benzer düşünce şekli bize Poe'nun, tam da amaçlarına ulaştığını düşündüğün-

18 Böylesi korkunç bir plan Atreus'a olmasa bile Thyestes'e yakışır. Thyestes kardeşi Atreus'un karısını baştan çıkarır ve kardeşini öldürmeyi planalar. Atreus ise Thysetes'in üç oğlunu öldürüp babalarının onuruna düzenlenen bir ziyafette ana yemek olarak sunar (-ç.n).

que le Ministre ne manquerait pas l'occasion de s'en emparer. Dupin et le narrateur auraient pu en faire tout autant. Car le succès de Dupin réside moins dans le rôle d'émissaire qui aura fait de lui, pour un temps, le dépositaire de la lettre que dans la vengeance qu'il s'octroie sur le Ministre qui aurait occasionné son revers de fortune. Le motif de cette vengeance est inscrit dans le message que Dupin laisse dans sa lettre de substitution au Ministre. Ce message est une citation du distique de Crébillon qui ne doit laisser aucun doute au Ministre sur sa provenance. La citation complète se lit comme suit :

Quel qu'en soit le forfait, un dessein si funeste

S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste.

Le motif est explicité dans les lignes qui précèdent la citation de l'*Atrée* : « Une fois, à Vienne, D. m'a joué un vilain tour, et je lui dis d'un ton tout à fait gai que je m'en souviendrais ». Selon l'auteur de la tragédie en question, le désir de vengeance d'Atrée lui venait du fait que son frère Thyeste lui avait enlevé la femme qu'il venait d'épouser. On peut conjecturer que D., le Ministre, aurait agi à l'égard de Dupin, comme Thyeste à l'égard d'Atrée. L'instance du nom propre, de son chiffre ou de son monogramme, contribue à étayer cette hypothèse. Comme l'initiale du Préfet G., pour Gisquet, n'a pas été modifiée par rapport au personnage de la réalité qu'il représente, on peut supposer qu'il en est de même pour celle du Ministre D. se référant à l'homme politique de la Monarchie de juillet – Poe lui-même le mentionne – qui s'appelait François Charles Pierre Dupin. L'homonymie du Ministre Dupin et de l'analyste Dupin, leur haine fraternelle et l'identification du raisonnement de l'un à celui de l'autre, ne feraient que reproduire ce que l'on trouve dans le *William Wilson* de Poe où le jumeau voit ses projets ruinés par son frère dès lors qu'il croit être parvenu à ses fins. Or, de la première visite qu'effectue Dupin au Ministre, on ne retient en général que la perspicacité qui lui ferait trouver la

de kardeşi tarafından projeleri mahvedilen ikizin hikayesini anlatan *William Wilson* adlı hikayesini hatırlatmaktadır. Dupin'in Bakan'ı ilk ziyaretinden akılda kalan sadece onun, mektubu saklamanın en iyi yolunun onu görülebilecek en kolay yere koymak olduğu sonucunu çıkarmasına sebep olan zekası/anlayışlılığıdır. Yalnız Dupin'in derinlemesine incelemeksizin şöyle bir göz atıp aşırdığı mektubun, kendisine daha önce anlatılan zarf üzerindeki adres, damga, el yazısı gibi ayırt edici veya "imleyen" özelliklerinin hiçbir şekilde uyuşmadığı unutulur. Kraliçe'ye gönderilen mektuptaki S. Dük'ünün mührü kırmızı ve küçük harflerle, zarfın üzerindeki adres bir erkeğinki gibi iri ve belirgin bir elyazısıyla yazılmıştı. Dupin'in gizlice işaret ettiği mektupta ise Dük'un mührü büyük ve siyah, yazısı ise oldukça kadınsıydı (Aslında bu bilginin bizzat Kraliçe'den mi yoksa Komiserden veya onun istihbarat kaynaklarından mı geldiğini bilmiyoruz). Dupin'in Bakana fark ettirmeden incelediği mektup Kraliçe'ye değil Bakan'ın kendisine gönderilmiş gibiydi, üzerinde Bakanın adresi vardı ve bir kadının küçük el yazısıyla yazılmıştı, damgası ise daha büyük ve siyahtı. Bu mektupta, Dükalık sıfatını belirten bir mühürün bulunması gerektiği yerde D. harfiyle simgelenen başka bir mühür yer alıyordu. Yani mektup, isminin ilk harfi D. olan başka biri tarafından Bakan D.'ye yollanmış gibi gözükmektedir. Peki Dupin'in dikkatini, Bakan'ın odasındaki posta kutusu içerisindeki bir çok mektup arasından bu mektubun çekmiş olmasının nedeni neydi? Ve ayrıca, aranan mektubun tarifine hiçbir şekilde uymayan bu mektubun izi sürülen asıl mektup olduğu noktasındaki kanaatine nasıl varmış olabilirdi? Kraliçe'ye yollanan mektup bir adamdan geliyordu. Adama yollanan ise -yani Bakan D.'ye- bir kadın tarafından gönderilmişti. Bakan D.'ye mektup yazan ve onunla aynı mühüre sahip olan sadece Dupin'in yazısını tanıdığı bu gizemli Viyanalı kadının, erkek kardeşi ve kendisi (Dupin) arasında tıpkı Kraliçenin S Dükü ve Kral arasında kaldığı gibi ikircikli kaldığını rahatlıkla varsayabiliriz. D. kısaltması kriptografik olarak başka bir deşifreye gönlettre là où, de l'avoir laissée en évidence, aurait été le meilleur moyen de la cacher. On oublie que la lettre que Dupin entrevoit à la dérobée n'a pas du tout les signes ou les traits signifiants qui lui avaient été signalés et qui concernent la suscription, le sceau et l'écriture. Le sceau de la lettre du Duc de S. à la Reine est petit et rouge et l'écriture de la suscription hardie et masculine. (On ne sait si ce signalement provient de la Reine ou du Préfet lui-même et de ses services de renseignement). La lettre que Dupin aura remarquée furtivement est au contraire d'une écriture menue et féminine, et le sceau est grand et noir. Au lieu de trouver une lettre adressée à la Reine, il voit une lettre adressée au Ministre lui-même. Qui plus est, au lieu d'apercevoir un sceau aux armes ducales, il voit un sceau marqué au chiffre D. Une lettre adressée au Ministre D. par quelqu'un dont le monogramme est aussi la lettre D. Pourquoi cette lettre parmi d'autres dans le porte-cartes du Ministre, une lettre comme d'autres qui lui sont adressées, retient-elle particulièrement l'attention de Dupin ? Qu'est-ce qui peut bien entraîner sa conviction qu'il s'agit de la lettre qu'il cherche alors qu'elle ne correspond nullement au signalement de la lettre recherchée ? Celle qui était adressée à la Reine provenait d'un homme ; celle qui est destinée au Ministre vient d'une femme. La dame inconnue qui écrit au Ministre D. et qui a le même cachet que ce dernier ne peut être qu'une femme dont l'enquêteur Dupin reconnaît l'écriture, celle de cette femme de Vienne dont il n'a aucun mal à supposer qu'elle se dédouble entre son frère et lui comme la Reine entre le Duc de S. et le Roi. La lettre typographique D aura été livrée cryptographiquement à un autre déchiffrement : le D cipher, le chiffre D invitant en son redoublement à déchiffrer, to decipher, Cette fois, la lettre D laissée en évidence est adressée en langage codé au lecteur. C'est en quoi le lecteur est inclus dans le conte, y a sa place, et ne saurait en aucune façon adopter une position d'interprète en surplomb. Lorsque Dupin se présente chez

dermede bulunmaktadır. D. harfi "Deşifre"yi temsil etmektedir. Hem Bakanın adını hem de bakana mektup gönderen kadının adını imleyen D. harfi, iki kez kodlanmış bir dil aracılığı ile okuyucuya kendisini açık bir şekilde göstermiştir. Bakan'ın ofisinde Dupont'un gördüğü mektubun üzerindeki D harfi açıkça zarfın üzerinde okuyucuya hitaben şifrelenmiştir. İşte okuyucu bu noktada hikayeye dahil olur ancak hiçbir şekilde bir yorumcu olarak nasıl konumlanması gerektiğini kestiremeyecektir. Dupin'in aynı zamanda kardeşi olan Bakan'ın odasındayken, Bakan, zarfın üzerindeki dişil karakter taşıyan yazının Dupin'in gözünden kaçmayacağını biliyordu. Mesaj ona ulaşmıştı. Dolayısıyla Bakan, analisti o mektubu ele geçirmeye teşvik etmişti. Bunu Dupin'in o mektubun bir başka mektubu sakladığı hipotezine dayanarak yapıyor. Mektubun, bir eldiven gibi ters yüz edildiğini düşündüren fazlaca yıpranmış kenarları, Dupin'in mektubun geriye doğru katlanıp üzerine başka bir adres yazılıp mühür basıldığını, birinci mektubun dış yüzeyinin ikincisinin iç yüzeyine dönüştüğünü düşünmesini sağlıyor [Bu süreci, zamanın yaygın bir tutumu olan mektup katlama tekniğine göz atarak daha kolay bir şekilde kavrayabiliriz: Mektup önce ikiye katlanır, sonra mektubun dış kanatları tekrardan içe doğru katlanır. Böylece mektup, bir tarafı adrese ayrılmak üzere, diğer tarafı ise gönderenin isim ve imzasın yer alacağı şekilde ön ve arka olarak iki ayrı bölüme ayrılır. Mektubun birinci katlanışında ortaya çıkan bu iki yüzeyi de Bakan'ın posta kutusunda rahat bir şekilde görülebilmektedir]. Böylece, Dupin'e tuzak işaretlerler sunarak, aşırdığı mektubun tam tersi sinyaller yollayarak onun gerçek mektuba ulaşmasını engelleyen Bakan D. acaba hizmetleri karşılığı alacağı ücreti düşünerek bu ücretle servetinden mahrum ettiği kardeşine olan borcunu mu ödemek istiyor? Öyleyse Dupin'in Bakan'a bıraktığı mesaj –korkunç bir plan- aynı yöndeki işaretleri bir araya getirerek hikayedeki bütün baş aktörlerin sırasıyla mektubun aktarıcısı olduğunu keşfeden okuyucuya gönderilen bir mesajdır. Mektubun aktörler arasında gezindiği bu serüven boyunson frère le Ministre, ce dernier sait donc que l'écriture féminine de la suscription ne devrait pas échapper à l'attention de l'enquêteur. Le message lui est destiné. Le Ministre aura donc provoqué l'analyste à s'emparer de cette lettre, en faisant l'hypothèse que Dupin ferait l'hypothèse que cette lettre en cachait une autre, dût-il retenir le signe supplémentaire que les bords s'en trouvaient éraillés, le littoral de la lettre laissant supposer qu'elle avait été retournée comme un gant, que cette lettre n'était pas une simple lettre mais une lettre double, dédoublée par une sorte d'invagination, l'extérieur de la première étant devenu l'intérieur de la seconde que par une nouvelle invagination on retrouvera à l'extérieur. [On se figurera mieux la chose en reconstituant – comme au cours de cet exposé – une lettre telles que celles qui avaient cours à l'époque : pliée d'abord en deux, puis les bords extérieurs repliés à l'intérieur, le tout finalement replié en deux, laissant une place pour la suscription (l'adresse), l'autre pour le sceau de l'envoyeur. Le premier dépliement de la lettre laisse ces deux faces exposées dans le porte-cartes du Ministre]. En laissant ainsi exposés à la vue de Dupin les signes inversés de la lettre dérobée, le Ministre D. s'acquitte-t-il de la dette au frère dont il avait occasionné un revers de fortune, en sachant le prix dont seront payés ses services ? Le message de Dupin laissé au Ministre – Un dessein si funeste ... – serait alors tout autant destiné au lecteur qui peut réunir les indices convergents lui permettant de voir que tous les protagonistes auront été tour à tour émissaires de la lettre, y compris lui-même, quitte à en connaître le prix : la Reine, donc indirectement le Roi, le paie au Préfet, le Préfet à Dupin, et Dupin sans doute au narrateur qui lui avait payé son cabinet. On remarquera que le Ministre, la femme de Vienne et Dupin signent de la même initiale D., une lettre semblable graphiquement mais dissemblable quant à ses référents, double dans le partage et divisée dans la partition qu'en font le Ministre et la dame ; double ou divisée, la même et une autre, avec le fac-similé

ca, Kraliçe ve dolaylı olarak Kral, mektubu kendisine ulaştırdığı için hizmetleri karşılığında Komiser'e bir miktar ücret öder. Komiser de aynı şekilde sahte mektubu kendisine ulaştıran Dupin'e ödemede bulunur. Dupin ise, kiraladığı odanın ücretini ödeyen hikayeciye ödemede bulunur. Viyanalı kadın, Dupin ve Bakan'ın mektuplarda grafiksel olarak aynı, ama yazılış biçimi ve yaptığı göndermelerle birbirlerinden farklı bir D. harfiyle imza attıkları fark edilmektedir. Bakan ve kadının işaret ettiği gibi ön yüzü ve arka yüzü farklı iki mesaj taşıyan, Dupin'in Bakanın şüphelenmesini sağladığı veya tıpatıp benzerini ikame ettiğini bilmiyormuş gibi yapmasına izin verdiği çift veya ikiye bölünmüş mektup söz konusudur. D. işareti mektubu hem deşifre eden hem de onu şifreleyen bir işarettir. Resmi olarak mektup her zaman bir harfle işaretlenmiştir. S. Dük için, D. Bakan için kadın ve Dupin asla aynı kişi değildir. Sadece farklı göndericilerin adresi, yazısı, imzası bulunduğu için değil ama Kraliçe'ye geri geldiğinde arka yüzünde başka bir iç yüzey ve dış yüzey taşıdığı ve üzerindeki farklı el yazısıyla damga aynı zamanda bakanın kraliçeye olan gizli tutkusunu kanıtladığı için. Yüz binlerce kez tekrar eden aynı ilişkiler üçgeni. Mektup aynı mektup gibi görünse de artık aynı mektup değildir. Eğer hiçbir zaman bir orijinali olmadıysa aynı mektup olamayacaktır. Eğer mektup gerçekten de yola çıkmışsa ve eğer varışı yola çıkışıyla karıştırılmıyorsa her zaman yerine ulaşmama riski vardır. Ama aslında biz, mektubun nereden yola çıktığını asla bilmiyoruz. Kraliçe'nin, Komiserin, Bakanın, Dupin'in hem de anlatıcının Dük S'in mektubunun içeriğini gördüğünü varsaysak bile ne Kral ne biz mektubun bir içeriği olup olmadığını varsa da neden bahsettiğini biliyoruz. Hatta Kral'ın içeriği olmayan düzmece mektubun mimarı olduğunu varsaymadıkça mektubun varlığından bile haberdar olmadığını ve bizi Komiserin ileri sürdüğü "sözler"i sorguladığına inandırması gerekecekti. Poe'nun öyküsünde mektubun kaynağının belirsiz oluşu, okuyucuyu içerisinde bizzat Kral'ın Kraliçe'ye ait olan mektubu çaldığı piyesin yer aldığı Crébillon'nun Atreus'una gön-

dont use Dupin pour laisser soupçonner ou laisser feindre d'ignorer sa propre substitution. Ce coup de D(é)s signe l'instance du nom propre comme celle qui, en son chiffre, inscrit le chiffrement et le déchiffrement de la lettre. Comme missive, la lettre toujours chiffrée d'une lettre, S. pour le Duc, D. pour le Ministre, la dame et Dupin, n'est jamais la même. Non seulement elle porte la signature ou le paraphe, visible ou invisible, des différents émissaires mais, à supposer qu'elle revienne à la Reine, elle portera en son verso, dans un autre intérieur et un autre extérieur, l'écriture et le sceau d'une autre femme, témoignant du même coup de la secrète passion du Ministre pour la Reine. Une nième scène triangulaire. Sous l'apparence de la même lettre, ce n'est plus la même. Il n'y aura pas, s'il y en avait jamais eu, d'original. Et si la lettre est vraiment partie, si son arrivée ne se confond pas avec son départ, elle risquait toujours de ne pas arriver. Mais, à la vérité, nous ne savons jamais d'où part la lettre et, si nous supposons que la Reine, le Préfet, le Ministre, Dupin et même le narrateur ont pu voir le contenu de la lettre du Duc de S., ni le Roi ni nous n'en connaissons la teneur. Le Roi ne connaîtrait même pas son existence, à moins de supposer qu'il soit à l'initiative de la contrefaçon d'une lettre sans contenu, et il nous faudrait croire qu'elle mettrait en cause « la foi jurée », ce qu'allègue le Préfet. Sa non-origine dans le conte de Poe renvoie par les derniers mots du narrateur à l'Atrée de Crébillon, pièce dans laquelle le Roi luimême a dérobé une lettre à la Reine. *The purloined letter* ne répète donc pas seulement des scènes primitives mais répète elle-même une histoire de répétition sans commencement et sans fin.

Si on voulait défendre l'indivisibilité de la lettre, selon la thèse lacanienne, sans doute faudrait-il prendre en compte le rôle que l'auteur du Séminaire fait jouer à l'article partitif. Si on peut dire qu'il faut prendre le désir *à la lettre*, quelles qu'en soient les conséquences, ou qu'il y a une lettre ou des lettres, on ne

dermede bulunmaktadır. "Çalınmış mektup" öyleyse sadece basit bir takım sahneleri tekrarlamaz, bunun da ötesinde başı ve sonu olmayan bir tekrarlanış hikayesini bizlere sunar.

Eğer Lacancı teoriye dayanarak mektubun parçalanamazlığını savunuyorsak, Séminer'in yazarının oynadığı rolü hesaba katmamız gerekir. Sonuçları ne olursa olsun arzuyu harfiyen (*à la lettre*) ele almamız gerektiğini söyleyebilirsek, veya bir mektup ve mektuplar varsa, mektup/harf vardır diyemeyiz, "ekmek" var denildiği gibi. Fakat Lacan'ın metni bu konu hakkında muallak kalmalıdır çünkü Miller, Séminer'in parçayı, bölünebilirliği oyuna kattığı bir okumayı savunabilir. Aynı şekilde, mektubun yolu üzerinde her ne bulunuyorsa, mektuptan etkilenir, *onun alanını deşifre eder*, elinde tutar veya ondan bir ulak (*messager*) yapar, her ne kadar hiçbir öz hedefi olmasa da, "bir mektup her zaman hedefine (*destination*) varır" diyebiliriz. Her kim mektuba sahip olursa ya da onu okursa, mektup da ona sahip olur ve onu okur. Aynı şey Lacan'ın Seminer'in sonunda yaptığı harf değişikliği için de geçerlidir, Crébillon'un Atree'sinde geçen alıntıda *Un dessein (plan) si funeste* ifadesini *un destin (kader) si funeste*'e tevil etmesinde: Alıntının ortak alanı, bu yüzün buruşmasının taşıdığı oracle'e ve tragedyadan ödünç alınmış olmasına uygundur:

... Un destin si funeste,

S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste»

(Böylesi korkunç bir kader Atreus'a olmasa bile Thyestes'e yakışır)

Karanlık amacının içinde kalan bu yer değiştirme, yazarın gözünden kaçmadığı üzere alıntıda belirtildiği varsayılan mesajı kapsıyor: mektubun bir amacı bir kadere dönüştürebileceği gerçeğini.

Poe'nun bu hikayesi ve üçlemeyi tamamlayan diğer iki hikaye -"Morgue caddesinde çifte ölüm" ve "Marie Roget'nin gizemi"- "okuma içinde okumaya" (*lecture mise en abyme*) olanak sağlıyor, yönetenle veya analizin nasıl

peut dire qu'il y a *de la lettre*, comme on dit qu'il y a « du pain » ou « du jeu ». Mais le texte de Lacan doit rester ambigu à ce sujet puisque Miller peut défendre une lecture du Séminaire mettant en jeu la partition, la divisibilité. De même, si on considère que quiconque se trouve sur le trajet de la lettre s'en voit affecté, qu'elle déchiffre celui qui la reçoit, la détient ou s'en fait le messager, on pourra dire qu' «une lettre arrive toujours à destination», mais aussi bien qu'elle n'a aucune destination propre. Quiconque la possède est possédé par elle, quiconque la lit se voit aussi bien lu par elle. En serait-il de même pour la substitution d'une lettre que Lacan effectue à la fin du Séminaire en dérobant dans la citation de l'*Atrée* de Crébillon un s de *Un dessein si funeste* pour lui substituer le t d'*un destin si funeste* : « Le lieu commun de la citation convient à l'oracle que cette face porte en sa grimace, et aussi qu'il soit emprunté à la tragédie :

... Un destin si funeste,

S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste. »

Restant dans son dessein obscure, cette substitution, si elle n'a pas échappé à l'auteur, recouvrirait le message supposé de la citation : que la lettre puisse transformer un dessein en destin.

Non seulement le conte de Poe et les deux autres – *le double assassinat dans la rue Morgue* et *Le Mystère de Marie Roget* – qui composent une «trilogie» autorisent-ils une série de lectures en abyme, non seulement permettent-ils aussi une lecture analogique avec ce qui régit, ou la manière dont se déroule, une analyse, mais les personnages qu'ils mettent en scène ont un rapport étroit avec des événements de la vie réelle qui se produisent à l'époque de leur écriture. Si de telles analogies, ou «une série de coïncidences à peine imaginables» comme l'énonce l'exergue qui accompagne *Le Mystère de Marie Roget*, s'avéraient à l'œuvre dans l'écriture du Séminaire, l'identification de Lacan à l'analyste

yapıldığı arasındaki benzeşmeye dayanan bir okuma sağladığı gibi, bir de yazıldıkları dönemde meydana gelen gerçek yaşam olaylarıyla çarpık bir bağ ortaya koyuyor. Öyle ki Marie Roget'nin sırrı ile birlikte verilen alıntıda söylendiği gibi böyle benzeşmeler ya da "hayal edilmesi bile güç rastlantılar" Lacan'ın seminerinde alttan alta işliyorlar böylece Lacan'ın analist Dupin'e özdeşleşmesine neden oluyorlardı. En azından çift/ikiz olan bir Dupin'le bu özdeşleştirme ayrıca muğlak kalıyor. Eğer analist, bir Dupin gibi, "aktarımda geçici olarak taşıyıcısı olduğu mektubun simgesel döngüsünden geri çekilirse", bu tutkusunun taraflı olduğu başka bir Dupin'in sürekli olarak aynı sembolik döngüde kapalı kalabilmesini engellemez. Séminaire'in yazarı bize Dupin'in, "bulunduğu yerden, dişil doğaya haiz bir öfke sergileyemeyeceğini belirtmektedir." Merak uyandırıcı bir not da yankısını, yazarın bir kadının adresine doğru yönelttiği tutkulu patlamada bulur, ki bu kadın Seminer'de bilinmezdir ancak üst düzey mirasçının mühründen tanıyabiliriz, "Edgar Allan Poe'nun yaşamı ve eserleri" çalışmasında da Freud'un bir mektubu önsözü oluşturmaktadır. Öfke, kendisini mektubun şöminenin üzerinde asılı olması bağlamında, Marie Bonaparte'ın Baudelaire'in çevirisine yaptığı düzeltmede ortaya koymaktadır. Poe'nun "Şömine Rafının Ortasının Tam Üstünde" adlı eserinde yapılan düzeltmede, Baudelaire'in ilk başta "üstünde" olarak çevirdiği ifade, "altında" ifadesiyle değiştirilmiştir. Lacan'a göre bu sorun işin mutfağına zarar vermeden bir kenara bırakılabilir, hatta daha sonraki basımlarda "işin tezgahına [zarar vermeden]" diye ekler.

Prenses'in yer aldığı bu sahne, "La direction de la cure"de Freud'un mektubundan bir takım aşırma bölümler olduğundan şüphelenilen "Bugünün Psikanalizi " adlı eserin yazarı olan Sacha Nacht'ın yer aldığı başka bir sahnede kendisini tekrar etmekte (*se doubler*). İşte kaba bir biçimde özneler arası ittifakların bozulması ve ayrışmaların yarattığı çatışmalarla ortaya çıkan "özneler arası bir üçleme" Dupin s'en verrait d'autant surdéterminée. Cette identification à un Dupin au moins double demeure d'ailleurs ambiguë. Si l'analyste, tel un Dupin, « se retire du circuit symbolique de la lettre dont il s'est fait temporairement l'émissaire dans le transfert », cela n'empêche que, tel un autre Dupin que sa passion laisse partie prenante, il puisse rester itérativement enfermé dans le même circuit symbolique. L'auteur du Séminaire nous dit que « *de la place où il est*, Dupin ne peut se défendre d'éprouver une rage de nature manifestement féminine ». Curieuse remarque qui trouve son écho dans l'explosion passionnelle que l'auteur manifeste à l'adresse d'une dame qui, dans le Séminaire, reste inconnue mais dont on peut reconnaître le sceau de l'héritière de haut rang dont le travail sur *La vie et l'œuvre d'Edgar Allan Poe* fut préfacé par une lettre de Freud. La rage se manifeste à l'occasion de la correction que fait Marie Bonaparte à la traduction de Baudelaire quant au lieu où gîte la lettre entre les jambages de la cheminée. Le «*just beneath the middle of the mantelpiece*» de Poe est rendu, dans la correction, par «au-dessous» et non «au-dessus», comme l'avait d'abord traduit Baudelaire. Cette question, selon Lacan, «peut-être abandonnée sans dommage aux inférences de la cuisine» et même, ajoute-t-il pour l'édition de poche, «à la cuisinière».

Cette scène faite à la Princesse se double dans *La direction de la cure* d'une autre scène faite à Sacha Nacht à propos d'un ouvrage, dont ce dernier est le maître d'œuvre, intitulé *La psychanalyse d'aujourd'hui*, ouvrage soupçonné de maints détournements de la lettre freudienne. Voilà «une triade intersubjective» (Marie Bonaparte, Sacha Nacht, Jacques Lacan) rudement échauffée par une scission et des ruptures d'alliances. Analysante et amie du Maître de Vienne et de sa fille Anna, Marie Bonaparte a pu être considérée en France comme la «légataire» de Freud et dépositaire de la lettre freudienne. La réédition des *Ecrits* en 1970 remet la Prin-

(Marie Bonaparte, Sacha Nacht, Jacques Lacan). Kızı Anna'nın ve Viyana'nm efendisinin [Freud] hastası ve aynı zamanda arkadaşı olan Marie Bonaparte, Fransa'da Freud'un varisi ve Freudcu yazının taşıyıcısı/ulağı (*émissaire de la lettre freudienne*) olarak kabul görmekteydi. 1970'teki *Ecrits*'nin yeni basımı, Prenses'i sahneye tekrar şöyle getirir: "Mektup mudur kadını bu özne yapan, hem her şeye kadir ve hem serf, Kadının mektubu bıraktığı herkes, kendisini geride bıraktığıyla (lais), geri alsın diye mi? "Lais" burada, diye belirtiyor "Kadının ona asla sahip olmadan bıraktığı" anlamına gelir. Jacques-Alain Miller tarafından arşivlerden çıkarılan ve 1976'da *Ornicar?*[19] adlı dergide yayımlanmış olan bir mektup 1953'deki yol ayrımlarının yarattığı sonuçları aydınlatıyordu. Bu mektup aynı ışıkla, Freudcu yazının meşru ya da meşru olmayan sahibi, varsayılan ya da gelecek aracısıyla/ulağıyla ilgili bir miras ve iktidar sahnesini aydınlatır. Lacan'm -Lacan ve Nacht'ın analisti, Marie Bonaparte'ın samimi arkadaşı olan- Loewenstein'a bir mektubu söz konusudur. Mektup 14 Temmuz 1953'te, Séminaire'in yayımlanmasından iki sene önce, Amerika'da sürgünde bulunan ve IPA'da, etkili bir isim haline gelen Loewenstein'a yazılmıştır. Lacan bu esnada Fransa'daki psikanaliz cemiyetinin içinde bulunduğu krizin tablosunu şöyle çizmektedir: "Size durumu izah etmek için öncelikle *emellerine* ulaşmak için bildiği yoldan sapmayan Nacht'ın nasıl biri olduğunu anlatmak zorundayım [vurgu benim]. Nacht'a atfedilen plan, Thyeste'e ve Bakan'a yaraşırdı, çünkü Nacht etrafına bizim eski meslektaşlarımızdan bir grubu toplayabildiyse bunu, eğer hayâsızca icra etmeseydi saygı uyandırabilecek olan politikasındaki sürekliliğe borçlu." Lacan için Nacht, Séminaire'de Bakan için dile getirdiği gibi, "prensipleri olmayan bir adamdır". Séminaire'de açıklanan imleyen mantığından bağımsız olmayan bir niteleme. Fakat Bakan'ın Dupin için olduğu gibi Nacht da Lacan için bir kardeştir. Sadece analizde bir kardeş değil. Lacan şöyle der: "O benim

19 La scission de 1953, documents édités par J.A. Miller, Ornicar?, 1976.

cesse en scène : « Serait-ce la lettre qui fait la femme être ce sujet, à la fois tout-puissant et serf, pour que toute main à qui la Femme laisse la lettre, reprenne avec ce dont, à la recevoir, elle-même a fait lais ? » «Lais», est-il précisé, veut dire « ce que la Femme lègue de ne l'avoir jamais eu ». Une lettre d'archives, mise en circulation par Jacques-Alain Miller en 1976, dans la revue *Ornicar ?*[16], voulait jeter quelque lumière sur les circonstances de la scission de 1953. Cette lettre éclaire, du même coup de phares, une scène d'héritage et de pouvoir liée au détenteur légitime ou non, à l'émissaire supposé ou à venir, de la lettre freudienne. Il s'agit d'une lettre de Lacan à Loewenstein – qui fut l'analyste et de Lacan et de Nacht et l'ami intime de Marie Bonaparte. Une lettre écrite le 14 juillet 1953 (oui, le 14 juillet), deux ans avant le Séminaire. Après avoir dressé à Loewenstein, exilé aux Etats-Unis et devenu influent au sein de l'IPA, le tableau de la crise de la psychanalyse en France, Lacan en vient à l'analyse des motifs : « Pour vous en analyser les motifs, je dois rendre à Nacht qu'il n'a ni varié ni fléchi dans la poursuite de son *dessein* [Je souligne]. Le dessein prêté à Nacht est digne de Thyeste et du Ministre car si Nacht « groupe autour de lui une majorité parmi nos anciens collègues, il le doit à une constance dans sa politique qui serait digne d'inspirer le respect si elle n'avait procédé non moins constamment par les moyens les plus dépourvus de scrupules ». Nacht est donc pour Lacan « un homme sans principes », comme le dit le Séminaire à propos du Ministre. Qualification qui n'est pas indispensable à la logique du signifiant qui se déploie dans le Séminaire. Mais, comme le Ministre pour Dupin, Nacht est aussi un frère pour Lacan. Non seulement un frère en analyse : « Il a été accueilli par ma femme et a trouvé chez mon beau-frère, le peintre Masson, l'hospitalité qui lui a permis de se remarier hors de l'anonymat de la grande ville dans l'atmosphère cordiale d'un petit

16 La scission de 1953, documents édités par J.A. Miller, Ornicar ?, 1976

karım tarafından ağırlandı ve eniştemin [Ressam Masson] evinde, büyük şehrin monoton atmosferinden kurtularak ve kasaba yaşantısının getirdiği ferahlama duygusuyla, yeniden evlendi." Bu henüz onların birbirlerine düşman kardeş olmadıkları zamandı. Yüksek tabakadan ve Freud'un entelektüel mirasçılarından biri olan bir kadın, Nacht ve Lacan'ın ilişkilerinin bozulmasının kalbindedir: "İkisi arasındaki anlaşmazlığın sebebi biraz da belirsiz. Yaptığından emin olan Nacht, Prenses'den kurtulmak istiyordu. Onu Conseil'e almayı redderek ona sembolik olarak yol verdi (*congedier*)". Bu ondan değerli mektubunu çalmak veya mektubun alıcısını görmezden gelmeyi istemekti. Prenses, daha çok Lacan'ın müttefikiydi, Lacan "[Prensesin] Freud'un yakınında olarak elde ettiği sosyal prestijin resmettiği, [...] gözlerine gülünç bir bağımlılıkta (*sujetion*) belirdiğimiz gençlerin moralini bozan görüşlerinde bir hoşgörüye sebep olduğunu" farz ediyordu. Sahneye Viyanalı kadın girer ve onunla beraber primitif türden bir sahne başlar: "Kendime rağmen Prenses'in Anna Freud'la yaptığı şaşırtıcı telefon konuşmalarına tanık oldum [...] bu konuşmalarda rakiplerimiz onun tarafından gangster olarak nitelendiriliyordu. Lacan, bir psikanaliz enstitüsünün temel prensiplerini yazdıktan sonra, Nacht ile arkadaşlığının nasıl bozulduğuna (*le renversement d'alliance*) ilişkin ifadelerini şöyle sıralar: "Burada bahsetmediğim tek olgu, ne Prenses ne de onun saygıdeğer işlevi (mektubu ve temsil ettiği gücü çalınıyordu) hakkında hiçbir şeyden bahsetmediğim olgusu her şey üzerine hüküm vermeye yeter. Prenses ve Nacht arasında geçen bir görüşmede Prenses, Nacht ile arasında, koşullarını ancak olayların akışının gösterebileceği bir anlaşma yaptı: *gizli pakt* [vurgu benim] dört ay sonra, Prenses'in yaptığı iyiliklerin ve sadık yardımlarının karşılığını vermeye adanmış bir seansla taçlandırılmak zorundaydı. Şimdi bunu Séminaire'in anlaşılması güç ve gizemli bir bölümüne bağlayacağız: "Burada bu korkunun kökeni kendisini gösteriyor ve onu duyan kişinin kendisini, bunu bize belli etmek için, *kadının partizanı* addederek en beklenmedik, village provençal ». C'était encore avant qu'ils ne deviennent des frères ennemis. Une dame de haut rang, la «légataire» de la lettre freudienne, est au cœur de leur brouille : « L'opposition s'engagea malheureusement pour nous sur un porte-à-faux. Nacht, sûr de son fait, crût pouvoir se débarrasser de la Princesse : il la congédia symboliquement de nos Conseils en refusant de la recevoir ». C'était lui dérober sa précieuse lettre ou vouloir en ignorer l'émissaire. La Princesse n'en est alors que davantage une alliée de Lacan, même si ce dernier considère que « le prestige social qu'elle représente [...], celui qu'elle tire de son rôle auprès de Freud [...] entraîne une tolérance à ses avis qui démoralise les jeunes aux yeux desquels nous apparaissons dans une sujétion ridicule ». Entre en scène la dame de Vienne et avec elle une autre scène du genre primitive : « Ce fut bien malgré moi que je fus témoin des étonnants appels téléphoniques que fit la Princesse à l'adresse d'Anna Freud, où nos adversaires étaient qualifiés par elle de gangsters[...] ». Puis vient le renversement d'alliance, à la suite de la rédaction par Lacan des principes directeurs d'un Institut de psychanalyse : « Le seul fait que je n'y faisais mention ni de la Princesse ni de ses fonctions honoraires [on lui dérobe encore sa lettre et le pouvoir qui lui est attaché] suffit à décider de tout. Dans un entretien qu'elle avait sollicité [...], elle passa avec Nacht un traité dont seule la suite des choses nous a montré quels furent les termes : *le pacte secret* [je souligne] devait, après quatre mois, être couronné par une séance spécialement consacrée à donner à la Princesse le prix de ses bons et loyaux services ». On relira en ce lieu un passage énigmatique du Séminaire : « Ici se signe l'origine de cette horreur et celui qui l'éprouve n'a nul besoin de se déclarer de la façon la plus inattendue *partisan de la dame* pour nous la révéler : on sait que les dames détestent qu'on mette en cause les principes car leurs attraits doivent beaucoup au mystère du signifiant. » Les dernières lignes de la lettre de Lacan montrent un homme, face

duyulmadık biçimde kendini ifşa etmeye ihtiyacı yok: Kadınların, prensipler sorgulandığında bu durumdan nefret ettikleri çok bilindik bir olgudur. Çünkü çekicilikleri imleyenin gizemine çok şey borçludur." Lacan'ın metninin son satırları, aşağılık emelleri karşısında, kendi tanıklığını analize dahil edebileceği ölçüde sağlan duran bir adamın portresini çizer. "Kader" sözcüğü, Lacan'ın kalemine çok doğal bir şekilde süzülerek gelir: "Başına ne gelirse gelsin, orada yükümlülüklerinden ve de kaderinden çok daha emin bir adamı bulacağınızı bilin."

Bu ifadelerde, daha önce deklare edilip edilmediği bilinmeyen, yahut Prenses'in haberinin olup olmadığı bilinmeyen ya da *destinerrance*[20] durumunda kalan ("İçerdiği şey ne olursa olsun" ya da "Ondaki suç unsuru ne denli ağır olursa olsun") mesaj yer almaktadır. Lacan'ın Loewenstein'a yazdığı mektup bir cevap mı yahut bir soru mu içermektedir? Kim bilebilir ki? Bu mektup, yazılı olsun olmasın, hangisi olursa olsun herhangi bir mektuba öncelik taşımaksızın diğer mesajlara cevap vermiyor mu? Bunu sadece, aynı zamanda kendisinin analisti olan kişiye mektubu gönderen o kişi söyleyebilir: "Benim kendisine yazdığım kişinin 'siz' olduğunu kanıtlamak ve eğer benim kaderimi etkileyecek bir şey gerçekleşeceğini veya gerçekleşecek şeyin zaten gerçekleşmiş bulunduğunu söylemek size düşen bir görevdir. Diğer türlü söylemek gerekirse: Mektubun, gönderilmiş olmasına rağmen bir başkası tarafından ele geçirilmiş olması mümkün müdür? Öyleyse bizim okuduğumuz mektup onun arşivlerde kalmış bir kopyası mı? Her halükarda onun ele geçirilmesi onun bizim için taşıdığı anlamla perçinlenen şu anki var olma biçiminin doğrudan sebebidir."

Lacancı bağlamda "imleyen"in, bölünmez

20 La Destinerrance, Derrida'nın arzu çerçevesinde türettiği üç sorunsaldan oluşan bir kelime: Hareket ve beraberinde gelen tereddüt, başka ile karşılaşma ve kimlik değiştirme (trans-identité). İstikametsizliğe karşıt gibi görünen destination (istikamet, varış yeri)" ve errance (yanılgı ve başıboşluk) kavramlarına atıfta bulunan bir kelime oyunu ile oluşturulmuştur.

à d'abjects *desseins*, raffermi quant au témoignage qu'il se pense en mesure d'apporter sur l'analyse. Le mot *destin* vient naturellement sous sa plume : « Quoi qu'il arrive, sachez que vous y trouverez un homme plus sûr de ses devoirs et de son destin ».

Tel est le message (« Quoi qu'il en soit... », « Quel qu'en soit le forfait... ») dont on ne sait s'il sera parvenu aux oreilles ou s'il aura été porté au regard de la Princesse, ou s'il sera resté en destinerrance. Qui pourra dire si la lettre de Lacan à Loewenstein tient de la réponse ou de la question ? Ne répond-elle pas à d'autres messages, écrits ou non, sans qu'on puisse établir quelque précédence de quelque lettre que ce soit ? L'envoyeur ne peut que dire au destinataire qui, de surcroit, se trouve être son analyste : « A vous de me dire si c'est à vous que j'écris et s'il va se passer quelque chose pour moi qui orientera mon destin, ou de me dire si ce qui va se passer s'est déjà passé ». Autrement dit : la lettre aura-t-elle été interceptée, si tant est qu'elle fut envoyée ? Celle que nous lisons, est-ce son double, un double resté dans les archives ? C'est en tout cas son interception qui la fait exister pour nous comme telle.

Que le signifiant au sens lacanien doive être indivisible – ce qui ne veut pas dire que la localité du signifiant, la lettre, elle, le soit – et qu'il y ait, depuis la raison de cette logique, des effets repérables d'indivisibilité du signifiant, comme il y a des effets d'oubli, cela ne fait aucun doute. Car, poser que l'indivisibilité du signifiant implique nécessairement celle de la lettre, de son envoi, de sa destination, implique aussi que le retour du signifiant selon un trajet propre (et son renvoi au phallus comme «signifiant des signifiants») équivaut à son interprétation. Dès lors se trouve scellé un pacte éthico-institutionnel où ce qui demeure en restance, en «poste restante», est compensé par les pouvoirs du dogme. Il est vrai que par la suite, en passant d'une tentative d'établir une science de la lettre à une formalisation lo-

olması –ama bu demek değildir ki imleyenin mahali, mektup, o, o olamaz– sebebiyle orada nasıl unutmayı sağlayan etkenler varsa bölünemezliğini sağlayan onarılabilir sonuçlar da var olmalıdır, buna şüphe yok. Çünkü "imleyen"in bölünmezliğini ortaya koymak zorunlu olarak mektubun/harfin, gönderilmesinin, güzergahının, bölünmezliğini, aynı zamanda "imleyen"in yorumlanmasına eşit olan kendi güzergahına ("İmleyenlerin imleyeni" olarak fallusa gönderme yapması) geri dönüşüne sürecini getirir. Bu noktadan itibaren, "postanede bizzat alıcısı gelene kadar saklı tutulan" mektuplarınkini andırır biçimde mühürlenen ve dogmanın güçleriyle takas edilen etik ve kurumsal bir anlaşma bulunur. Daha sonra, "harf/mektup bilimi" oluşturma eğilimlerinden matematiksel ve mantıksal bir formülasyona doğru geçerken, Lacancı algılanışında "imleyen", daha çok olumsal bir kategoriyi ortaya çıkaracak ve mektubun bölünemezliğine daha fazla sığınmayarak, fallus ileride her türlü anlama karşı duranın jouissance'ında bir işaret (*remarque*) olacaktır. Bu işarette -sembolik düzende sadece bir ünvan olan (sembolik düzene gönderme yapan ismin imleyenleri)- özel ismin işlevi ya da Borromean yazıda Baba'nın Adı'nın izini yeniden bulmak zorundadır. Ne olursa olsun, Lacan'ın "Ecrits"de bizlere aktardığı şekliyle, "tedavi" gücünün/iktidarının ilkeleri hiçbir yere varmıyormuş gibi gözükür.

"Mektubun parçalanmazlığı" kavramının Lacan'ın "benim ekolüm" olarak adlandıracağı ekolün kuruluş ve dağılışını konu edinen diğer başka mektuplar örneğindeki etkileri de dikkate alınabilir. Ekolün kuruluşu esnasında tuhaflıklar olmuştu. 21 Haziran 1964'te François Perrrier'nin evinde toplanmıştık, oturumun başında açıklamada bulunmaksızın Perrier, Lacan'ın sesini duyurmak için bir magnetofon çalıştırdı. Magnetofondaki sesiyle Lacan şöyle konuşmaktaydı: "Psikanaliz mecrasıyla olan ilişkimde her dair olduğum gibi, yine yalnız bir halde, psikanalizin Fransız Psikanaliz Ekolünü kuruyorum [..]". Ancak bantın sonunda ki baskın yapar gibi

gico-mathématique, le signifiant allait plutôt relever, dans la conception lacanienne, de la catégorie du contingent et que, n'étant plus tenu à l'abri dans l'indivisibilité de la lettre, le phallus deviendra plutôt la marque dans la jouissance de ce qui résiste à toute signification. En cette marque on devrait retrouver la fonction du nom propre – qui dans le registre symbolique n'a qu'une fonction de désignation (les signifiants du nom renvoyant au registre imaginaire) – ou la marque du Nom-du-Père dans l'écriture borroméenne. Quoi qu'il en soit, cela ne semble avoir entamé en rien les principes du pouvoir de la «cure», tels qu'ils nous sont transmis par les *Ecrits*.

On pourra prendre la mesure des effets avérés de «l'indivisibilité de la lettre» dans quelques autres lettres, dont celles de la fondation et de la dissolution de l'Ecole que Lacan appellera «mon Ecole». Plusieurs étrangetés auront marqué la fondation. Nous étions réunis, ce 21 juin 1964, chez François Perrier qui, dès le début de la séance et sans explication, enclencha un magnétophone pour nous faire entendre la voix de Lacan : « Je fonde, aussi seul que je l'ai toujours été dans ma relation à la cause psychanalytique, l'Ecole française de psychanalyse [...] ». Ce n'est qu'à la fin de l'enregistrement que Lacan fit irruption en personne dans le salon. Je ne sais si cette mise en scène qui dissociait la *phonè* de la présence réelle de celui qui prononçait un discours performatif était mesurée, pour nè pas dire calculée, dans ses effets immédiats ou à long terme. J'ai fait ailleurs[17] quelques hypothèses à ce sujet sur lesquelles je ne reviens pas ici. Mais nous apprendrons de Perrier, dans *Voyages extraordinaires en Translacanie*[18] que le texte dactylographié du discours fondateur avait été enregistré devant «les seniors», puis envoyé à François Perrier pour qu'il soit lu devant l'assemblée. Se refusant de se considérer, selon ses propres mots, comme «le double»

17 dans Quartier Lacan, entre autres, op. cit. p. 217-227
18 Lieu commun, 1985

şahsen odaya girdi. *Phonè*'yi performatif bir söylem dile getirmiş olan [kişinin] gerçek varlığında ayıran bu mizansenin, ani ya da uzun vadedeki sonuçları açısından ölçülmüş, hesaplanmış demeyelim, olup olmadığını bilmiyorum. Bu konuda bazı varsayımlarım var[21] ama onlardan burada söz etmek istemiyorum. Fakat Perrier'den, kurucu söyleme ait "*Translakanya'da Doğaüstü Yolculuklar*"[22] metninin "üstadların" bilgisi dahilinde daktilo ile yazılmış olduğunu ve bu metnin daha sonra kendisine, topluluğun önünde okuması için gönderildiğini öğreniyoruz. Kendi sözleriyle söylersek, kendini Lacan'ın «ikizi» olarak görmeyi reddederek ve de Lacan'ın o geceki yokluğunu bizzat önceden görerek, Perrier magnetofonu çalıştırdı. Eğer o gece Lacan'ın sesini duyduysak, bu Perrier ona verilen mektubu, okumayı reddettiğindendir, *mektuplu* kuruluş eylemini/belgesini (*acte de fondation à la lettre*).

Birinci dikkat çeken nokta, Lacan ekolünün kuruluş ve dağılışı mektupları arasında bir kiazmatik bir ilişkiyle ilgilidir. Bu ilk uyarı, eğer mektubu elinde bulunduranın kim olduğu göz önünde bulundurulursa, bir «halef» değişmesiyle ya da mektubun güzergahı, yolu, sapmaları göz önünde bulundurulursa, alıcının değişmesiyle ilgilidir. Birinci durumda, Lacan tarafından yazılmış olan kuruluş mektubu bir başka kişi tarafından okunmalıydı; ikinci durumda ise, büyük olasılıkla başka biri tarafından yazılmış olan dağılma mektubu Lacan tarafından okunmuş olacaktı. Psikanalitik ekolün Fransa'da kurulmasında çifte rol oynayacak olan kişi, Lacancı anlamda mektubun ona dönüşünü önceleyecek olan Lacan'ın taklit şifresi (*le contrefacteur du chiffre*) tarafından da ekolün dağılmasında da çifte rol oynayacaktır. "Kutsal adam" bu cesur ayak izlerini, Synthome Semineri'ne iliştirilmiş "iğneden iplik geçirme"sinin son notunda bırakır. Burada sadık takipçisi Achate tarafından Lacan'a yazılmış bir gönderme (*Envoi*) söz konusudur: "Evet memnunum- senin sesine en çok

21 dans Quartier Lacan, entre autres, op. cit. p. 217-227.

22 Lieu commun, 1985.

de Lacan, et prévenu personnellement de l'absence de ce dernier le soir même, Perrier enclencha le magnétophone. Si nous avons entendu la voix de Lacan ce soir-là, c'est en raison du refus de Perrier de lire la lettre qui lui avait été remise, l'acte de fondation *à la lettre*.

Une première remarque concerne un rapport chiasmatique entre la lettre de fondation et la lettre de dissolution. Elle tient au changement de «dauphin» si on considère qui est le détenteur temporaire de la lettre, ou au changement d'intercepteur de la lettre si on prend en compte son trajet, son parcours, ses détournements. Dans le premier cas, la lettre de fondation écrite par Lacan devait être lue par un autre ; dans le second cas, la lettre de dissolution, très probablement écrite par un autre, sera lue par Lacan. Celui qui se sera soustrait au rôle du double à la fondation sera doublé à la dissolution par le contrefacteur du chiffre de Lacan qui aura anticipé le retour à lui de la lettre lacanienne. Le «saint homme» aura laissé l'empreinte de son pas intrépide dans la note finale de son «fil en aiguille» ajouté au Séminaire éponyme *Le sinthome*. Il s'agit d'un *Envoi* adressé à Lacan par son fidèle Achate : « Oui, je suis content – content d'avoir su donner à ta voix l'écrit le plus digne à la porter – content d'avoir égayé ta sombre symphonie dissonante de mille airs allègres – content de l'avoir fait sans rien laisser au vulgaire des arcanes intacts de ta lettre voilée. » Ce message, laissé sur la face retournée de la lettre de dissolution, s'adresse-t-il à celui dont il se veut le fidèle copiste et exécuteur du désir (« Ô Lacan, qui n'est plus que le nom de ton désir luciférien [...] ») ou à celui qui fut son hôte vicariant répondant au nom même qui le surnomme comme «facteur» (*The Mailman*) et qu'il quitta avant de dévoiler «les arcanes de la lettre voilée», lui laissant le soin de s'emparer du nom d'outre-tombe pour l'inscrire au fronton de son association sans que ce dernier cessât pour autant de réclamer en justice la lettre lacanienne qui lui aurait été dérobée.

yaraşan yazıyı taşıyabildiğim için memnun, -senin akordsuz karanlık senfonine neşe katmaktan memnun- bunu örtük (*voilée*) mektubun bozulmamış esrarını açığa vurmadan yapmış olmaktan dolayı memnunum." Çözülme mektubunun ters yüzüne bırakılmış bu mesaj, arzunun sadık kopyacısı ve uygulayıcısı olmak isteyene mi atfedilmiştir "Ey Lacan, şeytansı arzunun adından başka bir şey olmayan[...]" yoksa onu "postacı" olarak adlandıran isme cevap veren parazit ev sahibine mi? Ve sonrasında o ondan çalınan Lacancı mektubu adalete çağırmayı bırakmaksızın, ona ortaklığının alnına yazması için ölümünden sonraki ismine sahip çıkma özenini bırakarak, örtük mektubun esrarını ortaya çıkarmadan gider. İşte yinelemenin *legs*'i "La Lettre volée" (Çalınmış Mektup)'nin örtük (*voilée*) okunmasında bu şekilde bulunurdu.

Birincisiyle tamamen bağlantısız olmayan ikinci dikkat çeken nokta, kurucu söylemin mektubuna değinir. İkinci paragraf, "[psikanalizin] gelişimini kurtaran sapmaların ve uzlaşmaların ele verilmesi" Ekolüne denk gelen görevi tanımlarken, üçüncü paragraf, bu çalışma hedefinin bu yeniden fethetme hareketinden muaf tuttuğu bir şekillendirmeden ayrıştırılamaz olduğu şeklinde devam eder.[23] Yani kurucu söylem ayrıştırılmazlığını hükümranca geçirir kayda. Bu şekilde arşivlenmiş bir kayda kazınmış ses kuruluşu ayrıştırılamaz biçimde performatif ve egemen sözceye bağlıydı, sadece tekrar yazıda bulunmak üzere izini kaybettiğimiz sözceye. Bu her an uçup gidebilecek yazıyı sezinlemek de okurun bileceği bir iş.

İlk ikisiyle bir arada var olan üçüncü dikkat çekici unsur ise, köken ve meşruiyete vurgu yapar. Kurucu söylemin ses kayıtlarına geçirildiği tarih aslında asıl kuruluş tarihi değildi. Lacan orada yokken, sesinin teypten duyulduğu zamandır kuruluşun tarihi. Bu aynı zamanda Fransız Psikanaliz Ekolü'nün (*L'Ecole Freudienne de Paris*/ Paris'in Freud Ekolü) «EFP» kısaltmasını kullanarak Freud'un isminden meşruiyet kazanmaya çalıştığı tarihe

23 Autres écrits, Seuil, 2001.

Ainsi se trouvait dans la lecture voilée de «La lettre volée» le legs de la répétition.

Une deuxième remarque, qui n'est pas sans rapport avec la première, touche à la lettre même du discours fondateur. Alors que le deuxième paragraphe définit la tâche qui revient à l'Ecole de « dénoncer les déviations et les compromissions qui amortissent le progrès [de la psychanalyse] en dégradant son emploi », le troisième paragraphe enchaîne en postulant que cet objectif de travail est *indissoluble* [Je souligne] d'une formation à dispenser dans ce mouvement de reconquête »[19]. C'est évidemment l'adjectif «indissociable» qui serait approprié là où il est question d'un «objectif de travail indissoluble d'une formation». Le discours fondateur inscrivait donc souverainement son indissolubilité. La voix gravée dans un enregistrement, archivée comme telle, rendait la fondation indissolublement liée à l'énoncé performatif et souverain dont on a pu perdre la trace pour ne la retrouver que dans l'écrit. A bon entendeur de saisir cet écrit en plein vol.

Une troisième remarque, coextensive aux deux premières, tient à l'origine et à la légitimité. On aura noté que le temps de l'enregistrement du discours fondateur, celui où Lacan le prononce de vive voix, n'est pas le temps de la fondation proprement dite. C'est le second temps, celui où l'on entend la voix de Lacan en son absence qui deviendra originaire pour la fondation. C'est aussi en un second temps que l'Ecole française de psychanalyse se légitime du nom de Freud pour devenir, sous le même sigle, l'EFP, l'Ecole freudienne de Paris. Les associations qui se sont inscrites dans la filiation directe de Freud n'ont jamais porté son nom dans leur appellation mais celui du pays ou de la ville de leur implantation. Comme pur la lettre freudienne, Lacan fait revenir à son Ecole le nom de Freud. C'est le retour du signifiant du nom au lieu qui lui serait propre. Le nom de Lacan si étroitement lié ou noué à l'Ecole

19 Autres écrits, Seuil, 2001

denk düşer. Freud'un adı altına yazılan ekoller hiçbir zaman Freud'un adıyla anılmamış olup bu ekoller isimlerini çoğunlukla o ekollerin kurulduğu ülke ya da şehirlerden almaktaydı. Yüzde yüz Freudcu yazın olarak (*lettre*) Lacan Freud ismini Ekol'üne yeniden aldı. Bu, adın imleyenin ait olduğu yere dönmesidir. Lacan'ın adı Paris Freud Ekolü'ne, Freud'un adına, yani referansının fiziksel varlığının orada olmayışına öylesine sıkı sıkıya bağlıdır ki zamanla onun erimesine, dağılmasına yol açacaktır. Dolayısıyla Ekol' ün istikrarı için Freud'un adını kullanan Lacan'ın adı çok önemliydi, «gösterdiği» her şeyin dışında kullanılmasına hizmet edecek şekilde Freud'un adını andığı sürece. Ancak imleyen olarak Lacan'ın adı, onun da yaptığı gibi, ya bir düşünce mirasının etrafında yayılmada, ya da "Lacan'ı hala sevenlerin onu Ekol'le (Ecole) simgelediği (*metaphoriser*)"[24] Kurum'da (*l'Un-stitution*) toparlamaya yaradı. "Geçişin" (*"la passe"*) yeniden yapımı anındaki -ki bazıları 1969'da dördüncü grubu kurmayı reddetmişti- Freudcu ekolün içinde meydana gelen hizipleştiği ana geri dönecek olursak, Ekol'ün kuruluşuna, kurucu söyleme ilişkin bir soruyu fark ederiz. "Psikanaliz davasında her zaman olduğum gibi yalnız kuruyorum." sözü çoğunlukla münferit bir hareketmiş gibi yorumlandı. Fakat «Yalnızca, ben» değil «yalnız ben». Lacan davayla veya analitik eylemle olan ilişkisinde Lacan yalnız olduğunu iddia ediyor. Her analist gibi. En azından böyle bir okuma yapabiliriz. Bununla birlikte, Lacan'ın Perrier'e mektubu, ki bu sonuncusu bu yorumlara şüpheyle yaklaşmamız için gerekçeler sunar çünkü orda şunu okuyabiliriz: "Beni Ekol'ü *yalnız kurmaya* zorladıktan sonra, çünkü o dönem beni yalnız bıraktınız [...] (vurgu benim)" Diğerleri tarafından yalnız kurmaya zorlanması, rakipçe de olsa diğerleriyle beraber kurması demektir. Soru daha çok kuruluşa, tüm kuruluşlara ilişkin bir meşruiyet sorusudur, onu kendini meşrulaştırmaya zorlayana dair sorudur. Burada "Freud'a dönüş": meşru biçimde takip etmesi gereken

24 J.-A. Miller, "Acier l'Ouvert", dans La lettre de l'Ecole de la Cause freudienne. Janvier 1990.

freudienne de Paris, au nom de Freud, est aussi celui qui, par l'absence de la présence réelle de son référent, la fera se dissoudre. L'Ecole tenait sa consistance du nom propre de Lacan, redoublant celui de Freud, en tant que marque servant à la désignation comme telle en dehors de toute signification. Mais en tant que signifiant le nom de Lacan aura pu servir, comme il le fait, à rassembler : soit dans la dissémination, autour du partage d'un héritage de pensée, soit dans l'Un-stitution où « ceux qui aiment encore Lacan le métaphorisent par l'Ecole[20]. » Si l'on revient un instant à la scission qui se fit à l'intérieur de l'Ecole freudienne au moment de l'instauration de «la passe» – que certains refusèrent pour fonder le Quatrième groupe en 1969 –, nous retrouvons une question liée à la fondation de l'Ecole, au discours fondateur. Le « Je fonde, seul comme je l'ai toujours été dans ma relation à la cause psychanalytique » [...], a souvent été interprété comme un acte solitaire. Mais ce n'est pas « Seul, je fonde » [...] ni « Je fonde seul ». C'est dans son rapport à la cause, ou à l'acte analytique que Lacan s'affirme seul. Comme tout analyste. Du moins peut-on en faire cette lecture. Toutefois, une lettre de Lacan à Perrier, dont ce dernier fait état, laisse le doute sur ces interprétations, car on peut y lire : « Après m'avoir contraint à *fonder seul* [Je souligne] l'Ecole, parce que vous m'avez tous laissé seul à ce moment [...] ». Même contraint par d'autres de fonder seul, c'est fonder avec d'autres, fût-ce dans l'adversité. La question est plutôt celle de la légitimité liée à la fondation, à toute fondation, à ce qui la contraint de se légitimer. Ici, le «retour à Freud» : le retour à Lacan de la lettre freudienne comme étant «légitimement» sa destination propre. Cette légitimation, comme toute légitimité s'arrachant sur fond d'illégitimité, ne peut être que le fait d'un acte souverain. Et le souverain ne serait en rien souverain si sa souveraineté n'était pas toujours menacée, en voie de lui échapper et

20 .-A. Miller, "Acier l'Ouvert", dans La lettre de l'Ecole de la Cause freudienne. Janvier 1990

yol olarak Freudcu yazının Lacan'a geri dönmesidir. Bu meşrulaştırma, gayrimeşru zeminlerden kopan her meşrulaştırma gibi, sadece bir hükümranlık eyleminin işi olabilir. Ve hükümranlığı ondan kurtulma ve onu yalnız bırakmak yolunda sürekli tehdit edilmeseydi, hükümran hiçbir şeye hâkim sayılmazdı. Bu şekilde bölünemez, hükümranlık bölünebilirlik tarafından kovalanır. Lacan, Perrier'ye yazdığı aynı mektubu bir ikilem ortaya koyarak (*dilemme*) bitirir: "Eğer biraz ölçünüz kaldıysa ya hepiniz benimle olursunuz –ya da beraber kalırsınız: hepiniz umuyorum, ama bensiz hepiniz". Neden ikilem, bölünemezliğin korunması sebebiyle, bir çıkmaza (*aporie*) dönüşmesin -*hepimiz benimle* ve *bensiz hepiniz*-, salt analitik kolektifin her birinin yalnızlığını taşıyabildiği ve her birinin yalnızlığının da yine aynı kolektif tarafından desteklenebildiği bir açmaz - Sofokles'in "*Analusis*"e verdiği özgürleştirici (*affranchissement*) anlamda "analitik".

Dördüncü ve son dikkat çekici unsur ise, bölünemezlik ilkesi çerçevesinde, analitik uygulama, kurum ve teoriyi meydana getiren ögeler ile alakalıdır. Öyleyse Lacan'ın *hepimiz benimle* ve *bensiz hepiniz* buyruğu neye cevap veriyordu? Perrier'nin, Ekol'ün yanı sıra, ona göre mantıksal olarak sadece bölünmelere yol açacak kurumsal "hepsi bir arada"ya (*tout en un*) varmamak için, Ekol-üstü bir kurum, bir analist koleji" önerisine cevap veriyor. Bu aslında göreceliğini iç ve dış sınırlarında bulamadığı zamanda hükümranlığa yerleşen çelişkili mantıktır (Birleşmiş Milletler bünyesinde bir devletin tekyanlı egemenliğinin sınırlandırılmasını reddettiklerinde kendi içlerindeki öz yıkıcı güçlerle karşılaşmaları gibi). Kendi terimlerimizle söylemek gerekirse, Perrier önerisinde Ekol'ün istikrarını sadece Freud'un adını kullanan Lacan'a bağlamamaktadır. Gerçek tarafından baskına uğramakla tehdit edildiğini görmek için mi böyle bir istikrar imgesel (*imaginaire*) kalır? Veya, ya sınırı geçen bir adım, ya da başvurusuna (*invocation*) takılarak, aşmasına (*franchissement*) tökezleten bir adım atmak için *schibbolet* gibi özel ismi de le laisser seul. En tant que telle indivisible, la souveraineté est hantée par la divisibilité. C'est dans cette même lettre à Perrier que Lacan conclut en posant un dilemme : « S'il vous reste quelque mesure, ou vous serez *tous avec moi* – ou bien restez ensemble : tous je le souhaite mais *tous sans moi*. » Pourquoi le dilemme ne pouvait-il, sinon en raison du maintien de l'indivisibilité, se transformer en une aporie – tous avec moi *et* tous sans moi – où le collectif proprement analytique pourrait tenir de la solitude de chacun, et la solitude de chacun se soutenir de ce même collectif – «analytique» au sens que Sophocle donnait déjà à l'*Analusis*, celui de l'affranchissement ?

La quatrième et dernière remarque s'attache à ce qui, dans l'indivisibilité, fait consister la théorie, l'institution et la pratique analytique. A quoi pouvait donc répondre l'injonction de Lacan en forme de dilemme : *tous avec moi ou tous sans moi* ? Elle répondait à une proposition de Perrier qui souhaitait, à côté de l'Ecole, « une institution extra-Ecole, un collège d'analystes » afin d'éviter le « tout en un » institutionnel qui ne pouvait, selon lui, qu'entraîner logiquement des scissions. C'est, en effet, la logique paradoxale qui habite la souveraineté quand elle ne trouve pas sa relativité dans une limite interne ou externe. (Comme il en va de l'unilatéralisme souverain d'un pays au sein des Nations-Unies qui, s'il refuse la limitation de sa souveraineté, ne peut que rencontrer des forces internes d'auto-destruction). Pour le redire en nos termes, il s'agissait dans la proposition de Perrier que l'Ecole ne tienne pas sa consistance du seul nom de Lacan redoublant celui de Freud. Une telle consistance reste-t-elle imaginaire pour qu'elle se voit menacée par l'irruption du réel ? Ou use-t-elle du nom propre comme *schibboleth*, pour faire soit un pas qui passe la frontière soit un pas qui, trébuchant sur son invocation, la fait achopper sur son franchissement ? Une telle consistance tient aussi ses aléas de la théorie : « Ce que j'ai

mi kullanıyor? Böyle bir istikrar raslantılarını da kuramdan alırlar: "1976'daki *l'Insu que sait* adıyla verdiğim Seminer'in iddia ettiği imgesel, sembolik ve gerçek'ten oluşan Borromean düğümünde ortaya attığım şey, bana bu üç kümeyi, topu ayrımsamaya ve sonra onları tekrar birleştirmeye yaradı. [...] Bu üç isim toplamda benim için Frege'nin *özel isim (nom propre)* dediği şey haline geldi [...] Bütün bunların arasında tek özel isim benimkisi. Lacan'ın sembolik, imgesel ve gerçek düzene yayılması bu terimlerin istikrarını sağlıyor."[25] Dolayısıyla Lacan'ın ismine eşdeğer ölçüde referans verilebilen bu üç kavram büyük ölçüde işlerlik kazandı. Bugün "Sembolik, İmgesel, Gerçek" üçlemesini ya da onların kısaltması olan SIR (İngilizcede "sir") kelimesini dillendirmek, aynı zamanda Lacan'ın ismini de zikretmektir. Düğümün içine ismini yazarsak, işlevinin iki kaydını (*registrés*) da hesaba katmalıyız: birini işaret ettiği sürece, anlamlandırmıyor *(il ne signifie pas)* ve eğer anlamlandırıyorsa (*S'il signifie)* onu işaret etmiyordur. Diğer bir deyişle, eğer "Sembolik Lacan", "İmgesel Lacan" ve "Gerçek Lacan" varsa, (Seminer'deki "Lecoq" (horoz) ve "Lepape" (Papa) gibi, anlamlarının (*signification*) daha açık olduğu isim örnekleri dikkate alınırsa daha aydınlatıcı olacaktır) aynı zamanda "Semboliğin Lacan'ı", "İmgeselin Lacan'ı", "Gerçeğin Lacan"ı da vardır. İki düzeyde de üç kümeyi kat eden (sembolik, gerçek, imgesel) bir çift anlamlılık, bu isimleri ayırt edilmemiş olarak bırakabilir veya ayırt edilebilir olarak tutarlar. Buradan itibaren özel isim, düğümün bağlanmasının olduğu gibi çözülmesinin de uygulayıcısı (*opérateur*) haline geliyor. Düğümü öznenin desteği olarak algılatıyorsa, düğüm semptom haline gelir. Bu üçlemenin (SIR) üç unsuru da özel isim olarak istikrarlarını sadece Lacan'ın ismine mi borçlular ve yoksa bu isimden ayrıldıklarında tüm istikrarlarını kayıp mı ederler? Bu son varsayım hükümranlığın çelişkili bir mantığını, özel ismi yöneten ikiz yasasını ima eden, işin içinden çıkılmaz bir deneyimi ve mektubun/harfin bölüne-

25 Séminaire, livre XXIV, L'insu sue sait de l'une-bévue s'aille amour. Inédit.

avancé, dans mon nœud borroméen de l'imaginaire, du symbolique et du réel, affirme le Séminaire de 1976 intitulé l'*Insu que sait*, m'a conduit à distinguer ces trois sphères, ces boules, et ensuite à les renouer. [...] Ces trois noms sont devenus en somme par moi ce que Frege appelle *nom propre* [...] Le seul nom propre dans tout ça, c'est le mien. C'est l'extension de Lacan au symbolique, à l'imaginaire et au réel qui permet à ces trois termes de consister[21]. » Ces trois noms ont donc acquis un fonctionnement référentiel équivalent à celui du nom de Lacan. Dire aujourd'hui «le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel», ou prononcer le sigle SIR (*Sir* en anglais), c'est aussi dire le nom de Lacan. Si l'on inscrit le nom dans le nœud, il faut tenir compte de deux registres de son fonctionnement : en tant qu'il désigne quelqu'un, il ne signifie pas et s'il signifie il ne désigne pas. Autrement dit, s'il y a le Lacan Symbolique, le Lacan Imaginaire, le Lacan Réel, il y a aussi (mais ce serait plus évocateur si l'on prenait un nom se prêtant de façon plus immédiate à la signification, comme «Lecoq» emprunté au Séminaire ou «Lepape») le Lacan du Symbolique, le Lacan de l'Imaginaire , le Lacan du Réel. Une homonymie qui parcourt les trois sphères dans les deux registres peut laisser ces noms indiscernés ou les maintenir discernables. Dès lors, le nom propre devient aussi bien l'opérateur de nouage du nœud que de son dénouage. S'il fait tenir le nœud comme support du sujet, il devient le symptôme. Si les trois termes de la trilogie, SIR, en tant que noms propres, tiennent leur consistance du seul nom de Lacan, est-ce à dire que, déliés de ce nom, ils perdent toute consistance ? Le nom propre ne peut-il pas se tenir dans la désistance de la théorie et la théorie garder sa consistance dans la désistance du nom propre qui l'aura fait consister ? Cette dernière hypothèse se laisse habiter par une logique paradoxale de la souveraineté, une divisibilité de la lettre et une expérience aporétique impliquant

21 Séminaire, livre XXIV, L'insu sue sait de l'une-bévue s'aille amour. Inédit

mezliğini barındırmaktadır. Daha önce de dediğimiz gibi, *"hepimiz benimle* veya *bensiz hepiniz"* kurumsal ikilemi, kendisini bir çıkmaza dönüşmüş olarak bulur: hepiniz benimle ve bensiz hepiniz. Öyleyse analitik kuram, metafordan konsepte giden yolda öznelliğin izini silmediği müddetçe hem özel ismin tutarlılığını sağlayabilir hem de bu esnada bu ismin direnmemesindeki (*la désistance*) kararlılığını da elden bırakmaz. Aynı şekilde, analizin pratiğe dökülüşünde analistin şifresi aracılığı ile aktarım sürecinin semptom biçiminde şifrelenmesi, deşifre edilmesi sırasında öznenin istikrarı konusunda yüzeyselleşebilir. Analitik yorumlamanın katı biçimde yapılması, prensipte birisi üzerine uygulandığı an orada olan iktidarı yerinden etmiyor mu? Hükümransızlığın hükümran anı (*Moment souverain de non-souveraineté*). II. Richard'ın gücünü kaybettiği vakit vazgeçmeden vazgeçtiği gibi: "Artık hak ettiğim ne bir şanım ne de adım var, öyle ki alnıma yazılan ismim bile yok."

Geç oldu ve itiraf edeyim sabrınızı zorlayarak size atfettiğim bu mektubu kesmek zorundayım. Alıcıların adreslerinin belirsiz oluşu nedeniyle, aktarın demekten eksik kalmayacağım. Bu mektubu aynı zamanda Lacan, Derrida ve onlar gibi "acı içinde" kalan diğer insanlara yolluyorum. Aynı zamanda yaşamalarına rağmen ölü taklidi yapanlar için. Ve eğer bu mektup bana "alıcıya ulaşılamadı" ibaresiyle geri dönerse yeterince aşmış (*franchi*) olup olmadığını kendime sormayı asla ihmal etmeyeceğim.

19 Kasım 2005

une loi du double régissant le nom propre. Comme nous le disions, le dilemme institutionnel «tous avec moi ou tous sans moi» se trouve alors transformé en aporie : tous avec moi et tous sans moi. La théorie analytique peut alors à la fois tenir sa consistance du nom propre pour autant qu'elle n'efface pas la trace de la subjectivité dans le trajet qui va de la métaphore au concept *et* ne pas cesser cependant de consister dans la désistance de ce même nom. De même, dans la pratique de l'analyse, le chiffre de l'analyste par lequel s'effectue le chiffrement du transfert comme symptôme peut-il, en son déchiffrement, devenir superflu pour la consistance du sujet. L'interprétation rigoureusement analytique ne destitue-t-elle pas le pouvoir qui est en son principe au moment même où il s'exerce ? Moment souverain de non-souveraineté. Tel l'acte par lequel Richard II, se dépossédant du pouvoir, désiste sans se désister : « Je n'ai ni nom ni titre, pas même le nom que j'ai reçu sur les fonts, qui ne soit usurpé. »

Il est tard et je dois interrompre cette longue lettre que je vous aurai destinée en abusant, je l'avoue, de votre patience. Dans l'incertitude de l'adresse des destinataires, je n'aurai pas manqué de mentionner le «faire suivre». Je l'aurai aussi destiné nommément à quelques uns pour qui elle restera «en souffrance», Lacan, Derrida, et quelques autres. A ceux aussi qui, bien que vivants, ne cessent de faire le mort. Et si cette lettre me revient avec la mention d'un «retour à l'envoyeur», je ne manquerai pas de me demander si elle était suffisamment affranchie.

Le 19 novembre 2005

Düşüncenin semptoma dönüşmesi (Tinin Semptomatolojisi): Lacan Hegel'e karşı mı Yoksa Onunla Birlikte mi?

Raoul Moati
Fransızca Çev.: Nami Başer / Kemal Canatar

Bu metin aracılığıyla açıklamaya çalışacağımız temel özellikler, Alexandre Kojève'in Hegel'in fenomenolojisinden yola çıkarak geliştirdiği öğretiyi miras alarak Lacan'ın gerçekleştirdiği güncellemeler olacak; Lacan düşüncesini bu açıdan ortaya koyup inceleyeceğiz. Metnin ilk dörtte üçü bu ipucunu açarak, Lacan'ın 50'li yılların başında gündeme getirdiği temel kavramları belirtmemizi sağlayacaktır. Daha sonra da Lacan'ın bu ilk veriler bütününe getirdiği önemli değişiklikleri sunacağız; bunların en önemlisi de Lacan'ın öğretisinin başlangıcında önemli merkez bir yerde bulunan arzu kavramının gitgide göreceleşmesi, dürtünün/itkinin (*pulsion*) ise daha öne çıkmasıdır. Bu sunum Hegel ile ilişkilerini kesmek şöyle dursun, Lacan'ın yapıtının ikinci döneminde de odaklaşmayı Sembolik olandan Gerçek olana kaydırarak, Hegel'in en önemli tezleriyle çakışmasını anlamamızı sağlayacaktır. Yine de, Lacan'ın düşüncesini Hegel'inkinden ayıran sınırları gösterip, onun her türlü Hegelcilikle, bu Hegelcilik yeni kılıklar almış olsa bile, uzlaşmayan, Hegelciliğe indirgenemeyecek bir düşünce yapısına sahip olduğunu vurgulayacağız.

I. Ayna ve tanı(n)ma diyalektiği

1. Ayna Evresi: Bir Kavramın Oluşumu

Ayna evresi deyimi, kavramı çocuğun psişik gelişiminin bir evresini açıklama amacıyla Lacan tarafından değil Henri Wallon tarafından ortaya atılmıştır. Bu çocuk psikologundan bu ayna evresi deyimini Lacan doğrudan doğruya ödünç almıştır.

La Symptomatologie de l'Esprit : Lacan avec ou contre Hegel ? Raoul Moati pour Monokl 6-Lacan Issue

Raoul Moati

Nous voudrions à travers ce texte, procéder à l'explicitation d'un certain nombre de traits fondamentaux de la pensée de Lacan, sous l'angle de la réactualisation que celle-ci effectue de thématiques hégéliennes telles que Lacan les hérite de l'enseignement d'Alexandre Kojève sur *La Phénoménologie de l'Esprit*. Ce fil conducteur nous permettra dans un premier temps, qui occupera les trois quarts du texte, de faire le point sur les concepts fondamentaux de Lacan tels qu'ils se mettent en place au début des années 50, afin par la suite, de présenter les modifications majeures apportées par Lacan à son dispositif, à travers notamment la relativisation de la notion de désir (centrale et exhaustive au début de l'enseignement de Lacan) vis-à-vis de celle de pulsion. Cette présentation nous permettra de comprendre que, bien loin de rompre définitivement avec Hegel, cette seconde phase de l'œuvre, où s'opère un certain déplacement de la focalisation du Symbolique au Réel, se révèle converger avec certaines des thèses majeures de Hegel. On cherchera cependant à montrer les limites décisives qui, néanmoins, distinguent la pensée de Lacan de celle de Hegel jusqu'à la rendre irréductible à toute forme d'hégélianisme, même renouvelé.

I. Dialectique du miroir et reconnaissance

1. Le stade du miroir : genèse d'un concept

Le concept de stade de miroir, son expression et la phase de l'évolution psychique dans l'enfant qu'elle est censée décrire, n'est pas de Lacan, mais de Henri Wallon, le psychologue des enfants, à qui Lacan emprunte directement

Lacan tarafından ayna evresine yapılan ilk göndermenin 1936 tarihinde İPA'nın (Uluslararası Psikanaliz Derneği) kongresinde gerçekleştirildiğini biliyoruz. Lacan'ın daha sonra geliştireceği birçok kavramın tohumlarının atıldığı bu ilk konferanstan elimizde hiç bir iz kalmamıştır.

Dahası, Lacan kendisi için önemli olan iki teorik ilham kaynağından, Freud ve Kojève'den yola çıkarak, Wallon'un ayna teorisini geliştirip yeniden harmanlamıştır. Lacan'daki ayna düşüncesine ancak arka plana Hegel-Kojève deki bir motif olan usta/efendi köle diyalektiğini ve tanınma kavramını koyarak yaklaşabiliriz. Ayna evresi usta köle diyalektiğine bir yanıt getirme iddiasındadır. Bu da böyle bir diyalektiğin doyurucu bir ilişki modeli sunup sunmamasına, arzu öznesine kendini başka bir bilinç tarafından tanınmış bir özne olarak sunmayı sağlayıp sağlamasına bağlıdır. Wallon-Kojève kısa devresi (Wallon'dan Kojève'e yapılan bu sıçrama) çocuk psikoloğu açısından bir anlam taşımadığı gibi, Wallon'un yapıtları, kendisinin Hegel'in metafizik spekülasyonlarına pek aşina olmadığını göstermektedir, oysa Lacan'da bu görüş böyle bir özelliğe bağlanacaktır.

Wallon ayna teorisini 1931 yılındaki bir makalesinde, bugün kitap olarak 1934'te yayınlanan «Çocukta karakterin kökenleri»nde[1] bulunan «çocukta kendi vücudunun algılanması nasıl gelişir?» yazısında açıklamıştır. Tarih, bu kavramı Lacan'a maletmiştir. Oysa kökeninde bu kavramı o bulmamıştır. Yine de Wallon bu makalede ayna evresinden söz ederken bu kavramı ona göre daha temel olan Ayna sınavı adlı bir deneyim içerisinde ele almaktadır. Aslında Lacan Wallon un teorisini Freud'dan yola çıkarak derinlemesine yeniden düzenlemiştir. Ayna sınavı yerine ayna evresinden söz etmek bir sözcük titizliği değil Freud'un l'expression de « stade du miroir ».

Nous savons historiquement que la première référence au stade du miroir intervient chez Lacan en 1936 lors du congrès de l'IPA, l'association internationale de psychanalyse.

Il ne reste aucune trace de cette conférence séminale donnée par Lacan.

Plus généralement l'élaboration du stade du miroir par Lacan émane d'une refonte de la théorie de Wallon à partir de deux sources d'inspiration théorique majeures pour Lacan : Freud et Kojève.

Je montrerai que l'on ne saurait approcher la pensée du miroir chez Lacan sans l'associer au concept de reconnaissance, et au motif hégéliano/kojévien de la dialectique du maître et de l'esclave, qui en constitue la trame d'arrière-plan. Le stade du miroir prétend apporter une réponse à la dialectique du maître et de l'esclave quant à la question de savoir si une telle dialectique représente ou non un modèle relationnel satisfaisant, permettant au sujet du désir d'advenir à soi comme *sujet reconnu* par une conscience autre. Le court-circuit Wallon/Kojève n'avait d'abord rien d'évident du point de vue où se plaçait le psychologue des enfants, dont l'œuvre ne témoigne pas d'une grande familiarité avec les spéculations métaphysiques de Hegel, à laquelle pourtant elle va se trouver associée par Lacan.

Wallon expose la théorie du miroir dans un article de 1931 intitulé « Comment se développe chez l'enfant la notion de corps propre », que l'on trouve aujourd'hui édité dans *Les origines du caractère chez l'enfant* (livre de 1934)[1]. L'histoire a retenu de Lacan un concept qui n'était pas originalement le sien. Cependant, si Wallon parle dans cet article de « stade du miroir », il considère ce concept comme dérivé par rapport à l'expérience plus fondamentale nommée par lui, « l'épreuve du miroir ». C'est

1 Paris, PUF, 1973. Lacan'da bu kavramın gelişmesinin tarihi ile ilgili olarak daha fazla bilgi için Elisabeth Roudinesco'nun "ayna evresi, kavram ve arşiv" adlı makalesine gönderiyoruz, bkz Jean-Michel Rabate, Lacan, Paris,Bayard, 2003, p. 43-54.

1 Paris, PUF, 1973. Pour plus de précisions sur l'histoire de l'élaboration de ce concept chez Lacan, nous renvoyons à l'article d'Elisabeth Roudinesco, « Le stade du miroir, concept et archive », in Jean-Michel Rabaté (ed.) Lacan, Paris, Bayard, 2003, p. 43-54.

evre kavramına verdiği anlamı öne sürüp savunmaktır. Freud'daki ilkel Narsisizm teorisi Lacan'a kendi ayna evresi yorumunu geliştirmede kaynak oluşturmuştur.

Gerçekten Freud 1914 tarihli "Narsisizme giriş"[2] metninde 2 tip narsisizmi birbirinden ayırmıştır. Bir yandan çocuğun bütün libidosunu kendi üzerine yatırım yaparak geliştirdiği erken döneme özgü ilkel bir narsisizmi vardır öte yandan benliğin, dış dünyanın nesneleri ile yatırımlarını kendine dönüştürdüğü ikinci bir narsisizm bulunur. 1914'te Freud'ta ilkel narsisizm öznenin kendini bir ben olarak birleştirmesine karşılık gelir. Freud için benliğin oluşumu ilkel narsisizm ile aynı dönemdedir. İlkel narsisizm kendiliğin kendi üzerine bir yatırım yapmasına dayanır, böylece ilkel narsisistik güdülerin hedeflediği Benlik kavramının gitgide oluşmasını sağlar. Bu özne, yani benlik temel ilkel güdülerin bağlandığı birleştirilmiş kutup olarak çıkar. Sürekli olarak ona gönderme yaptıkları için bu güdüler, birleşmiş kutup halinde benliği oluşturmuşlardır. Demek ki Freud'da kendiliğin narsisizme yaptığı yatırım benliğin oluşumuyla eş zamanlıdır. Başlangıçta öznenin bilincinde olduğu ve sonrasında da yatırım yaptığı bir benlik yoktur, bu benliği narsisistik yatırım oluşturmaktadır. Gerçekten de benlik var olmadıkça narsistik güdülerin üzerlerine uygulama yapacakları hiç bir şey yoktur. Demek ki hedef almayı amaçladıkları şeyi üretmeleri gerekir.

İşte Lacan'ın, çocuğun kendi kendisiyle olan ilişkisini aynada keşfettiği bir hayal (imge) gibi gördüğü, ilkel narsisistik özelliklerini dile getirdiği aşama, tamı tamına ayna evresi budur. Görüldüğü gibi Lacan narsisizm sorununu kendi kendinin hayaliyle (imgesiyle) bir karşılıklı ilişki içerisinde temel göndermeler olarak ele almaktadır. Oysa bu kendi kendinin hayali en başından beri, onu algılayan çocuğa önce bir hayal gibi değil de, başka bir özne gibi, özerk ve narsisistik güdüleri aracılığıyla özdeşleşebileceği bir özne gibi, bir sorun olarak gündeme gelir.

2 *Bu metin Cinsel Hayat'ta yayınlanmıştır, Paris, PUF, 1969.*

pourquoi si Lacan reprend de Wallon l'expression de « stade du miroir » et non d' « épreuve du miroir », c'est qu'en réalité Lacan réaménage en profondeur la théorie de Wallon à partir de Freud. Parler de « stade » du miroir et non d'épreuve, ne relève pas d'une préciosité lexicale, mais bien plutôt de la volonté de Lacan de se revendiquer du sens donné par Freud à la notion de « stade ». La théorie freudienne du narcissisme primaire sert à Lacan de matrice d'élaboration pour sa propre interprétation du stade du miroir.

Freud distingue en effet dans son texte de 1914, « pour introduire au narcissisme »[2], deux types de narcissisme. D'une part, le narcissisme primaire qui se caractérise par l'état précoce où l'enfant investit toute sa libido sur lui-même, d'autre part, le narcissisme secondaire qui désigne le report sur le moi des investissements des objets du monde extérieur.

En 1914 chez Freud, le narcissisme primaire correspond à l'apparition d'une première unification du sujet comme moi. Pour Freud le narcissisme primaire s'avère contemporain de la formation du Moi. Le narcissisme primaire repose sur un investissement du soi sur lui-même, assurant la formation progressive de la notion du Moi comme unité visée par les pulsions narcissiques primaires. Ce sujet, le Moi, surgit comme le pôle unifié auquel toutes les pulsions primordiales se rapportent. Du fait de s'y rapporter, ces pulsions en sont venues à constituer le pôle unitaire Moi. L'investissement du soi dans le narcissisme chez Freud est donc contemporain de la formation du Moi. Il n'y a pas d'abord un Moi dont le sujet serait conscient et qu'il investirait, l'investissement narcissique *construit* ce même Moi. En effet, tant que le Moi n'existe pas, les pulsions narcissiques n'ont rien à quoi s'appliquer, il leur faut donc produire ce qu'elle ont pour fin de viser.

C'est exactement cette étape que décrit Lacan, à travers le stade du miroir à travers lequel il retraduit les enjeux du narcissisme primaire

2 *« le stade du miroir comme formateur de la fonction du je » in Ecrits, Le Seuil, 1966, p. 97.*

Bu yüzden Lacan Freud'un geliştirdiği açıklamalara yeni bir boyut yüklemiştir: Hegel-Kojève'in usta köle diyalektiği. Lacan, Kojève'in öğretisinin önemli[3] etkisiyle, benliğin oluşumunun, öznenin kendi kendisiyle yalnız ve yalıtılmış olarak geliştirdiği kapalı bir ilişkiden değil, kendisini başkasına sunarken gerçekleşen bir süreçten kaynaklandığını savunmuştur: kendine yatırım yapma bu durumda hayal (imge) içerisinde karşılaşılan bir başkasına yapılan yatırımdır içten içe.

2. Hayali (imgesel) kapılma

Ters gibi gözükür ama benliğin oluşumu öznelerarası bir sorundan kaynaklanır. Ayrıca Lacan için «ayna evresi»ni çocuk için Oidipus Kompleksi'nin başladığı andan da soyutlayamayız: Oidipus'un çözümlemesinin sonucu, çocuğun hayaliyle kurduğu ilişkide belirleyici olacak ve onun gelişiminin bu komplekse etkisi hayalin (imgenin) etkisinin aşılmasında önem kazanacaktır. Aynada hayalini (imgesini) keşfederek çocuk, bir sürü aşamadan geçecek, bunlarla özdeşleşerek benliğinin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Çocuğun aynadaki hayaline özdeşleşmesinin ikili bir etkisi vardır:

1. Lacan'ın, öznenin kendini hayalle özdeşleşmeden önceki döneminde «parçalanmış vücut» adını verdiği deneyimi yaşarken psişik yaşantısının da paramparça olmasının önüne geçme. Hayalle özdeşleşmenin ilk önemli kazancı küçük çocuğun vücuduyla olan ilişkisini, önce parçalanma ve dağılma olarak yaşadığı ilişkisini çatışma ortamından kurtarıp huzura dönüştürmesidir. Hayalle özdeşleşme bu parçalanmayı aşmasını ve vücuduna bir birlik olarak gönderme yapabilmesini, artık onu kendi vücudu olarak görmesini sağlar.

Hayal daha sonra çocuğa hareketin de birlik ilkesini sağlayacaktır çünkü özdeşleşme ona kendi vücudunu bir bütün ola-

3 *"Ben işlevinin oluşturucusu olarak ayna evresi" bkz. Yazılar, Le Seuil yayınları, 1966, s 97.*

où l'enfant se rapporte au soi comme à une *image* découverte dans le miroir. On voit donc ici que Lacan situe le problème du narcissisme dans les coordonnées fondamentales d'une interaction à l'image de soi. Or cette image de soi revêt d'emblée l'aspect problématique qu'elle se présente à l'enfant qui la perçoit, non d'abord comme une image, mais comme un *autre sujet* autonome auquel l'enfant est amené au travers de ses pulsions narcissiques, à s'identifier.

D'où la dimension supplémentaire dont Lacan charge le dispositif freudien : l'enjeu de la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel/Kojève. L'impact de l'enseignement de Kojève sur Lacan a été décisif[3], c'est celui-ci qui permet à Lacan de soutenir que la formation du Moi ne relève pas d'une relation solitaire et isolée du sujet avec lui-même, clos sur lui-même, mais se réalise dans l'exposition à l'autre : l'investissement de soi est ainsi intrinsèquement lié à l'investissement d'un *autre* rencontré dans l'image.

2. La captation imaginaire

La question de la formation du Moi s'avère paradoxalement relever d'une problématique *intersubjective.* D'autre part, pour Lacan, on ne peut désolidariser le « stade du miroir » du moment où se met en place le complexe d'Œdipe pour l'enfant : c'est de son issue que dépendra l'évolution du rapport que l'enfant entretient à son image et du dépassement de l'emprise que celle-ci exerce sur celui-ci. En découvrant son image dans le miroir, l'enfant est amené à traverser un certain nombre d'étapes assurant, par identification successives à celle-ci, l'apparition du Moi.

L'identification de l'enfant à l'image présentée par le miroir, aura pour double effet :

1. De mettre fin au démembrement de son vécu psychique auquel le sujet s'éprouve -avant son identification à l'image- dans l'expérience que Lacan nomme l'expérience du « corps morcelé ». L'identification imaginaire a pour premier bénéfice de pacifier le rapport que le tout jeune enfant

3 *Ibid.*

rak gördürecek, artık eskiden olduğu gibi bu vücudu birbiriyle alakasız deneyimler yığını olarak ele aldırmayacak, hareke-te bağlı eylemlerinin ve hareketlerinin birbiriyle beraber alınmasını sağlayarak, Lacan'ın vücut şeması adını verdiği özel-liğin ayna evresinde doğrudan olmasa da tohum halinde hazırlandığını ortaya ko-yacaktır.

2. Lacan'ın vücudun parçaları tarafından uyumlu olarak eklemlenmiş bir bütün adın verdiği hayalle özdeşleşme sonu-cunda benliğin birliğinin fethini öyle oluşturur ki artık vücut birleşmiş olur. Bundan böyle vücudun hareketlerini bir araya getiren yer içselleştirilmiş benlik-tedir, ayna evresinin sunduğu vücudun birliğiyle özdeşleşme sonucu olmuştur bu, ilk parçalanmanın tahammül edilmez sınavını aşmak için çocuğun arzuladığı şeydir:

"Ayna evresi öyle bir dramdır ki içten içe öznenin geleceğe atılmasındaki yetersizlik-ten kaynaklanır ve mekanla özdeşleşmenin tuzaklarına kapılan öznenin, vücudun parça-lanmış hayalinin peş peşe gelen fantazileriy-le, kendi bütünlüğünün bizim doğru dürüst adını verdiğimiz bir biçimi arasında gidip gelmesinden oluşur."[4]

Freudcu narsisistik güdülerin anlamı böy-lece temellendirilmiş olur çünkü Lacan'a göre bunlar ancak ilkel dağılmadan çıkmayı sağlamakla yükümlüdür, benlik hayalinde itki (dürtü) toplamının uyumlu ve birliği olan bir ilkeyi bulmayı sağlarlar. Hayal ara-cılığıyla sağlanan bu birliğe Lacan «hayali (imgesel) birlik» adını verir. Öznenin kendi kendisine gönderme yapabildiği bir vücut olarak belirmesini sağlar. Lacan için bu birlik sadece işlev değeri olan bir birliktir, onu öz-neyle aynı şey sanmak yanlıştır, özne sembo-lik olarak ele alınmalıdır hayali olarak değil, ego psychology adıyla ortaya çıkan teoriler bu iki alanı karıştırmaktadırlar. Lacan buna karşı gelir. Benlik hayaliyle birleşen bir vü-

4 *Aynı yer.*

entretient à son corps, vécu primordiale-ment dans le morcellement et la dispersion. L'identification à l'image lui permet de sur-monter le morcellement et de se rapporter ainsi de façon unifiée à son propre corps, intériorisé désormais comme corps propre.

L'image donne va donner plus tard à l'en-fant le principe unitaire de la motricité, puisque l'identification lui permet de se rapporter à son corps comme un tout, et non plus comme un tas désordonné d'ex-périences toutes hétérogènes les unes avec les autres, assurant la coordination de ses mouvements et de ses actions motrices, cette coordination, que Lacan appelle le « schéma corporel », est en gestation dans le stade du miroir, bien qu'elle n'en résulte pas directement.

2. L'unification du corps est assurée par l'unité conquise du Moi -à la suite de l'iden-tification à l'image- défini par Lacan comme la somme harmonieusement articulée des parties du corps. Le siège coordonnant les mouvements du corps réside désormais dans le Moi intériorisé par identification à l'unité du corps présenté par l'image du miroir et désirée par l'enfant pour surmon-ter l'épreuve insoutenable du morcellement primordial :

« Le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fan-tasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons or-thopédique de sa totalité »[4].

Le sens des pulsions narcissiques freu-diennes est ainsi fondé, puisque celles-ci n'ont de sens pour Lacan que de réussir à rendre possible la sortie de la dispersion primordiale, pour trouver dans l'image du Moi le principe de l'unification et de l'harmonisation de l'appareil pulsionnel. Cette unité par l'image est appelée par Lacan « unité imaginaire », elle constitue un socle au travers duquel le sujet se rapporte à

4 *« L'agressivité en psychanalyse », Ecrits, p. 113.*

cudun bu durumu, parçalanmış vücudu sahneye koyan birliğin altında kalan yaşantıyı yoğunlaştıran düşler aracılığıyla hep geriye dönmeler yaşar.

"Bu parçalanmış vücut, bireyin bütünlüğünün bozulmasını saldırgan bir düzeyde yakalayan analiz hareketi sırasında, düşlerde düzenli olarak yeniden ortaya çıkar. O aşamada birbirinden ayrılmış vücut öğeleri olarak görünür."[5]

Daha genel olarak, takıntı ve psikoz biçimleri gibi bir çok patolojik durum, öznenin hayaline bu ilk özdeşlemesinde ıskaladığı bir şey olduğunun tanığı olan bu patlama durumuna bağlıdır.

Çocuğun vücudunun hayaliyle (imgesel-le) olan ilişkisinin gelişmesinde üç aşama anını birbirinden ayırmalıyız. Çocuğun hayale kapılmasının ilkinde çocuk vücut görüntüsünü bir hayal olarak değil karşısında duran gerçek bir varlık olarak alıp onu kendine mal etmeye çalışır. Kendi vücudunu yansıtan bir ayna karşısında bulunduğunu bilmeyen çocuk, bu yüzden kendi hayaline (imgesine) başka bir özne olarak yatırım yaparken aynı zamanda da karşılaştığı öbür öznelerin de kendi kimliğine, başkalarından ayrı tutamadığı kendi kimliğine katkıda bulunduğunu zanneder. Aynadaki hayalde çocuk, kendisi olmayan başka öznelere (başka çocuklara) göre kendine özgü bir başkasını (kendisini) değil, bu anlamda kendi kendisini bambaşka olarak görür: çocuk, aynı olanla farklı olanın ayrışmadığı bir tutumda, kendisiyle başkasını karıştırır. Ayrıca ayna evresi, çocuğun kendisiyle ilişkisinin kökeninde bir başkasıyla özdeşleşme yatıyor diye bu çatışmayı halledecek falan değildir. Bunun sonucunda ortada şöyle aykırı bir durum oluşur: benlik bir başkasıdır, başkası olarak kalır.

Bu ilk dönem esnasında çocuk kendi varlığını seyrettiği diğerinden ayırmayı beceremez, birinin yaptığını diğeri de yapabilir ve aralarında bir fark yoktur. Bu yüzden Lacan şöyle der "altı ay ve iki buçuk yıl arasında

5 *'Psikanalizde Saldırganlık' Yazılar syf. 113.*

lui-même comme corps unifié.

On verra que cette « unité imaginaire » n'a pour Lacan qu'une valeur fonctionnelle, et qu'il est faux de confondre celle-ci avec le *sujet* -qui, lui, s'appréhende dans le Symbolique non dans l'Imaginaire-, et ce contre les tentatives d'assimilation de ces deux instances par les théories de l'*ego psychology*. Cet état d'un corps unifié par l'image du Moi, est soumise à des régressions dans les rêves qui condensent le vécu infra-unitaire du corps morcelé en le remettant en scène :

« Ce corps morcelé (...) se montre régulièrement dans les rêves quand la motion de l'analyse touche à un certain niveau de désintégration agressive de l'individu. Il apparaît alors sous la forme de membres disjoints »[5].

Plus généralement nombre de pathologies comme l'obsession et des formes de psychoses renvoient à cet état d'éclatement, témoignant d'un raté dans l'identification primordiale du sujet à son image.

Il faut distinguer trois moments dans l'évolution du rapport de l'enfant à l'image de son corps.

Première captation de l'enfant par l'image : l'enfant perçoit l'image de son corps non pas comme une image, mais comme un être réel qui se tiendrait face à lui et que l'enfant cherche à approcher. Aussi l'enfant ignorant qu'il se trouve face à un miroir reflétant son propre corps, est-il amené à investir aussi bien l'image de lui-même comme un *autre sujet*, que les autres sujets qu'il rencontre comme participant de sa propre identité encore non séparée de celle des autres. L'enfant ne voit pas dans l'image du miroir, un *autre spécifique* (lui-même) par rapport à d'autres qui ne sont pas lui (les autres enfants), tout autre est lui-même en ce sens : l'enfant vit dans la confusion du soi et de l'autre, dans une indistinction originaire de l'identique et du différent. Cependant, le stade du miroir ne permettra pas la résolution d'une

5 *« Le mythe individuel du névrosé », in Le mythe individuel du névrosé, Seuil, 2007, p. 46-48-49, nous soulignons.*

karşısında kendisine benzer bir kişinin mevcudiyetinin bütün davranış diyalektiğine egemen olduğunu (..) imago tarafından yakalanmasıdır. Bütün bu dönem içerisinde heyecana dayalı tepkiler ve normal bir geçişliliğe bağlı tanıklıklar kaydedilir. Döven çocuk dövüldüğünü söyler."[6]

İkinci kapılma (kaptırma): çocuk aynadaki başkasının gerçek bir varlık olmadığını sadece bir hayal (imge) olduğunu keşfetmeye doğru yol alır: artık başkasının hayalini (imgesini) başkasının gerçekliğinden ayırt etmeyi bilmektedir. Aynı anda aynadaki hayalim doğrudan doğruya *kendisini ilgilendirdiğini* anlamaya başlar; söz konusu olan özel bir başkasıdır. Ve onunla karşılaşması gerekmektedir. Karşılaşacak özel bir kişinin olması ve hepimizin böyle bir kader içerisinde yer almamız doğrudan doğruya Hegel'in usta köle diyalektiğinden etkilenmiştir. Gerçekten de Düşüncenin Belirişi'nde (Tinin Fenomenolojisi'nde-*Phenomologie de l'esprit*) kendinin bilincinin *bir başka kendinin bilinciyle* karşılaşmasının anlatılması önemli bir aşamadır. Burada kendinin bilinci kendisini bir başka kendinin bilinci tarafından tanınmış (benimsenmiş) olarak ortaya koymaya çalışır, Lacan'ın benimsediği Kojeve açısından bu sorunu alırsak, bu bilince *arzunun Öznesi* bu diyalektik isabetli olduğu ve özneyi sürüklediği yanılsamalar ve çıkmazlar bütünü içinde önem arz ettiği için, bunun üzerinde tekrar duracağız.

Üçüncü kapılma (kaptırma): çocuk kendisinin birleşmiş vücudunu temsil eden bu hayalle özdeşleşir, bu ilk özdeşleşme çocuğun kökeninde yaşadığı parçalanma patlamanın yerine gelir. Yine de ayna tarafından sunulan birleşmiş hayaldeki vücut sentezi öznenin deneyimi içerisinde yarıda kalır, bunu unutmayalım. Sentez hiçbir zaman bütüne ulaşamaz, hiçbir özdeşleşme sentezine indirgenemeyecek bir diyalektik süreçte temellendirilmiştir. Burada hayal (imge) farklılığım başkasının farklılığından kaynaklan-

6 *"Nevrotik bireye ait efsane" Seuil yayınları 2007 sayfa 46-48-49 altını çizen biziz.*

telle conflictualité de par le fait que le rapport à soi y est originairement marqué par son identification à autrui. Son issue reste l'adhésion à un paradoxe : le Moi est un autre *qui reste autre.*

Au cours de cette première étape, l'enfant n'arrive pas à différencier ce qu'il est, de cet autre qu'il contemple, ce que fait l'un est rapportable à ce que fait l'autre indistinctement, c'est pourquoi affirme Lacan « C'est cette captation par l'*imago* de la forme humaine (...) qui entre six mois et deux ans et demi domine toute la dialectique du comportement de l'enfant en présence de son semblable. Durant toute cette période, on enregistrera les réactions émotionnelles et les témoignages articulés d'un transitivisme normal. L'enfant qui bat dit avoir été battu, celui qui voit tomber pleure »[6].

Seconde captation : l'enfant est amené à découvrir que l'autre du miroir n'est pas un être réel, mais une image : il sait maintenant distinguer *l'image* de l'autre, de la *réalité* de l'autre. Du même coup, il parvient à comprendre que l'image dans le miroir *le concerne proprement,* qu'il s'agit d'un autre particulier, spécifique, désigné à le rencontrer. Ce motif d'une rencontre avec un autre particulier, auquel chacun de nous serait destiné, se trouve être directement inspirée de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. Il y a en effet décrit par *Le Phénoménologie de l'Esprit* (B.IV.A) l'étape décisive dans l'itinéraire de la conscience de soi de la rencontre avec *une autre conscience de soi* par laquelle la conscience de soi cherche à *se faire reconnaître comme conscience de soi,* ou comme *Sujet du désir* pour reprendre le problème dans son optique kojévienne, qui est celle adoptée par Lacan.

On reviendra sur l'impact de cette dialectique pour la formation du je et pour l'ensemble des illusions et des impasses auxquelles elle mène le sujet.

Troisième captation : L'enfant s'identifie à cette image comme représentant son propre corps unifié, cette identification primordiale se substitue à l'éclatement originairement traversé

6 *Gallimard, TEL, 1947 (abrévié ILH).*

maktadır. Vücudun birliği öznenin dışında kalır. Psişik bütünleşme hiçbir zaman tam gerçekleşemez. Gerçekten de optik nedenler yüzünden aynadaki hayalin görüntüsü vücudun gerçek verilerinin tersi bir temsil sunar: vücudun gerçekliği ile hayali (imgesi) arasındaki yarık o andan itibaren kendi varlığının ikileşmesini son erdirmek için yapılan sentez deneyimlerini yenilgiye uğratır.

3. İmgesel (Hayali) Diyalektik

Lacan için vücut gerçekliğinin kendisinin birleşmiş imajına bu sürekli uyumsuzluğu Hegel'in sunduğu usta köle diyalektiğinin yenilgiyle sonuçlanmasından kaynaklanmaktadır.

Eğer bilinçlerin aynılığı Hegel tarafından bilinçlerin aynılığı, onların karşılaşmasının ilk aşaması olarak sunuluyorsa, ölümüne prestij kavgası sonucunda bilinçlerden birinin öbürüne göre daha ayrıcalıklı, kendinin bilinci adına layık olacağı ortaya çıkacaktır, çünkü o vücudun doğal verisi olarak alman özelliğe varlık açısından bir aldırmazlığı gösterecektir. Bu ölümüne kavganın sonucunda usta (efendi) kölelik sahnesi ortaya çıkar bu öyle bir diyalektiktir ki onda köle başkasının bilincini kendi ustası olarak tanımıştır, böylece biyolojik hayattan ve ona bağlı olan her şeyden bağımsız bir bilinç, arzulayan bilinç ortadadır. Bunun tersine ölmekten vazgeçen köle hayata sonsuz bağlılığını kabul eder ve böylece ustaca doğal ihtiyaçlarını yüklenmek zorunda kalır. Kendi içinde hayatla ilgili her şeyi usta açabilmiştir. (*aufheben*) bu paylaşma Lacan'da özneyi kendi hayaline bağlayan bir ikiliğin devamı olarak anlaşılır. Söz konusu ikilik öznede başkasına karşı mimetik bir arzuyu koşullandırarak geliştirir, kölenin vazgeçmek zorunda kaldığı arzu ustanın elinde bulundurulmaktadır. Gerek psişik özneye gerek de köleye sadece aynadaki hayaline yaklaşıp bakmaktan başka bir şey kalmamıştır. Kendini başkasının arzusuna eşit görerek aradaki açığı bastırır. Bu açık, ölüm sınavıdır. Özneyi benlik birliğinden acımasız bir şekilde ayırır. Köle ustayı taklit etmeye

par l'enfant. Cependant, il faut bien retenir que la synthèse du corps dans l'image unifiée présentée par le miroir reste d'un bout à l'autre de l'expérience subjective partielle. La synthèse n'est jamais totale au sens où elle fait fond sur un processus dialectique où la différence de l'image émane *de la différence de l'autre*, qui elle, demeure irréductible à toute synthèse d'identification. L'unité du corps reste extérieure au sujet, son intégration psychique n'est jamais entièrement réalisée. En effet l'image demeure -pour des raisons optiques- une représentation inversée des coordonnées réelles du corps : un hiatus entre la réalité du corps et son image maintient à l'état d'échec persistant toute tentative synthétique d'en finir avec le dédoublement du soi.

3. La dialectique imaginaire

Pour Lacan, cette inadéquation persistante de la réalité du corps à son image unifiée, est liée à l'échec constitutif de la dialectique du maître et de l'esclave, tel que le présente Hegel.

Si l'identité des consciences est présentée par Hegel comme le premier moment de leur rencontre, il va s'avérer à la suite de la lutte de pure prestige pour la mort, qu'une des deux consciences mérite plus proprement que l'autre, le titre de conscience de soi, et cela dans la seule mesure où elle est parvenue à affirmer sa capacité à se hisser à la hauteur de l'enjeu, en acceptant la mort comme au principe de son existence désirante. Il va s'agir *de se faire reconnaître* comme conscience de soi désirante, c'est-à-dire capable de mettre en jeu sa vie pour manifester son indifférence ontologique au donné naturel du corps. L'issue de cette lutte de prestige pour la mort, dispose la scène de la maîtrise et de la servitude, soit la dialectique au sein de laquelle l'esclave a reconnu dans l'autre conscience son maître, une conscience de soi désirante indépendante de la vie biologique et de ses aléas. A l'inverse, l'esclave en renonçant à mourir, reconnaît son adhérence sans fin à la vie, et se fait ainsi le serviteur du maître dans la prise en charge de ses besoins naturels, de tout ce qui relève de la vie en lui qu'il a su dépas-

çalıştıkça kendi benliğinden kendisini ayıran bölünmeden uzaklaşır. Oysa başkasında arzuladığı olumsuz yön de budur. Oysa bunu başkasında ancak ve ancak onun adına bu olumsuzlukta vazgeçtiği sürece alıntılamaktadır. Lacan'ın 7. seminerinde formüle ettiği arzuya dayalı etiğin ilkesini ele alırsak o zaten en başından beri kendi arzusuna kendini bırakmıştır. Köleyi ustasına yaklaştıran bu mimetik atılım –hayal tarafından belirlenen– ya da kendi benliğine özdeşleşme aslında bir ölüm inkarına dayanmaktadır oysa bu ölümün kabulü arzuya olumsuzluğu veren ilkede yatmaktadır.

Usta köle çatışmasının alttan alta tekrarlarken Lacan analitik deneyiminin verilerini tanımlar. Bu analitik deneyim başlangıçta temelinde diyalektik olan bir deneyim olarak tanımlanır. Analistle karşılaşmada özne kendi benlik kimliğiyle ilgili bastırılmış sorunlu ilişkisini tekrarlamaktadr. 1952 konferansından Lacan bu durumu şu şekilde atmaktadır, nevrotik bireye ait efsane: 'insan varlığının hayalinin (imgeselinin) gelişmesinin temel deneyimi benzeri ile narsisistik ilişkisidir. Benlik deneyimi olarak işlevi öznenin oluşumunda önemlidir. Benlik öznenin kendi içinde kendisine yabancı olarak duyduğu bir şey değil midir sanki. Özne ilk önce kendisinden daha mükemmel, daha ileride olan bir başkasında kendini görür. Özel olarak da kendi hayalini aynada kendini bir bütün olarak görmeyi becerebildiği bir dönemde görür. Bu dönemde kendisini bu şekilde deneyimlememiştir ama doğumdan sonraki ilk altı ayda bütün duygusal ve hareketler ilgili işlevlerinin kökeninde bir bırakılmışlık içerisinde yaşar. Öznenin kendini gerçekleştirmesine olan ilişkisi hep bir ileriye atılmadır. Bu da onu derin bir yetersizlik düzeyine getirir. Kendisine bir çatlaklık, kökeninde bir yırtılma, Heidegger'in terimini yeniden ele alacak olursak 'fırlatılmışlık' olacaktır. Bu yüzden bütün hayali ilişkilerinde çıkan bir ölüm deneyimidir. Bu tecrübe kuşkusuz insanlık durumunun bütün tezahürlerinin oluşturucusudur ama nevrotiğin yaşantiser (*aufheben*). Ce partage se comprend chez Lacan sous la forme d'une ambivalence persistante dans le lien qui rattache le sujet l'image de son Moi.

Celle-ci conditionne pour le sujet un désir mimétique à l'endroit de l'autre, c'est-à-dire du maître détenant le désir accompli de l'esclave, désir auquel l'esclave a quant à lui dû renoncer. Il ne reste plus qu'à l'esclave, ainsi qu'au sujet psychique, à tenter de se rapprocher de son image dans le miroir, à se vivre comme égal au désir de l'autre, tout en refoulant le hiatus -l'épreuve de la mort- qui pourtant sépare inexorablement le sujet de son unité moïque. A mesure que l'esclave cherche à imiter le maître, l'esclave s'éloigne de la césure qui le sépare de son moi, de cette négativité qu'il prétend pourtant désirer dans l'autre. Or il ne la désire dans l'autre que dans la mesure où il y a renoncé pour lui, que dans la mesure où il a depuis toujours « cédé sur son désir » pour reprendre la maxime de l'éthique lacanienne du désir formulée au *Livre VII* du *Séminaire.*

L'élan mimétique qui rapproche l'esclave de son maître -la conduite déterminée par l'image ou l'identification à son Moi- procède d'un déni de la mort, dont l'acceptation est pourtant au principe du désir en sa négativité.

C'est dans la répétition sous-jacente de la conflictualité maître/esclave, que Lacan définit les coordonnées de l'expérience analytique : celle-ci est définie par lui au départ comme l' expérience primordialement dialectique où se joue dans rencontre avec l'analyste, une répétition de la relation problématique refoulée que le sujet entretient à sa propre identité moïque. C'est cette situation qu'il expose dans une conférence de 1952, « Le mythe individuel du névrosé » :

« La relation narcissique au semblable est l'expérience fondamentale du développement imaginaire de l'être humain. En tant qu'expérience du moi, sa fonction est décisive dans la constitution du sujet. Qu'est-ce que le moi, sinon quelque chose que le sujet éprouve d'abord comme à lui-même étranger à l'inté-

sında en özel bir şekilde ortaya çıkar. (...) Hegel metafiziğinde hiç tereddüt etmeden bütün insan ilişkileri beliriş biçimi (fenomenoloji)ni ölümcül aracılığıyla oluşturmuştur, insanın benzeri ile olan ilişkisinde ilerlemenin özünde bu üçüncüye yer veren aracılık yatar. Ve biraz önce size anlattığım narsisizm teorisi Hegel'de aydınlanmamış olarak kalan bir takım noktaları açıklar. Ne olursa olsun ölümüne diyalektik kavga, prestij kavgası başlayabilmek için ölümün henüz gerçekleşmemiş olmasını gerektirir, eğer öyle olmasaydı diyalektik ilişki kavga eden olmayacağı için durmuş olurdu. Demek ki bu ilişkinin hayal edilmiş olması gerekmektedir. Gerçekten de narsisistik ilişkide söz konusu olan hayal edilen, hayalde kalan bir ölümdür. Oidipus'un dramına hayali olan ve hayalde kalan bu ölüm aynen müdahalede bulunur ve nevrozlunun oluşumu da ondan kaynaklanır, ve bir noktaya kadar nevrozlunun oluşumundan da daha öteye giderek çağdaş insana özgü olan varoluşçu tutumu belirler.[7]

"Hegel metafiziği"ne gönderme Lacan'ın bu teorik çalışmalarını Kojeve'in etkisiyle geliştirdiğini belirler. Lacan 30 yıllarında Ecole de Hautes Etudes de Kojeve'in verdiği semineri izleyen savaş sonrasında ün kazanacak büyük adlardan biridir (bu seminer Hegel Okumasına Giriş olarak adlanmıştır[8]).

Kojeve Lacan'ın tanımaya tenezzül ettiği tek ustadır.[9] Bu yüzden Lacan'ın Hegel'in fenomenolojisiyle doğrudan ilişkisini abartmamamız gerekir. Çünkü Lacan Hegel'i Kojeve aracılığıyla aynı zamanda da Lacan'ın ilk seminerlerine katılmış olan Hyppolite yardımıyla tanımış, Alman düşünürün kavramlarını harmanlamıştır. Bu durumda Lacan fenomenolojiyi yorumlarken usta köle diyalektiğinin Kojeve tarafından aşırı derecede vurgulanmasının etkisi altında kalmıştır. Usta köle diyalektiği Kojeve tarafından kendi amaçları için kullanılmıştır. Bunun aracılığıyla Kojeve kendi fenomeneolojisi teorisini

7 *Gallimard TEL 1947.*

8 *Hegel Okuyuşuna Giriş, s. 39.*

9 *Bu noktada bkz Seminer 20. Kitap Yine Paris Le Seul Freud Alanı syf. 96-97.*

rieur de lui ? C'est d'abord dans un autre, plus avancé, plus parfait que lui, que le sujet se voit. En particulier, il voit sa propre image dans le miroir à une époque où il est capable de l'apercevoir comme un tout, alors que lui-même ne s'éprouve pas comme tel, mais vit dans le désarroi originel de toutes les fonctions motrices et affectives qui est celui des six premiers mois après la naissance. Le sujet a ainsi toujours une relation anticipée à sa propre réalisation, qui le rejette lui-même sur le plan d'une profonde insuffisance, et témoigne chez lui d'une fêlure, d'un déchirement originel, d'une déréliction, pour reprendre le terme heideggerien. C'est en quoi, dans toutes ses relations imaginaires, c'est une expérience de la mort qui se manifeste. Expérience sans doute constitutive de toutes les manifestations de la condition humaine, mais qui apparaît tout spécialement dans le vécu du névrosé (...) la métaphysique hégélienne n'a pas hésité à construire toute la phénoménologie des rapports humains autour de la médiation mortelle, tiers essentiel du progrès par où l'homme s'humanise dans la relation à son semblable. Et on peut dire que la théorie du narcissisme telle que je vous l'ai exposée tout à l'heure, rend compte de certains faits qui restent énigmatiques chez Hegel. C'est qu'après tout la dialectique de la lutte à mort, de la lutte de pur prestige, puisse seulement prendre son départ, il faut bien que la mort ne soit pas réalisée, car le mouvement dialectique s'arrêterait faute de combattants, il faut bien qu'elle soit imaginée. Et c'est en effet de la mort, imaginée, imaginaire, qu'il s'agit dans la relation narcissique. C'est également la mort imaginaire et imaginée qui s'introduit dans le drame oedipien, et c'est d'elle qu'il s'agit dans la formation du névrosé –et peut-être jusqu'à un certain point, dans quelque chose qui, dépasse de beaucoup la formation du névrosé, à savoir l'attitude existentielle caractéristique de l'homme moderne »[7].

La référence à la « métaphysique hégélienne », exhibe le fait que Lacan reste à ce mo-

7 *Sur ce point, cf. Le Séminaire, Livre XX, Encore, Paris, Le Seuil, champ freudien, p. 96-97.*

geliştirmeye çalışmış Hegel, Feurbach, Marx ve Heidegger arasında pek de mümkün olmayan bir sentez önermiştir. Bunu yaparken usta köle diyalektiğini Marks'a doğru ilerleyerek sınıf kavgası açısından ve Heidegger'e başvurarak ölümüne varlığın bitmemişliği olarak ele almıştır.

"Hegel'in düşüncesinden bağımsız olarak fenomenoloji felsefi bir antropolojidir. Teması insandır. İnsan olarak tarihteki gerçek varlıktır. İnsanın özünün tamamını yani bütün insan olasılıklarını (bilişsel, duygusal ve etkin) incelemek istememiştir."[10]

Hegel'de usta köle diyalektiği başarısızlıkla sonuçlanıp Stoacılık diyalektiğinde kaldırma (*aufebung*) yoluyla aşılma sürecisine girmesine rağmen tam tersine Kojeve için Hegel'in fenomenolojide irdelediği bilincin tarihinin diyalektik açıdan son sözüdür. Eğer Hegel için usta köle diyalektiği kendi kendinin bilincinin önce fenomenolojik olarak sonra da kendini tanıtma arzusunu doyurmak için kendi iktidarsızlığın trajik olarak ortaya koyuluşuysa da tam tersi Kojeve için bu diyalektiğin yenilgisi geçicidir ve fenomenoloji sonradan peş peşe gelecek diyalektikler aracılığıyla bu sürecin tamamlanmış bir sonucudur. Demek ki Kojeve'e göre Hegelci diyalektiklerin tamamını daha yapıcı olan bu usta köle diyalektiğinin doğrultusunda okumak gerekir: en sonunda son bir aşamada "tarihin sonu" gerçekleşecektir. Çalışa çalışa köleliği benimsemiş bilinç, doğal verilerinin olumsuzlaştırıcı değiştirme süreciyle kendisini köleleştiren bilince bir bilinç alarak tanıtmayı başarır, artık kanıtlarını vermiş olan bir olumsuzluktur. Ölümüne prestij kavgası sırasında yaşadığı yenilgiyi aşmıştır.

Kojeve için tarihin bitişi böylece bir biriyle çatışan bilinçlerin karşılıklı birbirlerini tanıyarak uzlaşmasıyla olur, Hegelci açıdan bu pek olası değildir.

Hegel'de usta köle ilişkisi birbirini tanıma sürecinin tekyanlılıkla aşılamamasın sonucu olarak başarısızlığa mahkumdur: köle usta-

10 Hegel Okuyuşuna Giriş, s.

ment de son élaboration théorique, encore très influencé par Kojève.

Lacan fait partie des nombreux futurs grands noms de la pensée d'après-guerre, à suivre le séminaire dispensé par Kojève à l'Ecole des Hautes Etudes dans les années 30 (rassemblé sous le titre *Introduction à la lecture de Hegel*,[8]).

Kojève est le seul maître que Lacan consentit à reconnaître[9]. Aussi ne faut-il sans doute pas exagérer le rapport direct que Lacan a pu avoir à *La Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, puisque c'est par l'intermédiaire de Kojève, mais aussi sans doute à travers Hyppolite qui participe au premiers séminaires de Lacan, que Lacan remobilise les concepts du penseur allemand. Lacan reste donc fortement influencé par la survalorisation kojévienne de la dialectique du maître et de l'esclave, dans son entente de *La Phénoménologie de l'Esprit*. La dialectique du maître et de l'esclave a été très largement instrumentalisée par Kojève, à travers celle-ci, il a cherché à établir sa propre théorie phénoménologique, proposant une synthèse plus qu'improbable entre Hegel, Feuerbach, Marx et Heidegger, soit une lecture rétrospective de la dialectique du maître et de l'esclave sous le double éclairage de la lutte des classes marxiste et de la finitude de l'être-pour-la-mort heideggerien :

« Indépendamment de ce qu'en pense Hegel, la *Phénoménologie de l'Esprit* est une anthropologie philosophique. Son thème c'est l'homme, en tant qu'humain, l'être réel dans l'histoire (...) elle veut décrire l' »essence » intégrale de l'homme, c'est-à-dire *toutes* les « possibilités » humaines (cognitives, affectives, actives) »[10]

Alors que chez Hegel, la dialectique du maître et de l'esclave est vouée à péricliter, et à se voir dépasser par « relève » (*aufheben*) dans la dialectique du stoïcisme, au contraire elle semble à Kojève représenter *le fin mot dialectique* de l'histoire de la conscience décrite par Hegel dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*.

8 Gallimard, TEL, 1947 (abrévié ILH).

9 Sur ce point, cf. Le Séminaire, Livre XX, Encore, Paris, Le Seuil, champ freudien, p. 96-97.

10 ILH, p. 39.

nın bilinçliliğini kabul eder ama bu tanıma etkisiz kalır çünkü usta sıra kendine gelince köleyi bilinçli olarak tanıyamaz. Bilinçliliğin reddedildiği bir statüde bulunan bir bireyin yani kölenin tanımasının ne değeri olabilir ki?

Homojenleşmiş ve bütünleşmiş bir devlette –sınıfsız bir toplumda- Kojeve Tarihin biteceğini düşünüyordu çünkü bu devlette usta köle diyalektiğinin birbirini tanımakla karşılıklı uzlaşmayla bitmesi son bir çözüm yolu olacaktı, bu Hegelci açıdan çok su götürür bir bakış açısıdır. Çünkü düşüncenin son aşamasının nesnellik olduğunu dayatır. Aslında Hegel için bu aşamada din ve mutlak bilgi diyalektiklerini ele alır. Kendinin bilinci ancak mutlak bilgide kendinin mutlak tanınması sırasında başkasıyla uzlaşabilir: her diyalektikte kastedilen nesne bütünleştirici hakikate katkıda bulunan bir şey olarak kendini gösterir. Fenomenolojik bilincin diyalektiğinin yol alışını temsil eden bu nesneye hep ters bir ilişkiyle bağlanarak hakikatini bulmaktadır. Sadece mutlak bilgi mutlak düşüncenin kendi kendisini tanımasının belirişine uygun bir biçim temsil eder, mutlak bilgide ulaşılan kendilik hakikati usta köle diyalektiğinde çok soyut kaldığı için bu diyalektik yetersiz kalır.

Yine de Kojeve'in Lacan üzerindeki önemli etkisine rağmen, Lacan, epey Hegelci bir tarzda, 1953'ten başlayarak, o yıl yayımladığı Psikanaliz'de Dilin ve Sözün Alanı ve İşlevi adlı öğretisinde birtakım değişikliklere girdiği metninde usta köle ve onun temelini oluşturan ayna diyalektiğine sırt çevirmeye başlamış; bilinçlerin karşılıklı birbirlerini tanımalarının gerçekleşmesinin kaçınılmaz bir yenilgi ile sonuçlanacağını kanıtlamaya çalışmış ve öznenin kendisini bir ben olarak tanıtmaya çalışmasının hep başarısız kalacağının altını çizmiştir. 1953'ten önce Lacan teorik araştırmalarının merkezine narsisistik ilişkiyi yerleştiriyordu: öznede ne varsa tamamını, onun kendisinin benliğinin hayali ile diyalektik olarak yani hep başarısızlıkla sonuçlanan ilişkisinin oluşturduğu yarık-

Si pour Hegel, la dialectique du maître et de l'esclave est conduite à la manifestation tragique de son impuissance à satisfaire l'exigence de reconnaissance de la conscience de soi, ayant primordialement justifié son émergence phénoménologique, pour Kojève, en revanche, l'échec de cette dialectique n'est que temporaire et *La Phénoménologie de l'Esprit* ne ferait que décrire la finalisation aboutie de son processus à travers les dialectiques qui lui succèdent dans la *Phénoménologie* de Hegel. On pourrait donc selon Kojève, relire l'intégralité des dialectiques hégéliennes à la lumière de cette seule dialectique plus structurelle que les autres de l'affrontement des consciences, jusqu'à atteindre le moment terminal -« la fin de l'Histoire »- au cours duquel la conscience servile à force de travail – c'est-à-dire de transformation négatrice du donné naturel- parvient à *se faire reconnaître* à son tour par la conscience asservissante, comme une conscience de soi de plein droit, comme une négativité ayant fait ses preuves, après son échec à être parvenue à s'affirmer comme telle, lors de la lutte de pur prestige pour la mort.

La « fin de l'Histoire » pour Kojève représente ainsi l'avènement -fort improbable pour Hegel- de la *réciprocité dans la reconnaissance* des consciences antagonistes.

Chez Hegel, la dialectique du maître et de l'esclave est condamnée à échouer de par l'indépassable unilatéralisme auquel elle condamne le procès de la reconnaissance : l'esclave reconnaissait le maître comme une conscience de soi, mais cela d'une reconnaissance inefficiente, dans la mesure où le maître ne pouvait reconnaître à son tour l'esclave comme une autre conscience de soi. Que pouvait valoir la reconnaissance d'un esclave, soit d'un individu à qui la reconnaissance du statut de conscience de soi a été refusée ?

La réciprocité finale dans la reconnaissance et la suppression ultime de la dialectique du maître et de l'esclave dans l'Etat total et homogène -la société sans classes- dans lequel Kojève voyait se terminer l'Histoire, reste d'un point

tan yola çıkarak yorumluyordu. Kendisini tanıyan kişiyi ustayı tanıması gerekirken inkar eder, bu yüzden insanın kendisiyle olan ilişkisi başkasına yöneldiğinde aralarında bu yüzden hiçbir zaman barış kurulmaz. Bu yüzden, Kojeve'de son çözümlemede bilinçlerin birbirlerini tanımaları Lacan için gerçekleşmeyecek bir dilek olarak kalır, Lacan için bu öyle bir hayalkırıklığı oluşturur ki özne başkasıyla özdeşleşerek kendi kendini dolu bir özne olarak görmekten artık vazgeçer. Çünkü o, başkasını yani ustayı son noktaya ulaşmış bir bilince örnek olarak görmektedir, demek ki usta bir put rolünü oynamaktadır; öznenin bastırma yoluyla yolunu saptırmayı hedeflemektedir, kendini bölen ve kendini sorunlu olarak kendinden ayıran çözülmez bir olumsuzluk ile özne karşı karşıya kalır. Usta karşılıklı birbirini tanımanın ve usta (efendi) köle eşitliğinin sözünü vermiş gibidir oysa bu durum asla gerçekleşmeyecektir. Oysa benlik sorunu hep bu çatışmalı ilişki çevresinde döner, bunda umut, bastırma, inkar, özdeşleşme ile beslenen bir özellik vardır. Bütün bu ilkeler toplamı, özneyi patolojik tutumlara itip titretir, o zaman kendisiyle ilişki çığrından çıkıp sürekli olarak bu olumsuzluğu tekrarlar. Lacan kendi metapsikolojik uğraşının merkezine analitik tedavinin diyalektik olsun olmasın bu tür çözümlenişinin ve değerlendirilmesinin anlamını koyacaktır.

Zira, ilk aşamada Lacan şuna inanmıştır: başkasıyla olan sorunlu ilişkinin çözümlenmesi yoluyla özne kendisini kabul ettirmeyi başaracaktır, dolayısıyla analitik tedavi ayna diyalektiğini sonuna kadar götürüp nihayetine erdirmeyi başaracaktır. Hegel'e karşı usta köle ilişkisini sonuna kadar götürmeyi arzulayan Kojeve gibi Lacan da 1953'ten önce analitik tedavinin, engelleri ortadan kaldıracağını düşünmektedir. Bu tedavinin müdahalesi öznenin bir türlü çözümleyemeyeceği ve hayali ikilemlere düşerek içinden çıkamayacağı durumları ortadan kaldırır.

İlk döneminde Lacan, analizanın söylemi aracılığıyla bir hayale hitap ettiğini, bu

de vue hégélien fort contestable, puisque elle consisterait à considérer que l'Esprit objectif représente le stade achevé de l'Esprit. En réalité pour Hegel, à cette étape, succèdent les dialectiques de la Religion et du Savoir Absolu. C'est dans le Savoir Absolu que la conscience de soi parvient à la reconnaissance absolue d'elle-même à travers sa réconciliation à son autre: le sens de l'objet visé dans chaque dialectique se révèle comme participant de la vérité totalisante, ayant faite sienne la vérité de la *relation toujours contrariée* à cet objet que représente l'itinéraire dialectique de la conscience phénoménologique. Seul le Savoir Absolu représente la forme adéquate à l'avènement de la reconnaissance de soi par soi de l'Esprit Absolu, et non la dialectique du maître et de l'esclave, jugée encore bien trop abstraite du point de vue de la vérité du Soi telle qu'elle sera atteinte dans le Savoir Absolu.

Pour autant, malgré l'influence décisive de Kojève sur Lacan, ce dernier de façon fort hégélienne sera conduit à partir de 1953 et le texte tournant « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » à tourner le dos à la dialectique du maître et de l'esclave et à la dialectique du miroir, qui en constitue la matrice inconsciente, à travers la démonstration de son échec inévitable à l'accomplissement de la reconnaissance réciproque des consciences et ainsi de l'échec du sujet à se faire reconnaître dans son Moi. Avant 1953, la théorie de Lacan faisait de la relation narcissique le centre de son investigation théorique : tout du sujet devait être interprété à partir du hiatus à son image qu'engendre la relation toujours défaillante, car dialectique, à son image moïque. Le rapport au Moi ne saurait faire l'économie d'une relation impossible à pacifier à l'autre, le maître dans son déni de reconnaître celui de qui il s'est fait reconnaître.

Aussi, l'avènement final dans la reconnaissance réciproque des consciences chez Kojève, reste-t-il au mieux un vœu pieux, pour Lacan, une illusion imaginaire charriée par l'illusion qu'en s'identifiant à l'autre, le sujet adviendra pleinement à lui-même comme sujet, et cela

hayalin ona acı çektirdiğini, onun üzerinde egemen olarak ona kötü davrandığını, belirtilerinin de bunu ifade ettiğini düşünür. Analiz aracılığıyla sözkonusu edilen öznenin kendisiyle olan ilişkisini sorun haline getiren, hayale sabit kalma noktasını söylemin yüzeyine getirmektir. Böylece analist, analizana şunu sağlar: mademki analizan kendisine hitap etmektedir "analizanın oyunu aracılığıyla öznede psikanalistin gündeme getirdiği bu hayalin kendi kişiliğinde izini bularak onu tanımalıdır. Bu hayal insana özgü bir hayaldir çünkü tutkuları uyarır, baskı ile ortaya çıkar ama aynı zamanda analizanın bakışının arkasından tıpkı özneye yaptığı özellikleri kaçırmaktadır. Bu özellikleri bir aile portresinde özne keşfeder: babanın, annenin her şeye hakim olan erişkin kişinin bu hayali aynı zamanda müşfik ya da korkunç, iyiliksever ya da ceza verici olabilir, kendinin yankısı ya da onunla giden bir kardeşin rakip çocuk hayali de olabilir."[11]

Psikanalitik aktarma ile ilgili her sorun böylece hayal ile ilişki olarak ele alınır, köle konumunda olan öznenin hedeflediği ama hiçbir zaman ulaşmadığı usta konumunda gerçekleşen benliğin diyalektik çifti olarak aynadaki hayaldir bu. Analist analizanın kendi üzerine dağınık olarak yansıttığı parçaları toplamakla yükümlüdür –analist bu durumda bir aynaya özdeşleşmektedir kendisinde öznenin kimliği kırılarak yansımaktadır, böylece analizan çıkmazlarından kurtulup hayalle ilişkisinin çatışmasını aşıp değişik psişik rolleri benimseyebilir, arzulanan hayalle geçişli bir ilişkiye varabilir yoksa arzulanan hayal onu hep elinde oynatıp ondan kaçacaktır. Bu metinde Lacancı perspektif tedavinin bütünleştirici bir sonla tamamlanmasını ideal olarak koyar. Hayal, öznenin analiz sonucunda uzlaştığı başkasıdır, bu açıdan Kojeve'deki tarihin sonunda kölenin en sonunda usta[12], tarafından kabul

dans la mesure où il fantasme l'autre, le maître, comme l'étalon d'une conscience de soi advenue. Le maître joue donc le rôle d'idole, visant à détourner le sujet, à travers le refoulement, de la négativité insoluble qui le sépare problématiquement de lui-même, qui le divise. Le maître reste donc l'Idole faisant miroiter à l'esclave, la promesse d'une réconciliation à soi possible, à travers la promesse d'une reconnaissance et d'une égalité maître/esclave, qui n'adviendra jamais. Or toute la problématique du Moi tourne autour de cette relation conflictuelle nourrie d'espoir, de refoulement, de déni et d'identification. Autant de principes faisant vaciller le sujet dans autant de postures pathologiques que le lien à soi délité engendre indéfiniment. C'est sur le sens de la résolution et la portée, dialectique ou non, de la cure analytique que Lacan centre sa préoccupation métapsychologique.

Car dans un premier temps, Lacan reste convaincu que c'est bien dans la résolution de sa relation problématique à l'autre, que le sujet parviendra à se faire reconnaître, autrement dit, c'est bien cette dialectique en miroir que doit faire aboutir, en la menant à son terme, la cure analytique. A l'instar de Kojève souhaitant mener à son terme, contre Hegel, la dialectique du maître et de l'esclave, Lacan pense avant 1953, que la cure analytique a pour but d'accomplir un processus qui sans elle, resterait bloqué dans les scories des ambivalences Imaginaires insolubles.

Pour le premier Lacan, l'analysant dans son discours s'adresserait d'abord à une image, celle dont il souffre, qui le malmène en le maîtrisant, et que les symptômes amènent à l'expression. Il s'agirait ainsi par l'analyse de faire remonter à la surface du discours, le point de fixation à l'image qui problématise la relation à soi du sujet. L'analyste permettrait ainsi à l'analysant par le seul fait que ce dernier s'adresse à lui, de retrouver « cette image même que par son jeu il (l'analyste) a suscité du sujet, dont il a reconnu la trace imprimée en sa personne (celle de l'analysant), cette image qu'il savait certes d'essence humaine puisqu'elle provoque la passion, puisqu'elle exerce l'oppression, mais qui,

11 «Au-delà du principe de réalité» (texte de 1936) in Ecrits, p. 84.

12 Comme l'a bien montré Mikkel Borch-Jacobsen, dans son livre Lacan, le maître absolu, Paris, Champs Flammarion, 1990, p. 95-121.

edildiği yerdedir, bu tanıma aracılığıyla köle en sonunda ustanın alter-egosu (başka bir ben'i), eşiti olmaktadır. Tedavinin amacı öznenin, analistin kendine gönderdiği yeniden yapılandırılmış hayalle özdeşleşmesini sağlamaktır.

"Oysa analist bu hayali (imgeyi) tanımayı bitirdiği anda özne ise peşinde koştuğu çatışma sonunda bu rolü zorla ona kabul ettirmeyi bitirir. Analist gücünü bu konumdan alır, özneye müdahalesini buna bağlayacaktır, gerçekten de o andan başlayarak analist öznenin dağınık etkileriyle kendisinde kırılan hayalinin bütünlüğünün bilincine varmasını sağlamaya çalışacaktır ve özne bu hayalle ya oynar ya bu hayali tanır ya da onu gerçekleştirir. Sadece şunu söyleyelim ki özne deneyiminin peşinde koştukça ve süreci hayalin yeniden yapılandığı bir yaşantıya dönüştükçe öznenin davranışı başkalarının sözünü ezbere tekrarlamaktan ayrılır, anıları gerçek yoğunluğuna ulaşır ve analist gücünün sona erdiğini görür, kişiliğin tamamlanmasının ve belirtilerin sonunun gelmesiyle artık analistin kendisi gereksiz hale gelmiştir."[13]

Psikanaliz alter-ego konumuna gelmiştir, oysa Lacan daha sonraki döneminde Freud'un öğretisinin (dispozitifin) Kojeve'in yorumlarına dönüşmesini ve ikili bir hayal kurmanın çözüm yolu gibi gösterilmesini eleştirecektir. Psişizmin rahatsızlıklarının giderilmesi amacıyla Kojeveci karşılıklı tanımanın kullanılmasını saklı tutacaktır.

"Özne (...) analize başlandığında kendisinden bahseder, ama size hitap etmez, ya da size hitap eder kendisinden bahsetmez. Ama size kendisinden bahsedeceği gün, psikanaliz bitmiş olacaktır."[14]

İlk döneminde Lacan Kojeve'in izinde giderek usta köle ilişkisini etkili bir araç olarak kullanabilmiş, sonra da bu tutumu radikal bir şekilde eleştirmiştir.

comme il le fait lui-même pour le sujet, dérobait ses traits à son regard (celui de l'analysant). Ces traits, il les découvre dans un portrait de famille : image du père ou de la mère, de l'adulte tout-puissant, tendre ou terrible, bienfaisant ou punisseur, image du frère, enfant rival, reflet de soi ou compagnon » [11].

Toute la problématique du « transfert » psychanalytique est ainsi décrite dans les termes de la relation à l'image, relation spéculaire à son double dialectique qu'est le Moi accompli (position du maître) jamais atteint par le sujet (en position d'esclave) qui le vise. L'analyste est censé collecter les projections éparses de l'analysant projetées sur lui -l'analyste identifié à un miroir où se réfracterait l'identité projetée du sujet- permettant à celui-ci -l'analysant- de sortir des impasses auxquelles l'aura toujours mené sa relation conflictuelle à l'image, et les rôles psychiques que ce rapport transi à l'image désirée, et dont le propre est de ne cesser de se dérober à lui, lui fait jouer. Dans ce texte, la perspective lacanienne reste marquée par l'idéal d'une finalisation intégrationniste de la cure. L'image est l'autre avec lequel le sujet se réconcilie à la fin de l'analyse, en tout point assimilable à la « fin de l'Histoire » kojévienne où l'esclave se voit enfin reconnu par le maître[12], c'est à travers cette reconnaissance que l'esclave devient enfin l'alter ego du maître, son égal. Telle serait la fin de la cure : permettre au sujet de s'identifier enfin à l'image recomposé que l'analyste lui renverrait :

« Or, cependant que l'analyste achève de reconnaître cette image, le sujet par le débat qu'il poursuit, achève de lui en imposer le rôle. C'est de cette position que l'analyste tire sa puissance dont il va disposer pour son action sur le sujet. Dès lors en effet, l'analyste agit en sorte que le sujet prenne conscience de l'unité de l'image qui se réfracte en lui en des effets disparates, selon qu'il la joue, l'incarne ou la connaît (...) Disons seulement qu'à mesure que le sujet poursuit l'expérience et le procès vécu où se

13 *Ibid, p. 85.*
14 Jean Hyppolite'in Freud'da (inkar) üzerine yorumuna yanıt. Yazılar. Sayfa: 373.

11 *« Au-delà du principe de réalité » (texte de 1936) in Ecrits, p. 84.*
12 *Ibid, p. 85.*

"Tedavi sırasında biz özneden özneye biriktirdiğimiz bilgilere başvurarak onu kendisinin dışına çıktığı bir sınıra getiriyor ve ona sen busun diyerek ölümcül kaderinin şifresini kendi kendine bir vahiy gibi bulduğu bir ana getiriyoruz."[15]

Lacan'ın kendi kendine sorduğu soru o zaman şu terimlerle ortaya çıkabilir. Eğer benlikle özdeşleşme her şeyden önce yabancılaştırıcıysa, nasıl oluyor da, barışa dayalı başka bir özdeşleşmeyi onun yerine koyabiliriz. (psikanalistin "bu sensin!" sözü.) Lacan'ın karar vermesi gerekmektedir: Ya, öznenin hayaliyle girdiği ilişki çatışmalı kalmakta, kendisinin bir başkasıyla özdeşleşmesini ve tanınmasını önlemektedir, ya da böyle değildir; ama hayalle en başından yanlış bir ilişkide bulunuyorsa çatışmadan nasıl kurtulunabilir, öznenin uyum sağlayabileceği pekte muhtemel olmayan bir Tarih'in mutlu varsayılan bir sonuna nasıl gelinir. Başka türlü söyleyecek olursak, çok Hegelci bir biçimde hayalle ve başkasıyla çatışmadan çıkmak ontolojik bakımdan mümkün müdür? Lacan teorisini geliştirdiği ilk zamanlarda inandığı Kojeve'in bu tezine kendisi karşı gelmek zorunda kalacaktır.

Lacan, hayali bir dram oluşumunda (ayna evresinde) başkasının tanınacağı düşüncenin bir çıkmazla karşılaşacağının bir tezini savunmaya başlamıştır, yabancılaşan öznenin en önemli özelliği bildiğini sandığı bir şeyi aslında bilmemesidir. Ben ile başkası arasındaki çatışmanın ortadan kaldırılabileceği tezinden Lacan gitgide uzaklaşmış ve kendisi tarafından "hayal (imgesel) çıkmazı" adı verilen yabancılaştırıcı yanılsama alanına aktarmıştır.

4. Hayali olanın (imgeselin) getirdiği ikilik ya da yolunu şaşırmış olumsuzluk.

Lacan karşı geldiği bu modelin yerine artık hayali olanın sembolik olana düğümlendiği modeli koyar, yani özne sorununu dilden

15 Ben işlevinin oluşturucusu olarak ayna evresi. Yazılar. Sayfa: 100.

reconstitue l'image, la conduite cesse d'en mimer la suggestion, les souvenirs reprennent leur densité réelle, et l'analyste voit la fin de sa puissance, rendue désormais inutile par la fin des symptômes et l'achèvement de la personnalité »[13].

Le psychanalyste est mis en position d'alter ego, ce que Lacan récusera plus tard au moment où il critiquera irréversiblement la portée « solutionnante » de la dualité imaginaire issue d'une traduction du dispositif freudien dans le lexique de Kojève. L'exigence reste celle de la réciprocité -kojévienne- fonctionnant comme vecteur de pacification des troubles du psychisme :

« Le sujet (...) commence l'analyse en parlant de lui sans vous parler à vous, ou en parlant à vous sans parler de lui. Quand il pourra vous parler de lui, l'analyse sera terminée »[14].

Pour le premier Lacan, à la suite de Kojève, la dialectique du maître et de l'esclave est un dispositif efficient, ce que par la suite, Lacan mettra en cause radicalement.

« Dans le recours que nous réservons du sujet au sujet, la psychanalyse peut accompagner le patient jusqu'à la limite extatique du « Tu es cela », où se révèle à lui le chiffre de sa destinée mortelle »[15].

Le problème qui va se poser à Lacan se pose

13 « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la « Verneinung » de Freud, in Ecrits, p. 373.

14 L'existence de l'homme peut être définie comme un « ne pas être ce qu'il est (en tant qu'être statique et donné, en tant qu'être naturel, en tant que caractère inné) et être (c'est-à-dire devenir » ce qu'il n'est pas ». Kojève, ILH, p. 12.

15 L'Histoire est présentée par Kojève comme « l'histoire des désirs désirés » (ILH, p. 12), c'est au travers du travail que l'esclave accomplit l'Histoire : la lutte négatrice de l'esclave contre le éléments naturels qu'il transforme relève plus fondamentalement pour Kojève d'une « lutte pour la reconnaissance » de sa négativité, ce qui a lieu en toute fin du parcours dialectique kojévien, relevant par sursomption la face négative de l'unilatéralisme dans la réconciliation finale des consciences, par laquelle la reconnaissance du maître par l'esclave prend son sens (qu'elle ne pouvait avoir tant que cette reconnaissance émanait d'une conscience servile) et inversement que le travail de l'esclave se voit attaché à son porteur authentique : une conscience de soi (qui jusqu'alors avait été refusée à l'esclave).

yola çıkarak çözmeye çalışır. Bu düğüm ancak Oidipus Kompleksinin yeniden formüle edilmesi açısından mümkündür.

Ayna evresi esnasında çocuk annesinde eksik olan nesneyle yani fallusla özdeşleşir; çocuğun anneye ve kendi hayaline – yanılarak- hayaliyle birleştirici bir bağ zannettiği bu nesne hayali olarak kalır. Oidipus esnasında çocuk annenin arzulayan anne olarak kaldığını keşfeder, ama çocuk annede yine eksik bir şey olduğunu anlar, öyle ki kendisi de fallus olamamaktadır, çünkü Başkasının arzusu babaya yönelmiştir. Oysa Lacan'ın açıklamasına göre hayali olarak kastedilen fallusun yerine metaforik ikame yoluyla "baba adı"nı taşıyan harfler gelir, süreç böyle sonuçlanır: babanın adı çocuğun kaybetmiş olduğu fallusun taşıyıcısıdır (ve söz konusu olan artık hayali bir fallus olma değil, fallusu sahiplenmedir.)

İşte o andan itibaren fallus, bir metafor içine yerleştirilmiş bir işaret tetikleyicisinden (imleyenden) başka bir şey değildir, yani öyle bir ikame söz konusudur ki burada fallus öznenin kaybolmuş nesnesi olarak bastırılmış ve onun yerine bu kaybı canlandıran başka bir işaret tetikleyicisi (imleyen) konmuştur. Özne kendisinin kaybolmuş birliğini ancak fantazm/fantazi düzeyinde ve bu kaybın hayaleti olarak yaşayabilir.

Baba adı, öznenin dile girişinin kapısını araladığı ölçüde yerine geldiği nesneyi canlandırır ve böylece her sözün temelindeki eksikliği ortaya koyar, bu eksiklik dolu doluluğu içerisindeki öznedir: yanılsamalar içerisinde fallusla özdeşleşerek kendi kendini dilden itibaren "varlıkta eksiklik" olarak duymaktadır, çünkü fallusu artık arzunun öznesi haline getirmiştir. Nasıl Kojeve'de köle kendi olumsuzluğunu varlıkta sabit olarak özümsenebilecek hiçbir şeyde bulmadan sadece bir açıklık, bir varlık boşluğu, arı bir olumsuzluk olarak keşfedebiliyorsa (varlık emek tarafından yok sayılır)[16] aynı şekilde dile atılmış olan özne hiçbir şey olmamaya

16 *H.O.K. Sayfa: 12.*

en ces termes : si l'identification au Moi est d'abord aliénante, comment lui substituer une autre identification pacifiée (le « tu es cela » renvoyé par l'analyste) ? Il faudra à Lacan trancher : soit la relation que le sujet entretient à son image demeure conflictuelle, en ce qu'elle entrave la pleine identification et la pleine reconnaissance de soi par l'autre, soit elle ne l'est pas, mais on voit mal comment à un rapport faussé à l'image pourrait se substituer un rapport délivré de toute conflictualité, sinon dans la fin bien heureuse d'une Histoire à laquelle il reste très improbable que le sujet parvienne à s'accommoder. Autrement dit, de façon très hégélienne, peut-on *ontologiquement* sortir de la conflictualité à l'image, à l'autre ? Contre Kojève, Lacan sera amené à contredire cette thèse à laquelle il avait adhéré dans les premiers temps de son élaboration.

Lacan est amené à défendre la thèse selon laquelle, la dramaturgie imaginaire (le stade du miroir) aboutit à une impasse sur le plan de la reconnaissance par l'autre, elle reste une fonction de méconnaissance pour le sujet qui s'y aliène. La thèse d'une résolution du conflit moi/autre se voit progressivement discréditée par Lacan, et reconduite au domaine de l'illusion aliénante, progressivement qualifiée par Lacan « d'impasse imaginaire ».

4. La dualité imaginaire ou la négativité trahie

Lacan est conduit à opposer à ce modèle, le nouage de l'Imaginaire au Symbolique, c'est-à-dire à poser la problématique du sujet à partir du langage. Ce nouage n'est possible que sous l'angle d'une reformulation du complexe d'Œdipe.

Au cours du stade du miroir, l'enfant s'identifie à l'objet manquant de la mère, à savoir le phallus, qui reste l'objet imaginaire assurant le lien fusionnel -et illusoire- de l'enfant à la mère et de l'enfant à sa propre image. Au moment de l'oedipe, l'enfant est amené à découvrir que la mère reste désirante, ainsi qu'elle continue de manquer de quelque chose, de telle sorte que l'enfant est amené à découvrir qu'il n'est pas le

mahkûmdur, kendisinde sadece varlık arzusu kalmıştır, bir yığın talep aracılığıyla kendi olumsuzluğunu tekrarlayarak kendi "varlıkta eksikliğini" arzu dinamiğinin doğrultusunda sahneye koyar. Böyle bir öznenin kendisini arzunun öznesi olarak nasıl tanıtabileceği ve hangi yola başvurabileceği havada kalmaktadır. İşaretlerin evrenine böyle bir giriş düğümlenme yoluyla sembolik olana katılmadır, çocuğun bir talebi dile getiren bir söz ile kaybolmuş nesneyi belirtmesini sağlar. Bu talep dallanıp budaklandıkça arzunun kaybolmuş nesnesini sürekli olarak uzaklaştırır: İşaret tetikleyicilerinin (imleyenlerin) oluşturduğu zincir sürekli olarak bir şeyin yerine başka bir şeyi koymadan oluşur (Mecazı mürsel, ad değiştirmece) bu açıdan Lacan Kojeveci kalır, Kojeve'de de gerçek kendilik "bir gerçekliğin yokluğunun mevcudiyeti"[17] olarak kalır.

Dile katılma öznenin kendi eksikliğiyle giriştiği bitmek tükenmek bilmeyen ilişkisiyle aynı anda gerçekleşir. Bu durumun tanığı "şeyin öldürmesi olarak ele alınan dildir; bu ilişki şeyi onu yok sayarak sunar, özünü boşaltarak, adlandıran kişiyle şey arasına belirsiz bir mesafe koyar.

Özne demek artık hayalde (imgede) değil kendi talebinde bulunmaktadır, sözün aracılığıyla seferberliğe çıkmış işaret tetikleyicilerinin (imleyenlerin) yaptıkları defile arzunun eklem yeridir.

1953'ten itibaren Lacan yapısalcılığın araçlarına başvurur (Saussure, Jakobson, ve Levi-Strauss) en çok da işaret (im) kategorisini kullanır. Saussure için işaret (im), işaret

17 Tarih Kojeve tarafından "arzulanan arzuların tarihi" olarak sunulmaktadır. (H.O.G) Sayfa: 12. Köle Tarihi emeği aracılığıyla gerçek kılar: Dönüşüme uğrattığı doğa öğelerine karşı gelen kölenin olumsuzluk içeren kavgası, Kojeve için temelinde olumsuzluğunun tanınması için bir kavgadır; Kojeve diyalektiğinin güzergahının sonucunda tek yanlı olumsuzluk ortadan kaldırılır ve bilinçler birbirleriyle uzlaşır, kölenin usta tarafından tanınması da böylece bir anlama kavuşur (kölelik bilincine dayandığı ölçüde bu karşılıklı tanınma gerçekleşemiyordu) ve kölenin emeği de ustanınkinin tersine gerçek bir taşıyıcıya ulaşır: (O zamana kadar köleye reddedilmiş olan) bir kendinin bilincidir bu.

phallus, puisque le désir de l'Autre porte sur le père. Or explique Lacan, le processus aboutit à une substitution métaphorique transformant le signifié imaginaire phallus, en signifiant substitué métaphoriquement à un autre signifiant : « le Nom-du-Père » désignant le porteur du phallus perdu de l'enfant (sur le mode de l'*avoir* et non sur le mode Imaginaire de l'*être*).

C'est à ce moment là que le phallus devient un signifiant pris dans une métaphore, c'est-à-dire dans une substitution par laquelle il est refoulé comme objet perdu du sujet, et remplacé par un autre signifiant, qui en représente la perte. Le sujet ne se rapporte au fantasme de son unité perdue qu'au travers du spectre de la perte de celui-ci.

Le « Nom-du-Père » en tant qu'il représente la porte d'entrée du sujet dans le langage, désigne l'objet qu'il est venu remplacer, et traduit ainsi le manque persistant qui accompagne toute parole, ce manque c'est le sujet dans sa plénitude : s'étant identifié illusoirement au Phallus, il s'éprouve à partir du langage comme « manque à être », l'ayant fait sujet du désir. Tout comme pour Kojève, chez qui, l'esclave se découvre dans sa négativité propre inassimilable à toute chose fixée ontologiquement, n'étant qu'une béance, un vide d'être, une pure négativité (négation de l'être par le travail)[16], le sujet jeté dans le langage, se voit condamné *à ne rien être*, sinon *le désir d'être*, par lequel il réitère, à force de demandes, sa propre négativité, et met en scène la persistance de son « manque à être » au principe de la dynamique du désir. La question reste de savoir comment un tel sujet désirant pourra *se faire reconnaître* comme sujet du désir, et à partir de quelle instance.

L'entrée dans l'univers signifiant, c'est-à-dire dans le symbolique, par nouage, permet à l'enfant de désigner l'objet perdu dans une parole traduisant une demande qui, à mesure qu'elle se déploie ne cesse d'éloigner l'objet perdu du désir : la chaîne signifiante est métonymique. A

16 L'existence de l'homme peut être définie comme un « ne pas être ce qu'il est (en tant qu'être statique et donné, en tant qu'être naturel, en tant que caractère inné) et être (c'est-à-dire devenir » ce qu'il n'est pas ». Kojève, ILH, p. 12.

tetikleyen ile, işaret aracılığıyla kastedilen (*imleyenen ve imlenen*) olarak ikiye ayrılır (imleyen bir ses olduğu gibi bir sözcük ya da görüntü de olabilir, imlenen ise kafamızda canlanan bir görüntü olduğu gibi bir kavram da olabilir) Lacan'ın savunduğu tez şudur: İşaret tetikleyicilerin (imleyenlerin) oluşturduğu semboliğin hayali olana bağlı olan imlenenlerden üstünlüğü vardır; şöyle ki işaret tetikleyicilerinin, işaretin kastettikleriyle (imlenenlerle) bağı bir zincir içerisinde bir doldurma stratejisidir, kendi içinde yerine geçme mantığıyla işler, yani özneye eksik geleni belirten bir talep aracılığıyla yerine gelmektedir (Lacan'ın "kayan işaret tetikleyicisi" adını verdiği, kastettiği anlamı kalmamış fallustur bu).

Söz işaret olarak ortaya çıkmasını sağlayan tetikleyicilerin (imleyenlerin) geriye dönüş yoluyla kendisinin gerçekleşmesinin (dolmasının) peşindedir; bunların en önemlisi fallustur; özne, hayali evreye gerileyerek, başkasındaki arzu eksikliğini yok saydığı bu dönemde başkasının -annesinin- bu eksikliğini hayali bir yoldan kapatacağını varsayarak hiç değişmeyeceğini zannettiği bir anlam peşindedir. Anlamla ilişki demek ki Lacan'ın "boş söz" adını verdiği, başkasının arzusunu yok sayma tutumuna bağlıdır. Psikanalitik eylemin amacı özneyi bu hayali özdeşleşmeler yoluyla girdiği yabancılaşmalardan kurtarma, kendi arzusunu saklayarak üstlendiği sahte rollerin ağırlığından uzaklaştırma çabası olmalıdır.

Yeni bir arzunun gündeme getirilmesi (büyük B ile yazılan başkasının arzusu) Lacan'ın hayalle ilgili teorisinde önemli değişikliklere yer vermesiyle sonuçlanacaktır. Gerçekten de başkasının hayaliyle yüz yüze gelen özne hayali mimetik bir şekilde yeniden oluşturan bir rol üstlenerek bu başkasının arzusu tarafından tanınmaya ulaşamıyordu. Kojeve'in düşündüğünün tersine başkasının kendisini arzulamasını sağlayamıyordu.

Kojeve'e olan sadakatini artıran Lacan usta köle diyalektiğinin ikili özelliğini aşmaya yö-

ce titre Lacan reste kojévien, dans la mesure où pour Kojève, le véritable « Soi » reste « présence de l'absence d'une réalité »[17].

L'entrée dans le langage est contemporaine de la relation interminable que le sujet entretient à son propre manque, dont le témoin est le langage en ce que le langage est « meurtre de la chose », elle ne la présente qu'en la niant, en la vidant de sa substance, c'est-à-dire en la mettant à distance indéfinie de celui qui la nomme.

Le sujet n'est donc pas dans l'image, mais dans sa demande, c'est-à-dire dans le défilé des signifiants qu'il mobilise dans la parole : lieu d'articulation du désir.

A partir de 1953, Lacan recourt aux outils du structuralisme (Saussure, Jakobson et Lévi-Strauss) notamment à la catégorie de signe, qui pour Saussure est divisé entre un signifiant (une image acoustique ou un mot) et un signifié (une image mentale ou un concept). Lacan est conduit à défendre la thèse d'après laquelle il existe une primauté du signifiant -du symbolique- sur le signifié -relevant de l'imaginaire-, en ce que la liaison du signifiant au signifié reste commandée par une stratégie de remplissement d'une chaîne signifiante elle-même intrinsèquement métonymique, c'est-à-dire portée par une demande désignant ce dont le sujet manque (du signifiant sans signifié Phallus que Lacan nomme « signifiant flottant »).

La parole est en quête d'un remplissement régressif du signifiant (et du premier d'entre eux le Phallus) par un signifié stabilisé permettant au sujet de régresser dans la phase imaginaire où il pensait nier le manque dans le désir de l'Autre -la mère- par sa propension à s'imaginer pouvoir le combler. Le rapport à la signification relève donc d'une négation du désir de l'Autre ou encore de ce que Lacan sera amené à appeler la « parole vide ». L'action psychanalytique se fixe pour projet de désaliéner le sujet des identifications imaginaires, à partir desquelles il ne cesse d'endosser des rôles dissimulateurs de son propre désir.

17 ILH, p. 12.

neliyordu. Gerçekten de H.O.G adlı muhteşem incelemesinde Kojeve, sadece nesneleri ele geçirmek ve bunlarla ilgili ihtiyaçlarını doyurmaktan başka bir şey yapamayan hayvan düzeninin tersine insanın eşyayı (şeyleri) arzusunun doğrultusunda hareket ettikçe yok ettiğini ve bunun sonucunda da kendi olumsuzluğunu başka bir olumsuzluğa, başka bir arzuya kabul ettirmek istediğini savunuyordu. Kojeve için "ben arzuladığımım" ilkesine göre, hayvanın kendi duygusundan hiçbir zaman dışarı çıkamadığı, oysa insanın başkasının arzusunu arzuladığı ve bunun sonucunda ortaya çıkan tanınmayı istediği için kendinin bilincine ulaştığını kabul etmek gerekir.

Hiç kuşkusuz insan kendi varlığındaki hayvani yönünü, dış nesnelerin doğal cazibesine kapılarak, ihtiyaçlarını gidererek doyurmalıdır, ama insanı insan yapan arzu dolu bir varlık olması yani nesnel bir doyumda hiçbir zaman kendini bulamaması, sabit bir varlığa bağlanmanın onu memnun etmemesidir. Arzusunu tamamen doyuracak nesnenin insan tarafından bu şekilde reddi kendisinin de hiçbir zaman nesneye dönüşmemesini, özne saygınlığını kazanmasını sağlar. İnsanın arzusu bir nesne üzerine yönelmez, nesne olmayan bir şeye, bir başkasının arzusunun kabulüne dayanır ve arzusu bir nesneye dönüşmediği için de kendisinin arzusunun gerçekliği hiçbir nesnelliğe dayanmaz, onun gerçekliğini kırar.[18] İnsanın arzusunun nesnesi, onun arzusunun hayvan ihtiyaçlarından ayrılmasını sağlar: Arzu dünyadaki doğal bir nesneye yöneldikçe arzunun altında yatan nesne de doğal olacaktır. Tam tersine insan kendisini arzulayan gerçekliğinde arzulatmak istediği, yani kendisini başkası tarafından böyle olarak sunduğu için kendisine benzer birisinden kendisinin tanınmasını bekleyerek, tek yanlı bir tanıtma sürecinden geçerek usta (efendi) kölenin karşılıklı birbirlerini tanımasından geçerek tarih hareketini oluşturur: Tarihin hareketi tanımanın tek yanlılığının oluşturduğu çelişkiyi çözüm-

18 *Kojeve. H.Ö.G syf 14.*

L'introduction d'un désir nouveau (celui de l'Autre avec un grand A) a des conséquences considérables sur le redéploiement dès 1953 de la théorie lacanienne de l'image. En effet confronté à l'image de l'autre, le sujet entrait dans un rôle de composition mimétique de l'image sans parvenir à se faire reconnaître par le désir de cet autre, à être désiré par celui-ci (contrairement à ce que pensait Kojève).

C'est dans une fidélité accrue à Kojève, que Lacan est conduit à en discréditer le dispositif dual de la dialectique du maître et de l'esclave. En effet, dans sa magnifique introduction à l'*Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève soutenait que l'existence humaine se caractérisait par le fait que, par opposition au règne animal enfoncé dans le besoin et sa satisfaction par l'obtention d'objets, l'homme se définissait par sa motricité désirante négatrice de choses, et ainsi par une *quête de reconnaissance* de sa négativité *par une autre négativité, un autre désir*. Pour Kojève, selon le principe « je suis ce que je désire », il faut admettre que l'animal ne sort jamais du sentiment de soi, par opposition à l'homme qui, parce qu'il désire le désir de l'autre, et la reconnaissance qu'il entraîne, accède à la conscience de soi.

L'homme, certes doit satisfaire la part animale de son existence en assouvissant ses besoins sous l'effet de l'attraction naturelle des objets extérieurs, mais il existe au sens propre parce qu'il désire, c'est-à-dire se maintient dans une réticence à toute fixation dans l'être, à toute satisfaction objectale. Ce refus de l'objet comme pouvant combler son désir, le met en position de n'être justement rien lui-même d'objectif, c'est de là qu'il tire sa dignité de sujet. Le désir de l'homme porte non sur un objet, mais sur un « non-objet », la reconnaissance d'un autre désir, et c'est dans la seule mesure où son désir tend vers un non-objet qu'il s'affirme comme irréductible à toute objectivation de sa réalité désirante, déréalisante[18], de sujet. C'est l'objet du désir de l'homme qui distingue son désir

18 *« L'homme doit être un vide, un néant, qui n'est pas un néant pur, mais quelque chose qui est dans la mesure où il anéantit l'Etre, pour se réaliser à ses dépens dans l'Etre » (ILH, p. 167).*

leyerek kölenin emeğinin[19] kavrama dayalı zorunluluğu tarafından belirlenir[20]:

"Bir arzuyu arzulamak bu arzu aracılığıyla arzulanan değerin yerine kendini koymayı istemek demektir. Zira bu yerine koyma olmasa arzunun kendisi değil arzulanan nesne arzulanmış olurdu. Bir başkasının arzusunu arzulamak demek ki son çözümlemede benim temsil ettiğim değerin kendisini arzulamak, bir başkasının arzuladığı değeri arzulamak demektir: Onun beni özerk bir değer olarak kabul etmesini istiyorum."[21]

Eğer öznenin arzusu başkasının yok olmasıysa, Lacan'a göre, arzunun nesnesini bir benlikte donduran aynayla ilgili speküler (aynasal) cazibeyle buna ulaşamaz. Başkasına (benliğe) bağlılığında özne kendi özne gerçekliğini oluşturan kendine özgü olumsuzluğu kaybeder, çünkü başkasını doyum sağlamış bir bütünlük olarak hedeflemektedir: Köle, sembolik hadım olmayla bölünmemiş bir bütün olarak algılanan, yani yanlış algılanan bir öznenin hayalini (imgesini) seyretmektedir. Bu yüzden, ikili bir ayna ilişkisinden bir tanı(n)ma ortaya çıkabileceğine Kojeve inanırken Lacan bunu çürüterek ilk dönemindeki yazılarında savunduğu tezi de artık sorgulamaya başlamıştır. Bu teze göre özne, belirtileri içinde (semptom) boğulmuşken, analist boş bir ayna konumuna kendisini koyarak başkasının tutumunu üstleniyor ve böylece özneyi tanıyabiliyordu.

Arzunun nesnesi ihtiyacın nesnesinden farklı olduğu için insanı kendi özüne, yani hayvanların düzenine indirgenemeyecek üst bir yere yükseltir: Hayvan nesnelerin cazibesine kapıldığı için Kojeve'in gözünde hayvanın kendisi de bir nesne olarak kalır, buna karşılık başka bir nesneyi değil başka bir arzuyu arzulayabildiği için insan kendini, arzulayan özne olarak ortaya koyabilir. Başka türlü söyleyecek olursak insanın arzusu temelde bir başka arzuya yöneliktir (bu tezi Bataille,

19 *"Dil ve sözün psikanalizde işlev ve alanı" 1953 yazılar: 268.*
20 *Seminer. Birinci kitap Freud'un teknik yazıları. Seuil, p. 248*
21 *J. Lacan., Seminer 2 Freud'un teorisinde ve psikanalizin tekniğinde benlik (1955 Paris, Seuil, Freud alanı 1978 sayfa 68.*

du besoin animal : Tant que le désir porte sur un objet naturel du monde, le substrat du désir sera lui-même naturel, objectif. Au contraire c'est parce que l'homme veut se faire désirer dans sa réalité désirante, c'est-à-dire être reconnu comme tel par l'autre, duquel il attend qu'il le reconnaisse comme son semblable, selon le mouvement de l'Histoire qui consiste à passer de la reconnaissance unilatérale à la reconnaissance réciproque du maître et de l'esclave : le mouvement de l'Histoire est déterminé par la nécessité conceptuelle du travail[19] de l'esclave permettant de résoudre la contradiction engendrée par l'unilatéralisme de la reconnaissance[20]:

« Désirer un Désir, c'est vouloir se substituer soi-même à la *valeur* désirée par ce désir. Car sans cette substitution on désirerait la valeur, l'objet désiré, et non le Désir lui-même. Désirer le désir d'un autre, c'est donc en dernière

19 L'Histoire est présentée par Kojève comme « l'histoire des désirs désirés » (ILH, p. 12), c'est au travers du travail que l'esclave accomplit l'Histoire : la lutte négatrice de l'esclave contre le éléments naturels qu'il transforme relève plus fondamentalement pour Kojève d'une « lutte pour la reconnaissance » de sa négativité, ce qui a lieu en toute fin du parcours dialectique kojévien, relevant par sursomption la face négative de l'unilatéralisme dans la réconciliation finale des consciences, par laquelle la reconnaissance du maître par l'esclave prend son sens (qu'elle ne pouvait avoir tant que cette reconnaissance émanait d'une conscience servile) et inversement que le travail de l'esclave se voit attaché à son porteur authentique : une conscience de soi (qui jusqu'alors avait été refusée à l'esclave).

20 Ainsi comme le commente Kojève : « Par des actes de liberté irréductibles, voire imprévisibles ou « indéductibles », ils doivent se constituer en tant qu'inégaux dans et par cette lutte même. L'un, sans y être aucunement « prédestiné », doit avoir peur de l'autre, doit céder à l'autre, doit refuser le risque de sa vie en vue de la satisfaction de son désir de « reconnaissance ». Il doit abandonner son désir et satisfaire le désir de l'autre : il doit le « reconnaître » sans être « reconnu » par lui. Or, le « reconnaître » ainsi, c'est le « reconnaître » comme son Maître et se reconnaître et se faire reconnaître comme Esclave du Maître. Autrement dit, à son état naissant, l'homme n'est jamais homme tout court. Il est toujours, nécessairement et essentiellement, soit Maître, soit Esclave. Si la réalité humaine, ne peut s'engendrer qu'en tant que sociale, la société n'est humaine –du moins à son origine- qu'à condition d'impliquer un élément de maîtrise et un élément de servitude, des existences « autonomes » et des existences « dépendantes ». Et, c'est pourquoi parler de l'origine de la Conscience de soi, c'est nécessairement parler de « l'autonomie et de la dépendance de la conscience de soi », de la Maîtrise et de la Servitude », ILH, p. 15.

Sartre ve René Girard kabulleneceklerdir) ve ayrıca insanın başkasının arzusunda arzuladığı şey kendinin arzulayan varlık olarak kabul edilmesidir (kendinin bilinci).

"İnsanın arzusu anlamını Başkasının arzusunda bulur, bunun nedeni Başkasının arzulanan nesnenin anahtarlarını elinde bulundurması değil, ilk hedefinin Başkasının kendini tanımasıdır."[22]

Oysa Lacan, bize bu arzunun hiçbir zaman başkasının arzusuna dönüşemediğini söyler. Hayal (imge) aynada kalır usta köleden ayrılır çünkü Hegel'in gösterdiği gibi bu arzunun paylaşılması söz konusu değildir. Prestij elde etmek için yapılan ölümüne kavganın sonucunda rakiplerden sadece biri ölüm arzusunu kabul ettirme hakkına sahip olacaktır. Bu yapının sonucunda ortaya çatışmanın ve rekabetin daha da pekişmesi sonucu çıkacaktır, Lacan'a göre tek hedefli bir çözüm yolu gerçekleşemeyecektir. Bu yüzden Kojeve'e karşı Lacan, usta köle diyalektiğinin bir çıkmaza[23] götürdüğünü savunmaktadır. Bu hayal "çıkmazı" (imgesel çıkmaz) tanınma arzusunu öyle bir yabancılaşmaya götürür ki özneyle başkası arasında bitmez tükenmez bir hesaplaşma ve sonu gelmez bir çatışma doğar.

Özne ayna evresiyle ilgili ikili bir çerçevede kalınca kendi arzusunu başkasının arzusu aracılığıyla tanıtmanın imkânsızlığını görerek bu duruma boyun eğer. Arzusu hep başkasının arzusudur ama paylaşılamayan bir arzudur, ayna ilişkisi başkasının arzusunun arzuyu tanıtmadaki yenilgisiyle sonuçlanır.

"Bir benliğin olduğunu varsayarsak bu hemen *sen bunu arzuluyorsun* formülüne dönüşür. *Ben bunu arzuluyorum* şu demektir. – *Sen başkasısın ama benim birliğimsin bunu sen arzuluyorsun.*"[24]

Özne Hegel'in kölesinin ilk konumuyla özdeşleşir, kendi yabancılaşmış arzusunu,

22 *"Dil ve sözün psikanalizde işlev ve alanı" 1953 yazılar: 268.*
23 *Seminer. Birinci kitap Freud'un teknik yazıları. Seuil, p. 248*
24 *J. Lacan., Seminer 2 Freud'un teorisinde ve psikanalizin tekniğinde benlik (1955 Paris, Seuil, Freud alanı 1978 sayfa 68.*

analyse désirer que la valeur que je suis ou que je « représente » soit la valeur désirée par cet autre : je veux qu'il me « reconnaisse » comme une valeur autonome »[21]

Si ce que désire le sujet, c'est le néant de l'autre, il ne saurait l'atteindre selon Lacan dans l'attraction spéculaire qui réifie le sujet du désir en un Moi. Dans son attachement à l'autre (le Moi), le sujet perd la négativité propre qui constitue sa réalité de sujet, car il vise l'autre comme une plénitude satisfaite : l'esclave contemple dans l'image un sujet illusoirement appréhendé comme non-divisé par la castration symbolique. C'est pourquoi, réfutant Kojève sur l'avènement de la reconnaissance à partir de la dualité spéculaire, Lacan est amené à mettre en doute ses premiers écrits, qui défendaient la thèse d'après laquelle c'était en se mettant en position de miroir vide, c'est-à-dire dans la position de l'autre, que l'analyste parvenait à reconnaître le sujet désirant empêtré dans ses symptômes.

L'objet du désir par sa différence avec celui du besoin, élève l'homme à sa essence propre, c'est-à-dire à son irréductibilité au règne animal : c'est parce que l'animal est attiré par des objets qu'il reste aux yeux de Kojève un objet lui-même, c'est parce que l'homme est capable de désirer non un objet mais un autre désir, qu'il est à même d'exister lui-même comme sujet désirant. Autrement dit, le désir de l'homme porte fondamentalement sur un autre désir (thèse que reprendront Bataille, Sartre et René Girard) et ainsi ce qu'il désire dans le désir de l'autre c'est d'être reconnu comme être désirant (conscience de soi) :

« Le désir de l'homme trouve son sens dans le désir de l'Autre, non pas tant parce que l'Autre détient les clefs de l'objet désiré que parce que son premier objet est d'être reconnu par l'Autre »[22]

Or nous dit Lacan ce désir n'est jamais le désir de l'autre, l'image dans le miroir, le maître

21 *Kojève, ILH, p. 14.*
22 *« Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), in Ecrits, p. 268.*

başkası onu üstlendiği ölçüde, üstelik bir gün yerine geçmeyi umduğu ustanın ölümünün uzatmalı bekleyişinde kendi yabancılaşmış arzusunu seyreder:

"İkinci dereceden bir yoksunluk söz konusudur, öyle ki özne ayna defilesinde nesne haline getirdiği pasif hayaline (imgesine) kadar bu şekli dile getirse, yine de doyum sağlayamaz. Çünkü bu hayal (imge) kendisine en mükemmel benzeyişi sağlasa bile orada *özne başkasının keyfini (jouissance) tanıtmaktadır.*"[25]

Ölümle ilişki böylece hep sonraya bırakılır. Köle dolu dolu bir arzudan (ustanın arzusundan) sürekli dışlanır, fantazmları/fantazileri aracılığıyla bu dolu dolu arzuyu yansıtır bunun sonucunda da maruz kaldığı saldırganlığı sürdürür.

"Öznenin burada hissettiği saldırganlık duygusu, arzusu yerine gelmeyen hayvan saldırganlığıyla aynı şey değildir. Herkes için olduğu kadar her bir birey için de daha berbat bir durum söz konusudur, abazalık diyerek gönderme yapılan bu durumun maskelediği esas özellik, hayvan arzusuyla ilgisi olmayan bir saldırganlıktır."[26]

Buradan itibaren Lacan Başkasıyla başkasını birbirinden ayırır, öznenin tanınmasının kutbu olarak başkalık aynadaki hayale karşılık gelen başkasından başkadır.

Bu durumun basit bir nedeni vardır o da şudur Lacan için insanın arzusu hiçbir zaman başkasının arzusu olamaz, böyle olsa bu arzu kendi olma arzusu olarak kalır, hayaliyle (imgesiyle) aynı olmakla sonuçlanırdı, insanın özendiği durum aynadaki sabitliğin büyüsünün ötesindedir, olumsuzluğun da ötesinde olmak isteyen bu özlem benlikte donup kalmayı reddeder, demek ki sözkonusu olan bir başkalık arzusuysa bu arzu küçük başkasının değil büyük Başkasınındır. Sadece büyük Başkasının doyurabileceği küçük

25 *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » in Ecrits, op.cit., s. 250.*

26 *Aynı yer syf. 250.*

de l'esclave, car comme le montre Hegel, il n'y a pas de partage de ce désir, à l'issue de la lutte de pur prestige, seul un des adversaires aura droit à la reconnaissance de son désir de mort. De cette structure ne résulte que rivalité et exacerbation du conflit, condamnant pour Lacan toute perspective téléologique de résolution, c'est pourquoi contre Kojève, Lacan soutient que la dialectique du maître et de l'esclave se révèle être une « impasse »[23] imaginaire engendrant une aliénation irréductible du désir de reconnaissance dans un affrontement sans fin, dans une conflictualité psychique interminable du sujet à l'autre.

Dans un tel cadre dual, relevant du stade du miroir, le sujet doit se résigner à l'impossibilité de se faire reconnaître comme désir par le désir de l'autre : son désir restant perpétuellement celui de l'autre sans partage, la relation en miroir aboutit nécessairement à un échec dans la reconnaissance du désir par l'autre désir :

« En admettant qu'il y ait un je, cela se transforme tout de suite en *tu désires cela. Je désire cela* veut dire *–Toi, autre, qui es mon unité, tu désires cela* »[24].

Le sujet s'identifie alors à la première position de l'esclave hégélien, il contemple son propre désir aliéné, c'est-à-dire en tant qu'il est *porté par un autre*, et ceci dans l'attente prolongée de la mort du maître, duquel il espère vainement obtenir un jour la place :

« Frustration au second degré donc, et telle que le sujet en ramènerait-il la forme en son discours jusqu'à l'image passivante par où le sujet se fait objet dans la parade du miroir, il ne saurait s'en satisfaire puisqu'à atteindre même en cette image sa plus parfaite ressemblance, ce serait encore *la jouissance de l'autre qu'il y ferait reconnaître* »[25].

23 *Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, Seuil, p. 248.*

24 *J. Lacan, Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955), Paris, Le Seuil, Le Champ freudien, 1978, p. 68.*

25 *« Variante de la cure-type » (1955), in Ecrits, p. 346, je souligne.*

başkasının gerçekleştiremeyeceği tanımayı olumsuzluk aracılığıyla varlıktaki eksikliğinde tanıtma arzusudur. Lacan için kendinin bilincini arzudan ayırmak gerekir, bir kendilik taşıyan bilinç tanınma arzusunu aşılmaz bir patalojik yoksunluğa yerleştirerek yenilgiyle sonuçlandırır.

Dürtülerin (itkilerin) parçalanmasının hayali (imgesel) bir benlikte toparlanmasıyla oluşan usta figürü ya da temel durumu (gestalt) olumsuzluk sınavının bir dönüşümüdür böyle bir iş olumsuzluğun *nesnelleşmesine* dayanır: Usta ölüm taşıyıcısıdır ama kendisi değildir, köle ilk önce ölümün kendisinden kaçmış, ölüm karşısında titremiş, kavgayı sürdürmekten ölüm yüzünden vazgeçmiştir. Bu yüzden de Lacan şöyle der, "sadece insana bu hayal (imge) ölümcül olduğunu hatırlatır (...) ama bu hayal (imge) ona başkasının hayali olarak verilmiştir, yani onun elinden zorla alınmıştır.[27] Başka bir yerde Lacan şöyle demektedir "ölüm hiçbir zaman ölüm olarak tecrübe edilemez, hiçbir zaman gerçek değildir, insan ancak hayali (imgesel) bir ölümden korkar."[28]

"Nevrotiğin bireysel efsanesinde" Lacan'ın savunduğu tez Freud'dan sonra hep aynı şekilde tekrarlanan baba/anne/ çocuktan oluşan Oidipus üçgeninin derinlemesine bir sorgulanmasına dayanır. Lacan'a göre sadece bu üçlüye ve onun oluşturduğu hayali diyalektiğe dayanan bir klinik çalışma er geç başarısız olur, bunlara diyalektikleştirilmesi mümkün olmayan bir dördüncü öğeyi, ölümü eklemek gerekir.[29]

Gerçekten de birtakım ruhsal bozuklukları açıklamak için, bu dört öğeyi gündeme getirmek gereklidir. Yoksa birçok nokta karanlıkta kalır. Sözgelişi histerik davranışın kökeninde, kendi aldığı keyfin üzerine bir başkasınınkinin de binmesi, bunun aracılığıyla (tıpkı kölenin emeğinin etkisiyle ustaya sağladığı keyiften kendisinin de ek keyif

27 *Séminaire I, les écrits techniques de Freud, p. 249.*
28 *Sözün işlevi ve alanı, Yazılar, 303-304.*
29 *Aynı yer.*

Le rapport à la mort est ainsi continûment différée dans une projection fantasmatique d'un désir plein -celui du maître- dont l'esclave demeurera à jamais exclu, à travers son maintien dans une agressivité continuellement subie :

« L'agressivité que le sujet éprouvera ici n'a rien à faire avec l'agressivité animale du désir frustré. Cette référence dont on se contente en masque une autre moins agréable pour tous et pour chacun : l'agressivité de l'esclave qui répond à la frustration de son travail par un désir de mort »[26].

Il va falloir à Lacan, dissocier la figure de l'Autre de celle de l'autre, l'altérité comme pôle de la reconnaissance du sujet, de son image spéculaire.

Et ceci pour la raison simple que pour Lacan le désir de l'homme n'est jamais le désir de l'autre, c'est-à-dire le désir d'être soi -d'être identique à son image-, l'aspiration de l'homme excède sa fascination pour la fixité spéculaire, dans l'au-delà de la négativité, c'est-à-dire du refus de la réification dans le Moi, il ne peut donc être désir de l'altérité que dans la mesure où il est désir de l'Autre, et non de l'autre. Il est désir d'être reconnu comme négativité, dans son manque à être, reconnaissance que l'autre est impuissant à réaliser, et que seul l'Autre pourra satisfaire. Il faut pour Lacan dissocier la « conscience de soi » du désir, de la conscience d'un *soi*, qui condamne à l'échec la satisfaction du désir d'être reconnu en l'installant dans une frustration pathologique indépassable.

La figure du maître, ou l'image fondamentale (*Gestalt*) par laquelle se résout le morcellement des pulsions dans un Moi imaginaire, reste un contournement de l'épreuve de la négativité, puisqu'une telle opération repose sur l'*objectivation* du néant : le Maître est le porteur de la mort, mais n'est pas cette mort même, celle devant laquelle l'esclave s'est d'abord dérobé, celle qui a provoqué son tremblement et sa renonciation à la poursuite de la lutte. En effet, Lacan affirme « à l'homme seulement, cette

26 *Le mythe individuel du névrosé, op.cit., p. 48.*

alması gibi) kendi keyfinin gerçekleşmesi vardır.[30] Takıntılıya gelince (obsesyonel) Lacan onun bize "Ölümün aracılığıyla birleştiği sahnenin görünmez seyircisine kendisini sunduğunu"[31] söyler. Bu iki hastalıklı durum ustayla özdeşleşmedeki çözümsüzlük sonucunu oluşturur.

Bu tür hastalıklı bir tiyatro oyununun, benliğin burada kendine çıkarsadığı rolü oynayarak hayali (imgesel) bir dramatürjiden doğan kendini tanıtma arzusunun doyumunun çıkmazları, Lacan'ın dikkatini teorik olarak dile kaydırması ile sonuçlanacaktır –tıpkı Hegel'de olduğu gibi. Onda kavramın diyalektik deneyimi, spekülatif bir birliktelikle aşar, bu aşamada Lacan Kojeve'e karşı gelerek, speküler (aynasal) olarak kalanın sembolik ile aşıldığını düşünür, sembolik olan öznenin büyük Başkasıyla olan ilişkisinin gerçekten tanınacağı hakikatin yeridir.

Öznenin arzusu ve tam(n)ması sorununu sembolik bir alana taşıyarak Lacan ben psikolojisine (*ego psychologie*) bir alternatif getirmiş olur. Ben hayalinin ve boş kabuğun arkasında yatan Başkasının arzusu ile olan temel bağ böylece artık ortaya çıkmıştır.

5. Hayali (İmgesel) Yabancılaşma

Ayna Evresinin yanılsamasının tanı(n)ma sürecinin sözümona oluşturucusu olduğuna dair inanç, böyle bir ilişkinin başkalaşmayla ilgili bağ konusundaki yanlışlığına dayanır. Gerçekten de, tıpkı Hegel'de olduğu gibi, Lacan'da da özne, tanı(n)ma amacıyla başkasına yönelmektedir. Ama Hegel'le Kojeve'in ortak yanılgısı bir kendinin bilincinin diğer bir kendinin bilinciyle karşılaşmasını diyalektiğe yani öznenin bir başkası ile özdeşleşmesine dayamalarıdır. Oysa, görüldüğü gibi, böyle bir özdeşleşme sadece bir aldatma olmakla kalmaz, aynı zamanda karşılaşılan başkalığı onunla karşılaşılan öznellikle ortak ölçüler paylaşmaya zorlar. Bu ortak ölçüler toplamı, başkasını benimle yer değiştirebilir

30 *Yazılar, sayfa 280.*

31 *« D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in Ecrits, p. 549.*

image révèle sa signification mortelle (...) Mais cette image ne lui est donnée *que comme image de l'autre*, c'est-à-dire qu'elle lui est ravie »[27], ou encore « La mort, n'est-ce pas, n'est jamais expérimentée comme telle, elle n'est jamais réelle. L'homme n'a peur que d'une mort imaginaire »[28].

La thèse défendue dans « le mythe individuel du névrosé » repose sur une remise en question profonde de la triangulation oedipienne (père/mère/enfant) telle qu'elle a pu prévaloir après Freud. D'après Lacan une clinique fondée sur la prise en considération exclusive de cette triangulation et de la dialectique imaginaire qu'elle engendre, est vouée à l'échec, si on ne lui ajoute le « quart élément » indialectisable qu'est la mort[29].

Il reste en effet impossible de se rapporter à un certain nombre de perturbations psychiques sans la prise en compte de ce « quart élément » systématiquement mis en jeu dans la confrontation spéculaire du sujet à son image. Ainsi la conduite hystérique prend pour ressort la surimpression de sa jouissance sur celle d'un autre par l'intermédiaire de qui celle-ci se réalise (tout comme l'Esclave qui jouirait par procuration de la jouissance qu'il procure à son Maître sous l'effet du travail)[30]. L'obsessionnel, nous dit Lacan « se donne à voir, au spectateur invisible de la scène, auquel l'unit la médiation de la mort »[31]. Ces deux formes de pathologie résultent d'une identification insoluble au Maître.

La résolution d'une telle théâtralité pathologique, du jeu de rôle que le rapport au Moi implique, au travers de l'aporie dans la satisfaction du désir d'être reconnu qu'engendre cette dramaturgie imaginaire, passera pour Lacan par un déplacement de l'attention théorique sur le langage. Tout comme chez Hegel, pour qui le concept sursume l'expérience dialectique, dans

27 *« Fonction et champ de la parole », in Ecrits, p. 303-304.*

28 *Ecrits, p. 280.*

29 *« D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in Ecrits, p. 549.*

30 *Séminaire, Livre II, p. 285-286.*

31 *Ibid.*

kılar. Bu yüzden bu şema üçlü bir çıkmaza çarpar:

1. İkili hayal şemayı öznenin başkasıyla özdeşleşmesini, yapısal olarak böyle bir özellik doyurulamayacak olsa da, gerektirir. Hayal aracılığı ile özdeşleşmenin dayandığı istek gerçekleşmesi imkansızdır, özneyi Başkasıyla karşılaşmadaki yenilgiyi tekrarlamaya zorlar. Oysa konuşurken asıl hitap ettiği ama bir türlü ulaşamadığı toplumsal oyunlarda kendisine biçilen psikolojik kişiliğin oluşturduğu hayali (imgesi), Başkası olarak zorla özdeşleştirmeye itildiği ama ıskaladığı Başkasıdır. Bu mantığın zorlaması sonucu özne kendisini tanıtmayı hiçbir zaman başaramadığı gibi içine atıldığı toplumsal rolleri belirlemek zorunda kalır. Bu açıdan Sartre'ın Varlık ve Hiçlik'te "Kötü inanç, adını vereceği özelliğe epey yakındır, birisiyle özdeşleşerek kendi özgürlülüğünü inkar eder" şeklinde belirtir. Lacan, Kojeve'e sadık kalarak arzusunun olumsuz yönünü öznenin inkar ettiğini söyleyecektir.

2. Öznenin başkasıyla ortak ölçüleri paylaşması ortaya çıkınca artık öznenin Başkası ile farkı kalmamış olur ve bu indirgenemeyecek durum bir çıkmaz olarak kalır. Öznenin başkasından ayrılmazlığı hiç anlaşılmaz ve Başkalık göstermelik olarak kalır. Başkası bir benzerdir, ve Başkası ile özdeşleşen Ben'dir.

3. Öznenin kendisini tanıtabileceği bir kutup kalmadığı için, özne bu arzusunu gideremez. Gerçek bir Başkalığın kendini oluşturması, sonucu, tanı(n)ma imkanı da ortadan kalkar; tanı(n)ma başka bir öznenin varlığına çağrıdır, başkasının hayali olan bir put istemez, öznenin hayali temsilcisi olan bu put hakiki bir başkası değildir. Başkası ile olan ilişkisinde, başkası hayal olarak kaldıkça, özne sürekli olarak ıskaladığı kendisiyle olan sentetik bağdan bir türlü ayrılamaz. Aslında, kendisinden dışarı çıkamaz: bu

l'unité spéculative de ce que celle-ci oppose, Lacan contre Kojève, propose un dépassement du spéculaire dans le symbolique, lieu véritable où la reconnaissance du désir pourra advenir, depuis la relation du sujet au grand Autre.

En arrimant la problématique du sujet du désir et de la reconnaissance au symbolique, Lacan assignait pour tâche à la psychanalyse de proposer une alternative à l'*egopsychology*, permettant de débusquer et ainsi de reconnaître derrière la coquille vide et imaginaire du Moi, le sujet dans son lien fondamental au désir de l'Autre.

5. L'aliénation imaginaire

L'illusion drainée par le stade du miroir, et du maintien prétendument constitutif du procès de la reconnaissance qu'il permettrait, repose sur le rapport tronqué à l'altérité qu'un tel dispositif introduit. En effet, tout comme chez Hegel, le sujet du désir lacanien est en quête d'une rencontre avec un autre à même de le reconnaître, cependant l'erreur de Hegel/Kojève serait d'avoir astreint la rencontre de la conscience de soi avec une autre conscience de soi à la dialectique, c'est-à-dire à la possibilité de l'identification du sujet à son autre. Non seulement, comme on vient de le voir, cette identification reste un leurre, mais en outre, elle rend l'altérité rencontrée commensurable à la subjectivité qui la rencontre. Cette commensurabilité, rend l'autre interchangeable avec le Moi, de telle sorte que ce schéma plonge le sujet dans une triple impasse :

1. Le schéma dual/imaginaire exige l'identification du sujet à l'autre -son image-, sans que cette exigence puisse structurellement être satisfaite. L'exigence qui sous-tend l'identification spéculaire est donc impossible à tenir, elle plonge le sujet dans la réitération infinie de son échec à rencontrer l'Autre sujet véritable auquel il n'a de cesse de s'adresser dans sa parole, tout en ne cessant de le manquer, dans le rapport social d'identification forcée à son autre, à son image, c'est-à-dire à la personnalité psychologique, au Moi qui lui est assigné par le jeu

kendi kendisiyle oluşturduğu ilişki aşılamaz bir çatışmayla damgalanır. Lacan'a göre Freud'un incelediği "Uygarlığın Hoşnutsuzlukları"ndan birinin nedeni de budur.

Demek ki hayal (imge) fetişizmine, imgesel küçük a'nın sahte başkalığına karşı, gerçek büyük Başka özneyi koymalı ve aynanın narsisistik ve sürekli kendine dönen şemasının ötesine geçmeliyiz. Lacan işte ona büyük Başkası adını verir. Büyük Başkası, Mutlak Başkasıdır, öznenin kendisine ulaşamayacağı, özdeşleşemeyeceği Başka öznedir, imgesel diyalektiğin ve spekülerliğin ötesinde yer alır. Bu başka özne aynı zamanda arzunun öznesini tanıyan, aynı zamanda da bu öznenin sürekli kendisine hitap ettiği öznedir, kendisiyle olan sürekli sahte ilişkiden sıyrılması, kendi benliğini aynadaki hayal gibi kurtarmayı beklediği öznedir.

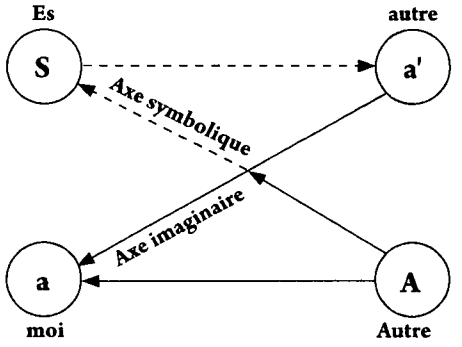
Lacan'ın 1955'te, II. Semineri'nde sunduğu L Şeması, Lacan'ın küçük ve büyük Başkası arasında yaptığı ayrım doğrultusunda ortaya çıkan durumu anlamak için önemlidir. Bu şemanın gösterdiği şudur: Özne konuşurken sözü aracılığıyla bu ölçülemez mutlak Başkasını hedeflemekte, onu mutlak Başkası olarak tanıdığını ona göstermeye çalışmakta ama bir türlü ona ulaşamamakta, bu çabada başarısız kalmakta, küçük başkası ile yaşadığı yabancılaşmaya geri dönmektedir. Başka türlü söyleyecek olursak, bir yanlış anlama söz konusudur nasıl ki Heidegger'e göre metafizik düşünme varolanları varlık yerine koyuyorsa, burada da özne başkasını hedeflediği halde, başkasına ulaştığı için hedefi, hitap ettiği kişiyi ıskalamaktır.

social. Contraint par cette logique, le sujet ne parvient jamais à se faire reconnaître, il n'a pas d'autre possibilité que d'accepter les rôles que lui font jouer les situations sociales dans lesquelles il est plongé. A ce titre, on est au plus proche de ce que Sartre appellera dans l'*Etre et le Néant* la « mauvaise foi » : l'identification à quelqu'un par déni de sa liberté, Lacan dirait fidèle à Kojève par déni de son désir comme négativité.

2. Plus la commensurabilité du sujet à l'autre est avérée et plus elle rend à la fois indistincte la différence du sujet à l'autre et irréductible, c'est en ce sens qu'elle reste une impasse : l'indistinction primordiale du sujet à l'autre n'est jamais surmontée et ainsi l'altérité à laquelle elle semble introduire reste de façade. L'autre est ici un semblable, c'est-à-dire celui auquel je m'identifie.

3. Il devient impossible pour le sujet d'être satisfait dans son désir de se faire reconnaître, puisque il n'y a plus de pôle d'où le sujet peut être reconnu. Autrement dit, s'il n'y a plus de lieu où une altérité véritable peut s'instaurer, il n'y a plus de possibilité d'être reconnu, la reconnaissance appelle l'existence d'un autre sujet et non d'une idole -l'image de l'autre- qui pour être le représentant imaginaire du sujet, ne représente pas un *véritable Autre sujet*. Dans son rapport à l'autre (l'image) le sujet ne sort jamais du rapport synthétique à soi continuellement manquée. En somme, il ne sort pas de lui-même : ce rapport à soi reste marqué par une conflictualité indépassable, une des causes selon Lacan du « malaise dans la civilisation » diagnostiqué par Freud.

Il faut donc opposer au fétiche de l'image, à la fausse altérité du petit a imaginaire, le véritable Autre sujet, au-delà du schéma narcissique et circulaire du miroir, ce que Lacan nomme le grand Autre. Le grand Autre, c'est l'Autre absolu, l'Autre auquel le sujet ne saurait être reconduit, par identification, c'est l'Autre sujet, au-delà du spéculaire et de la dialectique Imaginaire. Cet Autre Sujet est à la fois celui



Başkası Lacan tarafından sembolik olanın alanından ileri gelen yani dilin işaret ettiği tetikleyicilerin (imleyenlerin) bütünü olarak düşünülmektedir.

Lacan'm bu şemasının özgünlüğü şudur: Bu işaret tetikleyicilerin (imleyenlerin) bütünü, yansız bir alan olarak ele alınmaz, bu tetikleyicilerin (imleyenlerin) tamamının biriktiği bir depo filan değildir.

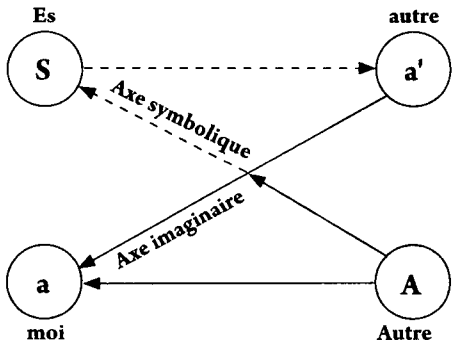
Her şeyden önce bu işaret tetikleyiciler, ayrıca bu nokta Lacan'ın Levi-Strauss öğretisine borçlu olduğu bir noktadır, bu alanda karşılıklı etkileşim ilişkilerine girmektedir. Lacan buna, bunların birbirleriyle olan ilişkilerine zincir adını vermektedir.

İkinci bir özellik de, Lacan'ın büyük Başkasından bir yandan tetikleyicilerin (imleyenlerin) yeri olan ama aynı zamanda bir özne olarak söz etmesidir. Çünkü onun için bu tetikleyiciler (imleyenler) alanı yan yana koyulma yeri değildir, tetikleyiciler (imleyenler) oluşturucuların bir takım ilişkileri gündeme getirdiği bir zincir gerçekleştirmiştir. Bu alan hiçbir zaman soyut olarak verili değildir, bir başka özne onun hep altında yatar.

Başka türlü söyleyecek olursak tetikleyiciler (imleyenler) alanı hep bir Başka özne tarafından ete kemiğe büründürülmüştür ama aynadaki başkasından farlı olarak aynı zamanda tetikleyicilerin (imleyenlerin) desqui reconnaît le sujet du désir, en même temps qu'il est celui auquel ce dernier n'a de cesse de s'adresser, dans son aspiration à se libérer du rapport faussé à lui-même, qu'engendre la fixation spéculaire au Moi.

Le schéma L, présenté par Lacan en 1955, la deuxième année de son Séminaire, est décisif pour comprendre le dispositif mis en place par Lacan à partir de l'opposition entre le petit a et le grand A. Ce que montre ce schéma c'est que le sujet vise à travers sa parole cet Autre absolu, incommensurable, auquel il cherche à manifester qu'il le reconnaît comme tel -comme Autre absolu- en même temps qu'il échoue sans cesse à le rencontrer, puisque sa visée régresse dans son aliénation à l'autre. Autrement dit, il y a quiproquo : de même que chez Heidegger, la pensée métaphysique a pris l'étant pour l'être, de même pour le sujet, son adresse manque son destinataire en aboutissant à l'autre, plutôt qu'à l'Autre primordialement visé.

Schéma L



L'Autre est pensé par Lacan comme relevant du champ du Symbolique, c'est-à-dire rapportable à l'intégralité des signifiants du langage.

La spécificité du dispositif lacanien reste cependant que cette intégralité des signifiants n'est pas un champ neutre, un dépôt où s'accumuleraient la totalité des signifiants.

Tout d'abord les signifiants, et c'est ce que Lacan retient de Lévi-Strauss, entrent dans ce champ dans des *rapports d'interactions réciproques*, ils forment ce que Lacan appelle une chaîne où ils entrent tous en relation les uns

teği olmayı gerçekleştirir: büyük Başkası anneyle özdeşleştirilebilir ama anneye indirgenemez hiçbir zaman hayali küçük başkası ile özdeşleştirilemez. Büyük Başkasının en iyi tanımını şöyle verebiliriz: o öznenin üzerine konuşulduğu yerdir. "Özne, diyebiliriz ki, konuşulmaktan ziyade konuşturulmaktadır."[32]

Lacan şu düşünce üzerinde durmaktadır: Gerçekten var olmadan önce hatta doğmadan önce[33] dil içerisinde ele alınmakta sanki dil tarafından gebe bırakılmaktadır ve böylece özne işaret tetikleyici (imleyen) tarafından, çocuğu dünyaya getirenler üzerinde konuşursak, belirli ilişkiler sistemini içeren bir anlam evrenine sembolik bir yere onu yerleştirerek bilinçdışında karşılığı olan bir arzuyu dile getirirler. İmleyen zinciri öznenin adlandırıcı olmasından önce gündeme gelmiştir. Adı bile, bu tetikleyiciler (imleyenler) arasında engeller toplamını aşmayı sağlar. Çünkü bu ad, başka tetikleyicilere (imleyenlere) bağlıdır. Onlarla bir ilk dizi düzeni ortaya çıkar. Bu, Lacan için şu demektir: hiçbir zaman dil yansız olarak öğrenilemez. Dile, Başkasının arzusuyla belirlenen tetikleyicilerin (imleyenlerine) çapına göre dil tarafından değerlendirildiği ve öznenin konuşulduğu ilişkiler yığınına girilir. Tetikleyicilerin (İmleyenler) zinciri oldum olası dönmekte, özneyi tetikleyicilere (imleyenlere) dayalı anlamların oluşturduğu işaretler evreninden uzak tutup onu emmekte, içine çekmektedir. Diğer bir deyişle, dile girmek demek öznenin bilinçdışı sembolik bir anlaşmaya geri dönemeyeceği bir biçimde katılması demektir. Büyük Başkası'ndan kaynaklanan çapı ayarlanmış bir öznel tutumu işgal etmeye bu anlaşma onu zorlar. Dile girmek, daha önceden oluşmuş ve öznenin içerisinde soğurulmuş bulunduğu aşkın bir arzuya gönderme yapan tetikleyiciler ağına bilinçdışı bir bağlanmayı gerektirmektedir. Bu ağlar, büyük Başkası'nın enigmatik arzusu tarafından desteklenen bir yapıyı oluş-

32 « *Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la Verneinung de Freud* », *in Ecrits*, p. 374.

33 *Séminaire, Livre II*, p. 285-286.

avec les autres.

Deuxième particularité, Lacan parle du grand Autre comme le lieu des signifiants mais aussi comme d'un *Sujet*. C'est que pour lui, non seulement le champ signifiant n'est pas une pure juxtaposition, non signifiante par elle-même, des signifiants, les signifiants forment une chaîne qui anime des relations entre ses composants. Or ce champ, *n'est jamais donné in abstracto, un Autre Sujet en est toujours le substrat.*

Autrement dit, le champ signifiant se voit toujours incarné dans un Autre sujet, mais qui à la différence de l'autre du miroir, se distingue par le fait qu'il incarne le support des signifiants: le grand Autre peut être assimilé à la mère, mais il ne saurait s'y réduire, c'est pourquoi il n'est jamais entièrement assimilable au petit autre. On ne saurait mieux définir le grand Autre, qu'en le comprenant comme le lieu d'où est parlé le sujet, « le sujet, peut-on dire, est parlé plutôt qu'il ne parle »[32].

Lacan insiste sur cette idée : avant d'exister effectivement, avant même qu'il naisse[33], la conception du sujet se fait *dans le langage, le sujet est parlé et ainsi déjà façonné par le signifiant*. Par la façon que ses géniteurs vont avoir de parler de lui, ils expriment un désir qui a pour corollaire inconscient l'assignation du sujet à *une place symbolique* dans un univers signifiant contenant des systèmes de relations déterminées. La chaîne signifiante tourne déjà pour ainsi dire, avant la nomination du sujet. Son nom ouvre déjà un premier frayage signifiant, une première série de relations à d'autres signifiants, ce nom lui-même associé à d'autres signifiants. Cela veut dire pour Lacan que l'on apprend jamais le langage de façon neutre, on

32 *Ecrits*, p. 280.

33 *La chaîne signifiante englobe en effet « toutes les paroles concrètes, tous les liens d'histoire et de parenté, tout le discours vécu qui a déterminé la naissance du sujet. Vous ne l'ignorez pas, on naît aussi bien des paroles que du simple couchage de ses parents (...) Cela va jusqu'à se refléter dans ce qu'on appelle l'inconscient du sujet, à savoir dans ses symptômes, autrement dit, dans la maladie qui parle, dans le creux, si je puis dire, dans la faiblesse physiologique qui lui permet d'être intégrée dans cette parole ». Le mythe individuel du névrosé, deuxième conférence*, p. 87.

turur. Bu yapı öznenin karşısında yer alır, çünkü onu arzulayan varlığının, onu yöneten işaret tetikleyicilerin dokusu orada yer almaktadır. Bu konumun temelinde giderek arzusunun hakikatini bularak onun saklı anlamını açıklığa kavuşturur. Bu konum her zaman bir özne tarafından desteklenmektedir, L şemasını gösterdiği gibi bu aslında dil içerisinde bir konumdur. Lacan, bir zamanlar boş ayna konumuna psikanalizi yerleştiriyordu, şu anda bu tutumunu değiştirmiş ve bu yeni konuma yerleştirmiş bulunuyor.

Bu yüzden sadece bilinç düzeyinde dil, sözcüklerin şeylerle işaret tetikleyecilerin (imleyenlerin) anlamlarla olan bir ilişkisi olarak belirir. Oysa Lacan için bu tür bir dil ilişkisi, en alasından, işaret tetikleyicilerinin sadece hayallere eklemlendiği hayali beklentilerde kalır. Bu hayallerden oluşan anlamlar temel özelliklerini bu tutumdan alırlar, böyle bir hayali (imgesel) beklenti içerisine yerleşmeye "boş söz" adını verir. Boş sözde özne kendi hayali tarafından soğurulmuş kaldığı için geri kalanlar –bütün anlamlar, zihindeki hayaller- bundan türemiş sapmalardır.

Tam tersine, dilin tetikleyici (imleyicisi) yönünü anlamak demek, bilincin bağlandığı bu zihin canlandırmalarından kurtulmak demektir. Böyle bir bilinçli katılma içerisinde dille ilgili içerik anlamını sorgulamak Lacan'a göre tamamen speküler kalır: insan kendini sözünde tanır ama özne söylemek istediğine öyle yapışır ki hayali (imgesel) anlam bataklığından kurtulamaz. Lacan için her türlü hayal (imge) ilişkisi, zihindeki hayalleri yani kastedilen anlamları da katabiliriz, ayna mantığının güdümündedir yani özdeşleşmeyi katılma yoluyla gerçekleştiren bir ilişkidir. Oysa tetikleyiciler arasındaki ilişkilerin anlamı büyük Başkası'nda yatar, bu büyük Başkası mutlak olduğu için onunla hiçbir zaman özdeşleşemeyiz. Bu anlam dolayısıyla kaynağı büyük Başkası'nda olduğu için hep elinden kayar. Bu yüzden, en alasından, bilinçdışını canlandırır. Bu nedenle, Lacan için dil aracılığıyla konuşan özne değildir, özne aracılığıyla konuşan dildir.

entre dans le langage qui calibre des relations entre signifiants déterminées par le désir de l'Autre et à partir desquelles le sujet est parlé. La chaîne signifiante est depuis toujours en train de tourner, et le sujet est absorbé dans un univers de signes dont les significances relationnelles lui échappent. Autrement dit, entrer dans le langage implique pour le sujet d'adhérer inéluctablement à un pacte symbolique inconscient qui le détermine à occuper une certaine position subjective calibrée en amont de lui-même dans l'Autre. L'entrée dans le langage implique une adhésion inconsciente à des réseaux de signifiants déjà constitués, et qui renvoient tous à un désir *transcendant* le sujet qui s'y trouve absorbé. Ces réseaux forment ensemble une structure soutenu par le désir énigmatique de l'Autre. Cette structure se situe face au sujet, puisque c'est dans celle-ci que se situe la trame de son être désirant, les signifiants qui le commandent, c'est sur fond de cette position qu'il peut élucider la vérité de son désir, sa signification cachée. Cette structure est toujours supportée par un Sujet, elle est comme le montre le schéma L, une position dans le langage. C'est cette position dans laquelle doit s'installer le psychanalyste par opposition à l'ancienne position que Lacan lui assignait, celle de représenter pour le sujet le miroir vide d'où il projetait son rapport à l'autre.

C'est pourquoi, c'est seulement à un niveau conscient que la langue apparaît comme un pur rapport des mots aux choses, des signifiants aux signifiés, mais pour Lacan ce rapport au langage reste par excellence déterminé par des attentes imaginaire où les signifiants s'articulent à des images -les signifiés- dont ils croient pouvoir tirer leur signification. C'est une telle attente imaginaire qui conduit à ce que Lacan appelle « la parole vide ». Dans la « parole vide », le sujet reste absorbé par son image et dont les autres -les images mentales, les signifiés- ne sont que des variations dérivées.

Au contraire, comprendre la signifiance du langage, c'est se détacher des représentations mentales auxquelles la vie consciente s'attache. Sous l'angle d'une telle adhésion consciente,

Konuşmak için sözcükler kullanmak demek, öznenin elinden kayan bir tetikleyici (imleyici) dokusunun güdümündeki yapıya kendini yerleştirmek demektir. İnsan söylediğinden her zaman daha fazlasını söyler ve bu tetikleyicilik yüzünden büyük Başkası'na dahil olan bilinçli hayatın anlamı hep taşar, oysa hayali bir boya ile tetikleyicilerin kastedilen (imlenen) anlamlara hemen bağlandığı durumlar konuşan öznenin kendisinin fark etmeden işlev içerisine soktuğu tetikleyicilerin organizasyonun bilinçdışı sembolik değerini saklar. Lacan'ın öznenin sözle olan ilişkisinde doluluğa ulaşmasına engel teşkil eden, kendisinin "dil duvarı" adını verdiği a' a hayali ekseni yüzünden dilin tetikleyici yönünden ayrı düşmüş kalıyoruz.

Başka türlü söyleyecek olursak, hayali olandan semboliğe geçiş Oidipus Kompleksini oluşturuyordu, çünkü çocuk annenin fallusuyla özdeşleşme durumundan ensesti zorla kabul eden babanın sembolik yasağına geçiş yapıyordu. Babanın bu Hayır'ı çocuğun dile girmesini sağlayarak bilinçdışı sembolik bir anlaşma yoluyla da yapı ile temasını sağlamakta, bu durumda giriş olarak işaret tetikleyicinin altındaki fallus anlamının temelden bastırılmasıyla sonuçlanmaktadır.

Oysa dile giriş hayali olana bir geri dönüş riskini hiçbir zaman engelleyemez. L şemasındaki a' a ekseni ünlü dil duvarını canlandırarak bunu göstermektedir. Boş söze kapılan özne, dilin tetikleyici yönünü indirgeyerek sadece kastedilen anlam değerlerini takılı kalır.

L şeması üzerinde S, dil ağlarına kapıldığı ölçüde özneyi canlandırmaktadır, bu özne ne dediğini bilmemektedir. Ama Lacan, şunu kesinleştirir, öznenin konumu S olmasına rağmen kendi kendisini bu yerde kavrayamamaktadır:

"Kendi kendisini ağda görmekte ve bu yüzden benliğe sahip olmaktadır. Bu ben'in kendisi olduğunu zannetmektedir. Herkes

le rapport de questionnement quant au sens contenu dans le langage reste de part en part spéculaire : on croit s'y reconnaître dans sa parole, celle-ci reste engluée dans la signification imaginaire à travers laquelle le sujet s'identifie à ce qu'il voulait dire. Pour Lacan, tout rapport à l'image, y compris aux images mentales –les signifiés-, reste commandé par la logique du miroir, c'est-à-dire par un rapport d'adhésion identificatoire. Or le sens des relations entre signifiants, et non des signifiants aux signifiés est *dans l'Autre*, cet Autre absolu, auquel le sujet ne saurait s'identifier. Ce sens ne cesse donc d'échapper au sujet dans la mesure où celui-ci est dans l'Autre, qui pour cette raison représente par excellence l'inconscient. C'est pourquoi il faut penser selon Lacan, qu'en un sens ce n'est pas le sujet qui parle dans le langage, mais qu'il est bien plutôt, à son insu, *parlé par celui-ci*.

Utiliser des mots pour parler, c'est s'installer dans la structure qui commande une trame signifiante dont la portée échappe au sujet. On en dit toujours plus qu'on en dit, et c'est cette signifiance dont la portée excède la vie consciente qui relève de l'Autre, par opposition au vernis de signification imaginaire -où s'articulent les signifiants aux signifiés- qui dissimule la portée symbolique inconsciente de l'organisation signifiante, fonctionnant à l'insu du sujet/locuteur sollicitant le langage. Nous sommes séparés de la signifiance par l'axe imaginaire *a'a* qui constitue ce que Lacan appelle « le mur du langage » en tant qu'il représente l'obstacle à l'établissement du rapport « plein » du sujet à la parole.

Autrement dit, le passage de l'Imaginaire au Symbolique, constituait l'issue du complexe d'Œdipe, puisque l'enfant passait d'une identification au Phallus de la mère, à l'interdit symbolique du père de l'inceste -le non du père- permettant à l'enfant d'entrer dans le langage et ainsi d'entrer en contact, par contrat symbolique inconscient, avec la structure, entrée qui repose sur un refoulement primordial du signifié Phallus sous son signifiant.

Or le moment de l'entrée dans le langage

bu konuda bu noktadır ve buradan çıkış imkansızdır."[34]

Başka bir deyişle, dile giriş S'yi hayali (imgesel) Ben'de düşüşünden alıkoymaz, özne kendisini, kendisinin olmayan bir konumdan anlar. S, a'da gözükür, yani başkaya gönderme yaparak başlar (a': imge), sonra da onla özdeşleşir (imgesel/hayali a'a eksenini veren de budur). Bu eksen 'ben'in Kojeve'den geliştirilen başka ile olan diyalektik ilişkisini oluşturur ve Lacan da buna Hegelci diyalektiği imgesel diyalektik olarak atfeder.

"Başka bir deyişle, deneyimimizi destekleyen diyalektik, öznenin işlerliğinin en kapsayıcı düzeyine konumlanarak, yavaş yavaş artan yabancılaşma hareketinde 'ben'i uçtan uca anlamaya zorlar bizi, ki Hegel fenomenolojinde kendinin bilinci bu hareket içinde oluşur."[35]

"Her zaman A1, A2'lere hitap ederiz, onlar bizim tanımadıklarımızdır, hakiki özneler hakiki büyük Başka'lardır. Şimdi hep gerçek özneleri hedeflerim ama onlara hiç ulaşamam. Temel olarak hakiki bir sözü her dile getirdiğimde onları hedeflerim ama yansıma yoluyla a a' ulaşırım. Hep gerçek özneleri hedeflerim ama gölgelerle yetinmek zorunda kalırım. Dil duvarı özneyi hakiki Başkalarından ayırıp bırakır."[36]

Büyük Başkası ile kurmaya çalıştığım sembolik temas yüzünden a a' ekseninin etkisiyle bataklığa saplanıp kalırım ve benden Başkası'na aynı hayali değiş tokuş beni tutar oysa ben kendimi büyük Başkasına tanıtmaya çalışmaktayımdır ve beni konuşturan da odur, oysa onun kendisine değil hayali (imgesel) boş kabuğuna, aldatıcı bir kuklasına ulaşırım. Bu yenilgi benliğin yabancılaştırıcı bir biçimi olarak kavradığım hayalime (imgeme) yapışarak kendimi aldatmayı sürdürmemi sağlar. Başkasının mahkum ettiği hayali (imgesel) mantıktan çıkmakta, tanınma yetersiz kalmaktadır.

34 *Aynı yer sayfa 288.*
35 *Aynı yer sayfa 288.*
36 *Séminaire, Livre II, p. 285-286.*

n'est jamais protégé du risque d'une rechute dans l'imaginaire, comme le montre ce fameux mur du langage représenté par l'axe *a'a* sur le schéma L. Ceci par captation dans la parole vide, par réduction de la signifiance du langage aux valeurs du signifié.

Sur le schéma L, S représente le sujet en tant que pris dans les filets du langage, et qui ne sait pas ce qu'il dit. Mais précise Lacan bien que S soit la position du sujet, ce n'est pas à cette place qu'il se saisit lui-même :

« Il se voir en *a* et c'est pour cela qu'il a un moi. Il peut croire que c'est ce moi qui est lui, tout le monde en est là et il n'y a pas moyen d'en sortir »[34].

Autrement dit, l'entrée dans le langage ne préserve pas le S de sa chute dans le Moi imaginaire, le sujet se comprend depuis une position *qui n'est pas la sienne.* S se voit en *a*, c'est-à-dire qu'il commence par se rapporter à l'autre (*a'* : l'image) puis par s'identifier à celle-ci (ce qui donne l'axe imaginaire *a'a*). Cet axe constitue la relation dialectique du moi à l'autre élaborée à partir de Kojève et à laquelle Lacan assigne la dialectique hégélienne comme dialectique imaginaire :

« Autrement dit, la dialectique qui soutient notre expérience, se situant au niveau le plus enveloppant de l'efficacité du sujet, nous oblige à comprendre le moi de bout en bout dans le mouvement d'aliénation progressive où se constitue la conscience de soi dans la phénoménologie de Hegel »[35].

L'axe *a'a* représente le « mur du langage », il fait chuter la visée de communication authentique dans son adresse à l'Autre, dans la relation que le sujet entretient à lui-même (à son image) assimilable, comme on l'a vu, aux rapports qu'il entretient avec l'autre et les autres (c'est-à-dire avec d'autres Moi). L'adresse à l'Autre échoue dans la seule mesure où cet Autre est situé *de l'autre côté du « mur du langage »* :

34 *« D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in Ecrits, p. 549.*
35 *« Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la Verneinung de Freud », in Ecrits, p. 374.*

Gerçekten de Lacan'ın belirttiği gibi S ile a' arasındaki ilişki yani vücudun birleşmiş hayalinin ilişkisi bir öznenin bir nesneyle olan diyalektik ilişkisi olarak kalır. Hegel bunu düşüncenin belirişinde (Tinin Fenomenolojisi'nde) anlatmıştır. Bu açıdan Lacan bir kere daha Kojeve'den daha Hegelci olarak ortaya çıkar. Çünkü o da bilinçlerin karşılıklı birbirinden tanıma sürecinin usta- köle ilişkisinden geçen diyalektik ve yenilgi ile sonuçlanacağını gözlemler. Böyle bir diyalektik öznenin nesne ile ve nesnenin öznesi ile olan ilişkisini açmaya çalışıyor ama içeriği olmayan sahte çağrı düzeyinde kalan bir söz vermeye dönüşüp usta-köle (efendiköle) diyalektiğini önüne geçilmez bir çıkmaza sokuyor.

Lacan öznelerin karşılıklı çağrısı, düşüncesine sadık kalır. S'den Başkasına giden ayna diyalektiğinde sistematik olarak yenilgiyle sonuçlandığını gözlemler. S'nin Başkası ile ilişkisinde kaybolan özellik Başkası ile olan temastır.

"Eğer söz Büyük Başkasının varlığında temellendiriliyorsa da, hakiki olan yani dil bizi nesnelleştirmiş Başkasına geri yollar. Bu Başkasını ne yapacağımızı bilemeyiz. Ne dediğini bilmeyen bir şeye yani nesneye dönüştüremeyiz. Dili kullandığımız zaman bizim Başkası ile olan ilişkimiz hep bu ikili anlam arasında gidip gelir. Başka türlü söyleyecek olursak, dil biz Başkasında temellendirdiği gibi aynı zamanda bizim başkasını anlamamızı kökünden önler."[37]

Verimli bir psikanalizin amacı her sözün hayal mantığı ile engellenmiş durumunu ortadan kaldırarak hakiki hedefini varmasını sağlamak böylece dil duvarını aşmaktır. Bu durumda özneyi dil öznesi olarak temellendiren hakiki Başkası arzunun öznesinin kendisini tanıttığı yer olarak en sonunda ulaşılmış ve tanınmıştır. Boş sözden dolu söze nesneleştirici bir gözden sembolik düzenin belirlediği keşfeden arzunun nesnesinin öznelerarası söze geçiş böyle olur.

37 *Aym yer sayfa 288.*

« Nous nous adressons de fait à des A1, A2, qui sont ce que nous connaissons pas, de véritables Autres, de vrais sujets. Ils sont de l'autre côté du mur du langage, là où en principe je ne les atteins jamais. Fondamentalement, ce sont eux que je vise chaque fois que je prononce une vraie parole, mais j'atteins toujours *aa'* par réflexion. Je vise toujours les vrais sujets, et il me faut me contenter des ombres. Le sujet est séparé des Autres, les vrais par le mur du langage »[36].

Du contact symbolique à l'Autre que je cherche à établir, je m'enlise sous l'effet de l'axe *aa'*, dans l'échange imaginaire de moi à moi, de l'Autre depuis lequel je suis parlé et auprès duquel je cherche *à me faire reconnaître*, je n'accède qu'à son fantoche illusoire, une coquille imaginaire vide. Cet échec renforce mon adhésion psychologisante à l'image depuis laquelle je me saisis sous la forme aliénante du Moi, renforcement traduisant l'échec de la reconnaissance à m'extirper de la logique imaginaire à laquelle l'autre me condamne.

En effet, ainsi que Lacan le précise, le rapport du S à l'autre (a'), c'est-à-dire à l'image unifiée du corps, reste la relation dialectique du sujet à un objet, celle que Hegel décrivait dans *La Phénoménologie de l'Esprit*. A ce titre, Lacan se révèle encore une fois bien plus hégélien que Kojève dans la seule mesure où il en arrive au même constat que Hegel pour ce qui est de l'échec de la reconnaissance réciproque des consciences à partir de la dialectique du maître et de l'esclave : le passage du rapport du Sujet à l'objet au rapport de Sujet à Sujet qu'une telle dialectique était censée ouvrir, est resté une promesse purement incantatoire et vide de contenu, menant la dialectique de la maîtrise et de la servitude au sort fatal de son inéluctable essoufflement phénoménologique.

Lacan reste fidèle à l'injonction de réciprocité des Sujets, et constate que c'est celle-ci qui ne cesse d'échouer dans la dialectique spéculaire systématiquement réifiante du S à l'autre.

Ce qui se perd dans le rapport du S à l'autre,

36 *Séminaire, Livre II, p. 285-286.*

"Analiz esnasında önkoşul olarak analistin benliği orada olmayacaktır. Karşısındakine canlı bir ayna değil boş bir ayna sunacaktır. Olup bitenler öznenin benliği ile Başkalarının benliği arasında olmaktadır. Analist öznenin psikanalistin benliği ile olan ilişkileriyle değil başkalarıyla olan ilişkilerin bilincine vardırmaktan ibarettir. Özne gitgide hangi başkasına hitap ettiğini anlarken onun kim olduğunu yine de bulamayacaktır. Ama aktarma (*transference*) ilişkileri ile önceden işgal ettiğini bilemediği bir yere git gide yerleşecektir."[38]

Öznenin sonunda sadece kendi kendiyle karşılaştığı bir Başkalık yerine, Başkasından ileri gelen hayali olanda takılmaya izin vermeyen güçlü bir Başkalık (büyük A) gerekir. Görüldüğü gibi bu Başkalık sembolik düzendir öznenin dile girişiyle başlayan ağların oluşturduğu tetikleyicilerden (imleyenlerden) başka bir şey bulunmayan sonra da anlamı üreten yapıdır.

Biz konuşurken konuşan benliğimiz değildir. Biz konuşturan Büyük Başkasıdır. Ancak bu Büyük Başkasının ne demek istediğini hiç bilemeyiz. Bunu bilebilmemiz için birisinin yani psikanalistin Başkasının konumuna kendisini getirerek konuşma süreci içerisindeki bilincimizin alanının dışında kalan anlam yapılandırılmalarına yol açması gerekir. Yalnız bu konuda Lacan'm üzerinde durduğu gibi bu kavrayışın hiçbir zaman bir bütünlüğe ulaşamayacağını kavramasıyla Başkasını ölçemez. Bir konumda olduğu için bütün peşinde koşan bir anlayışla onu irdeleyemeyiz. Mutlak ya da tam bir bilgiyle onun bütünlüğüne ulaşamayız. Dil tarafından bölünmüş özneye Lacan S1 der. Oysa Lacan için böyle bir işaret tetikleyicisinin (imleyenenin) karşılıklı etkileşime girdiği bir Başka işaret tetikleyicisine gönderme yapmaktan başka bir anlamı yoktur. Sembolik bilgiyi elde tutan Başkasının içerdiği diğer tetikleyicilerin tamamında S1 adı verilir. Oysa S2 Lacan'ın dediği gibi başkasından gelmektedir. Onu gündeme getiren Başka öznenin yorumudur

38 Aynı yer sayfa 288.

c'est le contact à l'autre comme Autre Sujet :

« Si la parole se fonde dans l'existence de l'Autre, le vrai, le langage est fait pour nous renvoyer à l'autre objectivé, à l'autre dont nous pouvons faire tout ce que nous voulons, y compris penser qu'il est un objet, c'est-à-dire qu'il ne sait pas ce qu'il dit. Quand nous nous servons du langage, notre relation à l'autre joue tout le temps dans cette ambiguïté. Autrement dit, le langage est aussi bien fait pour nous fonder dans l'Autre que pour nous empêcher radicalement de le comprendre »[37].

La psychanalyse bien menée doit ainsi permettre à toute parole d'atteindre *sa destination véritable*, obstruée par la logique imaginaire, et par là même de surmonter le mur du langage, jusqu'à ce que l'Autre véritable, celui qui fonde le sujet, comme *sujet du langage*, soit enfin atteint, reconnu comme l'instance à partir de laquelle le sujet du désir se fait lui-même reconnaître. Tel serait le passage rendu possible de la parole vide à la parole pleine, d'une parole objectivante à une parole intersubjective au sein de laquelle le sujet du désir découvre la place qui lui est assignée dans l'Ordre Symbolique :

« Pendant tout le temps de l'analyse, à cette seule condition que le moi de l'analyste veuille bien ne pas être là, à cette seule condition que l'analyste ne soit pas un miroir vivant, mais un miroir vide, ce qui se passe, se passe entre le Moi du sujet et les autres (...) L'analyse consiste à lui faire prendre conscience de ses relations, non pas avec le moi de l'analyste, mais avec tous ces *Autres* qui sont ses véritables répondants et qu'il n'a pas reconnus. Il s'agit que le sujet découvre progressivement à quel Autre il s'adresse véritablement, quoique ne le sachant pas et qu'il assume progressivement les relations de transfert à la place où il est, et où il ne savait pas qu'il était »[38].

A l'altérité faible, où le sujet ne rencontre au final que lui-même, il faut opposer une Altérité forte (le grand A), qui reste une altérité réticente à toute prise, à toute domestication dans

37 Ibid, p. 286.
38 Ibid, p. 288.

ve kendini özneye bir bulmaca olarak sunar. Ancak bu bulmacanın kısmi olarak çözülmesi sayesinde, yani özneden konuşmak için Başkasının bu işaret tetikleyiciyi arzu bulmacası olarak sunmasının sayesinde bu özne kendi arzusunun ne olduğunu anlayacaktır. Başkasının sorusu tam özne ondan bir kehanet beklediği yerde ona *Che Vuoi* (Aslında ne istiyorsun?) diye seslenen psikanalistini partner olarak kabullenip onun bilgisini bir lütuf olarak görürse, özne onu pek de tam bilmeden şu anlamda yorumlamaktadır: O benden ne istiyor?[39] Ancak o zaman kendi arzusuna giden yolu bulmuş olur.

L şemasının analizini derinleştirirsek A, S eksenini merkez olarak görürüz. Bu eksen Başkasının ölmeye yolladığı mesajı canlandırır. Bu mesaj önce sürekli bir hatta giderken hayal/imge ekseni a' a ekseniyle karşılaşarak parçalanır ve sürekliliğini kaybeder. Öznenin dönüştürülmesi ve arzunun diyalektiğinde bu mesaj bilinçdışından gelen mesajdır. Burada bilinçdışı öznenin içine girdiği ağlarda daha önceden ayarlanmış işaret tetikçilerinin aralarındaki ilişkiden oluşur. Özne konuşurken başvurduğu işaret tetikleyicilerini buradan edinir. Demek ki, özne kendi mesajını oluştururken Başkasından gelen mesajdan yola çıkmaktadır. Ancak L Şemasında görüldüğü gibi süreksiz bir hat S, a'ya gitmektedir. Bu da öznenin kendisine Başkasının yolladığı mesajı, Başkasına bağımlı olan bilincinde onu sürekli olarak bozmasıyla sonuçlanır. Başkasının mesajını bozması onu sembolik mesajdan hayali mesaja dönüştürür. İşaret tetikleyicilerinden hayali nesneleştirici bir mantığa kayarlar. Başkasının mesajını bu kadar bozulması öznenin Başkasından yola çıkarak kendini kavraması için yansız kalır. Özne bilmezlikten gelir.

Bu bilmezlikten gelme, Lacan için öznenin nesneleri ile etkileşim ilişkisini sağlayan söylem olarak bilinçli sözün temelinde bulunmaktadır. Oysa gördüğümüz gibi ben olarak nesne ile öznenin bu ayrılığının geçersiz kalır. Çünkü bunların ikisi de birbirleri içinde

39 *Sayfa 815.*

l'Imaginaire. Cette altérité, on l'a vu, n'est autre que l'Ordre Symbolique, la structure des signifiants organisés en relations significatives, dans les filets duquel le Sujet se trouve pris dès le commencement de son entrée dans le langage.

Nous sommes parlés par une autre instance que le Moi, pendant que nous parlons, nous sommes parlés par l'Autre. Or de ce que veut dire cet Autre, nous ne savons jamais rien. Nous ne pouvons le savoir que depuis la possibilité que quelqu'un -le psychanalyste- se mette à la position du grand A, pour ouvrir la voie aux frayages signifiants qui échappent à notre maîtrise consciente, lorsque se déploie notre parole. Cependant, Lacan insiste là dessus, cette saisie n'est jamais totale, on ne peut pas embrasser dans sa totalité (dans un savoir total ou absolu) l'Autre, par sa position incommensurable même il demeure irréductible à toute appréhension totalisante. Le sujet divisé par le langage, est défini par Lacan comme S1, or pour Lacan un signifiant n'a de sens que depuis un autre signifiant avec lequel il entre en interaction, S2, le signifiant qui représente le Savoir Symbolique (la totalité des autres signifiants contenus dans l'Autre). Or S2, montre Lacan, vient de l'Autre, c'est l'interprétation de l'Autre Sujet qui l'introduit et qui se présente toujours au Sujet comme une énigme. Pourtant c'est depuis la résolution partielle de cette énigme, l'énigme du désir de l'Autre d'avoir introduit ce signifiant pour parler du Sujet, que ce dernier parviendra à cerner ce qu'il en est de son propre désir :

« C'est pourquoi la question *de* l'Autre qui revient au sujet de la place où il en attend un oracle, sous le libellé d'un : *Che vuoi ?* que veux-tu ? est celle qui conduit le mieux au chemin de son propre désir, -s'il se met grâce au savoir faire d'un partenaire du nom de psychanalyste, à la reprendre, fût-ce sans bien le savoir, dans le sens d'un : Que me veut-il ? »[39].

Un approfondissement de l'analyse du sché-

39 La théorie des « quatre discours » et la formalisation du mathème du « discours du maître » se trouve établie par Lacan au Livre XVII du Séminaire, L'envers de la psychanalyse, Paris, Seuil, le champ freudien, 1991.

erirler. Lacan bir kere daha Hegel'in düşüncenin belirişinde vardığı sonuçlara hak verir. Hegel'de spekülatif özdeşlik düşüncenin mutlak kendiliğini oluşturan nesneyle bilincin bütününün özdeşleştiği bir bütündür. Oysa böyle bir bütünleştirici kendi kendine özdeşliğin sentez oluşturması hayali bir yanılsamadan başka bir şey değildir.

Lacan için özne ile nesne arasında böyle bir sentez ya da Hegel'in terimleriyle söyleyecek olursak Aynı ile ayrı olan arasındaki sentez eğer mümkünse bile bu bilincin hedeflediği nesnenin niyet içeren ben ve Başkası diyalektiğini öngördüğü için mümkündür. Bu durumda mutlak bilgi hayali bir sentezin yanıltıcı bir gerçekleşmesidir. Ustanın Söylemini uzatmaya yarar. Usta (efendi) böylece kendini gerçekleştirdiği bir kendilik sentezi umudunu köleye verir.[40]

Lacan için hakiki aşkınlık Başkasının aşkınlığıdır. Her türlü özdeşleşme imkanına kapalı kalan bir farklılıktır. Mutlak bilginin gerçekleştirdiği ise Ayna evresinin ve ona bağlı olan hayalin aldatıcı farklılığıdır. Arzulama koşulunun özne tarafından anlaşılamamasına dayanır. Hegel'e göre öznenin temel özelliği bilincinin gidişatında mutlak düşünceye vardığı yerde ortaya çıkar, bu yüzden Hegel bilinci geriye dönük hatırlamalarla tamamlama sürecine sokar. Oysa Hegel'in bu tutumunun tersine Lacan'da öznelliğin dokusu temel olarak büyük Başkası'na yapışık kalır. Lacan için mutlak bilgi konumunun sadece bir ham hayal kalmasının nedeni budur. Öznenin hakikati bir başka öznededir ve onu sorgulayan özneden ölçülemeyecek bir mesafede özne bulunur. Bu yüzden Lacan için hakikat sürekli olarak tamamlanmamış kalan bir imanın gölgesindedir..

Dolu söz ise Hegelci Logos'la özdeşleşen kendi kendini mutlak düşünce olarak alan kendi varlığının hakikatini bilim olarak, Mantık Bilimi olarak, kendi "kendini hem özne hem de altta duran şey" olarak alan bilim değil midir?

40 *Sayfa 1991.*

ma L, nous permet d'identifier la centralité de l'axe A/S. Cet axe représente le message que l'Autre envoie au Sujet, d'abord en ligne continue jusqu'à ce qu'il croise l'axe imaginaire (*a'a*) où le trajet du message de l'Autre au S s'effectue de façon discontinue et hachée. Ce message est le message provenant de l'inconscient, c'est-à-dire des rapports entre signifiants *déjà réglés*, dans les filets duquel le Sujet est pris, puisque c'est toujours dans ce foyer souche qu'il puise les signifiants auquel il a recours dans la parole. C'est donc en partant du message de l'Autre que le sujet construit son propre message, simplement comme on le voit sur le schéma, la ligne discontinue se prolonge du S à a', ce qui signifie que loin de saisir le message qui lui est envoyé de l'Autre, le sujet le déforme dans la parole consciente, rapportée à l'autre. Cette déformation du message de l'Autre, le message symbolique, en message imaginaire, contraint les signifiants à se plier à une logique imaginaire/objectivante. La déformation du message de l'Autre résulte de la méconnaissance qui s'engendre dans le sujet de se saisir depuis l'autre.

Cette méconnaissance est constitutive pour Lacan de la parole consciente comme discours permettant l'interaction du Sujet à un ou des objets. Or, comme nous l'avons vu, cette distinction du Sujet -comme Moi- et de l'objet tombe, puisque toutes deux se fondent dans l'autre. Lacan encore une fois donne raison aux conclusions atteintes par Hegel dans le Savoir Absolu de *La Phénoménologie de l'Esprit*, où l'identité spéculative est identité de la relation dans sa totalité de la conscience à son l'objet constituant le Soi Absolu de l'Esprit. Or une telle identité totalisante du soi à lui-même, pleinement synthétique, reste un leurre Imaginaire.

Pour Lacan, qu'une telle synthèse entre le sujet et son objet (ou entre « l'identique » et le « différent » pour reprendre les termes de Hegel) soit possible, manifeste bien que l'objet visé par la conscience, l'objet intentionnel, est toujours interne à la dialectique du Moi et de l'autre (l'axe *a'a*), et ainsi que le Savoir Absolu reste l'incarnation leurrante d'une synthèse imaginaire réalisée, c'est-à-dire la prolongation

Dolu söz S ile A arasında sahici bir iletişimin sonucudur. Ancak bu söz hayal ekseni tarafından sürekli olarak engellenir ve rahatsız edilir. Dolu söz Başka özneye ulaştığı ölçüde mesajını ondan alan sözdür. Her söz bu Başkasından gelir ve Başkasında kendisini unutur.

Lacan için konuşmak demek herhangi bir şey üzerine konuşmak değildir, sahici söz hiçbir zaman sadece bir konu üzerinde konuşan bir söz değildir. Bu tür sözde bir hitap boyutu vardır, Başka bir özneyle kurduğu ilişki ölçüsünde hakikat ulaştırılır."

"Konuşmak her şeyden önce başkalarına hitap etmektir"[41] der Lacan. Lacan'ın burada söylemek istediği şudur. Burada söz konusu olan boş sözdür çünkü burada özne başkasını başkası olarak almaktadır: Bu da sözünün eksik olmasıyla sonuçlanır.

"Sözün işaret olarak kullanıldığını düşünüyorsanız yanılıyorsunuz. Temelinde söz öznenin özne tarafından tanınmasına dayanır."[42]

Başkasıyla başkasının hedeflediğini yani sözün temelinde öznelerarası boyutun olduğunu anlayınca özne Başkasını, onu tanıyarak temellendirir. Dolu sözde Özne söylediğini değil, söyleyenin kendisi olduğunu ortaya koyar yani sözünün hedefi bir nesne değil kendisinin bir başka örneğidir.

"Sözün söz olarak ortaya çıkmasını sağlayan özellik onun şeye uygunluğunu tam gerçekleştirememesidir: Hakiki söz hakikatine dayandığını iddia eden söyleme paradoksal olarak ters düşer, bu iki hakikat arasında şöyle bir fark vardır. Birincisinde özneler varlıklarının tanı(n)masına zaten o varlığın içerisine katıldıkları ve onlara ilgi duydukları için ulaşırlar. Oysa ikinci durumda sözkonusu olan gerçeğin tanınması ve öznenin nesnelerde bu gerçeği hedeflemesidir."[43]

41 *Séminaire, Livre III, Les Psychoses, Edition du Seuil, p. 47.*
42 *Le mythe individuel du névrosé, op.cit., deuxième conférence, « Symbole et fonction religieuse », p. 62.*
43 *« Variante de la cure-type » in Ecrits, p. 351.*

du « discours du maître » maintenant l'esclave dans l'espoir d'une synthèse à soi que lui, le maître, serait parvenu à réaliser[40].

La vraie transcendance pour Lacan est celle de l'Autre, qui, quant à elle reste réfractaire à toute possibilité d'identification : le différent auquel on pourrait s'identifier -ce que réalise le Savoir Absolu- reste une différence de façade, une exacerbation du stade du miroir et de son image, un maintien du sujet dans l'ignorance narcissique de sa condition désirante. A la différence de Hegel, pour qui les articulations fondamentales de la subjectivité se dévoilaient à l'Esprit absolu, à travers l'acte rétroactif de réminiscence des stations ayant mené la conscience jusqu'au Savoir Absolu, dans une transparence à soi pleine, pour Lacan au contraire, la trame de la subjectivité reste fondamentalement arrimée à l'Autre. C'est la raison pour laquelle la position du Savoir Absolu reste du point de vue de Lacan une chimère. La vérité du Sujet est dans un Autre Sujet, et cela à une distance incommensurable du Sujet qui l'interroge. C'est pourquoi la vérité ne peut, selon Lacan que rester dans l'ombre d'un « mi-dire » toujours incomplet.

Que peut donc bien vouloir signifier la parole pleine, si celle-ci ne saurait s'identifier au *Logos* hégélien, qui advenu à soi comme Esprit Absolu, peut décliner la vérité de son être comme science, science de la logique, science du *se dire soi-même comme « substance et sujet »* ?

La parole pleine résulte d'une communication authentique entre S et A, or celle-ci paraît continuellement entravée et dérangée par l'axe imaginaire. La parole pleine est cette parole qui témoigne du fait qu'elle atteint l'Autre Sujet, duquel elle tire son propre message. Toute parole vient préalablement de cet Autre et s'oublie dans l'autre.

Parler pour Lacan, ne revient pas à parler de quelque chose, la parole authentique est tout sauf une parole thématisante, c'est une parole qui assume sa dimension d'adresse, qui n'est vraie que dans la relation qu'elle établit à un

40 *Séminaire, Livre III, Les Psychoses, Edition du Seuil, p. 47.*

Bu Başka özneye hitap ederken, arzunun öznesinin öznel konumunda kendimi tanıtmayı onun bildirisinde kendi bildirimi belirlemeyi, sadece bu olayı kanıtlamış olurum.

"Mutlak Başkası'nın tanı(n)ması da, o zaten tanınmanın ötesinde olduğu için başka bir şeydir, onun için tanınma geçerli değildir. Tanınma aracılığıyla onu siz inşa ediyorsunuz ve o gerçeğin basit bir öznesi değil, bir kukla, bir piyon değil, indirgenemez bir mutlaktır. Onun özne olarak varlığı sizin kendini tanıtmanızdır. Söz diğerine göre değişir."[44]

Bu hitap boyutunu benimsemek aynı zamanda beni büyük Başkası'na bağlayan sembolik yanı benimsemek demektir, söz konusu olan sözün hayali içeriğini benimsemek değildir, beni kendi içine katan büyük Başkası'nın tetikleyici yapısına beni bağlayan sembolik anlaşmayı kabullenerek kendi özne konumumu çıkardığım sembolik yere yerleşmek demektir.

Bu yüzden, konuşan özne büyük Başkası'na hitap ederken verdiği mesajı ancak ve ancak bu mesajı büyük Başkası'ndan zaten önceden almışsa yollayabilir. Lacan bunu şu şekilde savunmaktadır: "Mesaj veren mesajı alandan kendi mesajını ters bir şekilde almaktadır."[45] Dolu söz öznenin kendi mesajım ancak ve ancak büyük Başkası'ndan geldiği ölçüde benimsediği sözdür.

Bu öznenin a' a'da kendini başkalaştırarak benliğini söylemin anlamının kendisi olduğunu zannettiği an değildir. Alınan mesaj yeniden Başkasına yollanır. Ondan aldığı mesajın sembolik anlaşmasına katılır. Başka türlü söyleyecek olursak bu anlaşmada bir konum işgal eden birisi olarak tanındığını üstlenir ve bu anlaşmacı konumundan semboliğin öznesine ulaşır.

Dolu sözün örnek iki formülü vardır: Sen benim ustamsm ve sen benim karımsın.

44 *Ibid, pp. 62-63.*

45 *« Fonction et champ de la parole et du langage », in Ecrits, p. 298.*

Autre sujet :

« Parler c'est avant tout parler à d'autres »[41] soutient Lacan. Ce que Lacan veut dire ici est que c'est bien de cela dont il s'agit dans la parole vide, puisque la parole vide n'est rien d'autre qu'une parole manquée où le Sujet prend l'autre pour l'Autre :

« Vous auriez tout à fait tort de croire que la parole est faite pour servir de signe, alors que, dans son essence, elle a pour fonction d'opérer la reconnaissance du sujet par le sujet »[42]

C'est en assumant que c'est l'Autre qu'il vise dans l'autre, c'est-à-dire la dimension fondamentalement intersubjective de la parole, que le Sujet en vient à fonder cet Autre en le reconnaissant. Dans la parole pleine, le sujet assume non pas ce qu'il dit, mais qu'il le dit, c'est-à-dire que ce que vise sa parole c'est non pas un objet, mais un Autre Sujet :

« La parole apparaît d'autant plus vraiment une parole que sa vérité est moins fondée dans ce qu'on appelle l'adéquation à la chose : la vraie parole s'oppose ainsi paradoxalement au discours vrai, leur vérité se distinguant par ceci que la première constitue la reconnaissance par les sujets de leurs êtres en tant qu'ils y sont inter-essés, tandis que la seconde est constituée par la connaissance du réel, en tant qu'il est visé par le sujet dans les objets »[43]

Ce que je veux adresser à cet Autre Sujet, ce n'est rien d'autre que l'attestation du fait que j'assume que son message dans le mien, où c'est de celui-ci que je me ferai reconnaître dans ma position subjective de sujet du désir :

« la reconnaissance d'un Autre absolu, visé au-delà de tout ce que vous pourrez connaître et pour qui la reconnaissance n'a justement à valoir que parce qu'il est au-delà du connu. C'est dans la reconnaissance que vous l'instituez, et non pas comme un élément pur et simple de la réalité, un pion, une marionnette, mais un ab-

41 *Le mythe individuel du névrosé, op.cit., deuxième conférence, « Symbole et fonction religieuse », p. 62.*

42 *« Variante de la cure-type » in Ecrits, p. 351.*

43 *Ibid, pp. 62-63.*

6. 'Dolu söz'ün iktidarı[46]

Mikkel Borch-Jacobsen, « dolu söz»ünden Austin'in « Performatifler » kategorilerine Lacancı kuramı tanımlamayı önerdiği «How to do nothing with words»[47] başlıklı analitik felsefinin temel kitaplarından birinin başlığını değiştiren *Lacan, mutlak efendi* adlı kitabının bir bölümünde bu kuramı savundu. Broch-Jacobsen Lacancı anlamda bütüncül olarak tamamlanmış bir sözün bir performatif olarak anlaşılmış olması gerektiğini ifade eder.

Bu tezin, Lacancı dolu sözün hem «saptamacı» hem de «performatif» ikili işlevini, dikkate almak koşulu ile savunulabileceğini göstermek isterdim. Dolu söz fenomeninin indirgemeci bir yaklaşımının üzerine kendisini kurarak, saptamacı ve performatif arasında Austin tarafından sağlamlaştırılmış zıtlığın terimlerinde sorun kendisini ortaya koyuyormuş gibi görünmektedir, söz konusu olacak olan, kendimize, Lacancı anlamda dolu sözün, Özne'yi büyük Başkaya bağlayan sembolik birliği gerçekleştirip gerçekleştirmediğini ya da bu dolu sözün her zaman Öznenin yukarısında kurulu olan sembolik birliği tasvir edip etmediğini sormamızdır.

Lacan'da iki söz rejiminin dayanışmasını göstermek isterim: Dolu sözün öznelliği, kendisinde barınan saptamacı ve performatif, iki boyutun da eşzamanlı kazanılır olmalarıdır.

Austin'in *Söylemek yapmak olduğunda (How to do Things with Words)*[48] eserinde en çok savunulan tezlerden biri, dilin iddia eden işlevine indirgenir bir fenomen olmadığını (nesnelerin ve dünyadaki şeylerin hallerinin tanımlanmaları üzerinden) ve sıradan

46 *Je tiens ici à pleinement remercier Guy-Félix Duportail, qui a longuement médité cette question notamment à partir du texte plus tardif de Lacan « L'Etourdit » (Cf. Intentionnalité et Trauma, Paris, L'harmattan, 2005) pour ses remarques concernant la thèse défendue dans cette sous-partie.*

47 *John L. Austin, How to do Things with Words, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1962.*

48 *« Subversion du sujet et dialectique du désir », in Ecrits, p. 815.*

solu irréductible, de l'existence duquel comme sujet dépend la valeur même de la parole dans laquelle vous vous faites reconnaître »[44]

Assumer cette dimension d'adresse c'est ainsi assumer la part symbolique qui me rattache à l'Autre, non le contenu de la parole -imaginaire-, mais le pacte symbolique qui me relie à la structure signifiante à laquelle l'Autre m'a toujours déjà intégré et reconnu comme occupant une place symbolique d'où je tire ma propre position de Sujet.

Ainsi, il faut comprendre que le locuteur ne peut émettre le message qu'il adresse à l'Autre que dans la mesure où il l'a préalablement déjà reçu de cet Autre, ou comme le soutient Lacan « l'émetteur reçoit du récepteur son propre message sous une forme inversée »[45]. La parole pleine suppose pour le Sujet d'assumer que son message n'est vraiment le sien que dans la mesure où celui-ci est assumé comme venant de l'Autre.

C'est donc de sa capacité à reconnaître l'Autre dans son discours, non pas son altération en a' -où le sujet croit que le Moi est au principe de la signification de son discours-, comme étant la source de son propre message, que le sujet pourra réaliser la « parole pleine ». Le message reçu est aussitôt de nouveau émis par le Sujet qui renvoie à l'Autre, le fait qu'il adhère au pacte symbolique engendré par le message qu'il a reçu de lui, autrement dit qu'il assume le fait qu'il a été reconnu depuis ce message comme occupant une position dans ce pacte, et que c'est de cette position de contractant qu'il advient comme Sujet du symbolique.

Les deux formules paradigmatiques de la parole pleine sont « Tu es mon maître » et « Tu es ma femme ».

44 *« Fonction et champ de la parole et du langage », in Ecrits, p. 298.*

45 *Je tiens ici à pleinement remercier Guy-Félix Duportail, qui a longuement médité cette question notamment à partir du texte plus tardif de Lacan « L'Etourdit » (Cf. Intentionnalité et Trauma, Paris, L'harmattan, 2005) pour ses remarques concernant la thèse défendue dans cette sous-partie.*

dilin temel bir boyutunun tanımlayıcı işlevi üzerine aşırı derecede eğildiğimiz zaman sistematik olarak gözden kaçırıldığını savunur: Sembolik etkinliği (örneğin bir evliliği onaylamak ya da bir gemiyi vaftiz etmek gibi) garanti altına alarak, üzerinde anlaşılmış normlara uygun bazı sözsel formüllerin kullanımıyla eylem gerçekleşmesini savunan tez gibi. Performatif, bazı eylemlerin dilinin aracılığıyla dünyada gerçekleşmeyi sağlar. "Dilin işlevi ve alanı' adlı çalışmasında «dolu söz» ile «boş söz» arasında ayırım yapar. İlk bakışta, Borch-Jacobsen'in de önerdiği gibi, sözün imleyenini dilin tanımlayıcı/saptamacı işlevi ile imleyenin sembolik ve performatif işlevini benzeştirmek tutarlı görünür.

Böyle bir bölünme bize, Lacan'ın «boş söz»ünü saptayıcıya ait bir tür gibi anlamamıza izin verecektir hâlbuki «dolu söz» özne ve başka özne arasındaki, «dilin duvarının» diğer yanında bulunan sembolik birliği gerçekleştiren anlamda performatifi açığa çıkartacaktır. Böylece, bu iki anlama şeklinin arasındaki bölünmenin ötesine gitmeyi kendimize önerirsek, « dolu söz »ün sadece performatif değil, saptayıcı da olduğunu algılayabileceğiz. Aslında, Lacancı kuramın ilk yenilenişinde, büyük Başka, imleyen düzeninde Özne tarafından işgal edilmiş yeri sembolik bir şekilde oluşturan yapıdır, başka bir formülle, sembolik yapıda öznenin konumudur. Böyle bir işlemin etkisi altında, özne büyük Başkaya (büyük Başkasına) karşı bir bağımlılık ilişkisi içine girer. Aslında, Öznenin içini kemiren bilinçsiz arzunun açıklama talebi, sadece Başkanın konumunun düzeyinde, çözülebilir. «Arzu nedir» sorusu çözülme noktasını sonsal olarak sadece Başka'nın arzusunda bulabilir, farklı bir deyişle, öznenin psişik yaşamını bilgisizliğine ve bağlılıklarına götüren imleyen ilişkiler açışı altında. Başka ile karsılaşma,

6. Le pouvoir de la « parole pleine »[46]

Mikkel Borch-Jacobsen a défendu cette thèse dans son livre *Lacan, le maître absolu*, dans un chapitre détournant le titre du livre majeur du philosophe analytique John. L Austin, intitulé « How to do nothing with words »[47], chapitre dans lequel il propose d'identifier la théorie lacanienne de la « parole pleine » à la catégorie austinienne des « performatifs ». Borch-Jacobsen suggère qu'une parole pleinement accomplie au sens de Lacan, doit être comprise comme un performatif.

J'aimerais montrer que cette thèse peut être défendue à la condition de prendre en compte la double fonction, à la fois « constative » et « performative » de la parole pleine lacanienne. En se fondant sur une approche réductrice du phénomène de la parole pleine, il semblerait que la question se pose dans les termes de l'opposition forgée par Austin entre le constatif et le performatif, il s'agirait de se demander si la parole pleine au sens de Lacan *réalise* le pacte symbolique qui relie le Sujet au grand Autre, ou si celle-ci *décrit* le pacte symbolique toujours déjà constitué en amont du Sujet.

Je voudrais montrer la solidarité des deux régimes de parole chez Lacan : la spécificité de la parole pleine réside dans le fait qu'en elle, les deux dimensions, constative et performative, sont requises simultanément.

L'une des thèses les plus fondamentales soutenues dans *Quand dire c'est faire* (*How to do Things with Words*)[48] d'Austin, soutient que le langage n'est pas un phénomène réductible à sa fonction assertive (à travers la description des objets et des états de chose du monde) et qu'une dimension fondamentale du langage ordinaire est systématiquement manquée lorsque l'on se concentre par trop sur sa fonction descriptive : celle de supporter la réalisation d'actions

46 *John L. Austin, How to do Things with Words, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1962.*

47 *« Subversion du sujet et dialectique du désir », in Ecrits, p. 815.*

48 *John L. Austin, How to do Things with Words, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1962.*

özneye travmatik bir yabancı biçimi altında kendisini gösterir. Arzunun hakikati içebakışın içinde değildir, ama kendisini Başkanın arzusuna *"Chè vuoi"*[49] biçiminde gösterir. «Dolu söz» öznenin Başka'yı tanıdığı anda, iyeliğin eşzamanlı hem öznel hem de nesnel anlamında, müdahale eder. Arzusunun itaat ettiği, kendisinde bilinçsiz mekanizmaların temsil ettiği yabancılığa yanıt, kendisini Özne olarak görmesini sağlayan sembolik görevin üretici anı olan Başka'dan gelir. Bu, sembolik güç (Austin'in dil ediminin «ifade eden güç» olarak adlandıracağı) özneden değil, büyük Başka'dan ortaya çıkar. Böylece özne tarafından ifade edilmiş dolu söz, (« Sen benim efendimsin », «sen benim karımsın») Başka'dan kendisine gelen mesajı ters çevirir : «sen benim efendimsin» ters çevrilmiş biçimiyle algılanmış ve ifade edilmiş Başka'nın ifade edilmesidir, hakiki dönüşümü bir saptamacı haldir: «ben senin kulunum».

Bu anlamda, mesaj iki şekilde ters çevrilmiş olur: bir yandan, Özne ve Başka arasındaki ilişkinin ters çevrilmesi anlamında, ki bu ters çevirme, Başka'daki ifade edici kaynağından çıkıp Özneye doğru gitmesinin yerine, Özneden hareket edip Başka'ya doğru gidebilsin diye, öte yandan, «sen benim efendimsin» performatifinin *kurulmuş olgunun saptanmasında* «ben senin kulunum» şeklinde yani otantik/asıl biçimini bulduğu anlamda. Sembolik birliği kendi yöntemlerimle kurduğuma inanarak, gerçekte sadece Başka'nın yukarısında kurulmuş, kendi kulluk konumumun saptamasını ortaya çıkarıyorum. «Sen benim efendimsin» beni gerekli bir şekilde kul olarak içinde barındırır, bu Başka'yı efendi olarak ve beni de kul olarak tanımlamanın, Başka'nın ufkunda benim ne olduğumu dolaylı olarak kabullenmenin yöntemidir. Başka'nın benim efendim olduğunu kabul etmek, aynı zamanda zorunlu

49 Pour une mise au point de cette évolution, je renvoie à mon article publié en ligne « The Performative, from Ordinary Conventions to the Real », in The Symptom, online review for Lacanian Ink, summer 2008, http://www.lacan.com/symptom/?p=59

par l'utilisation de certaines formules verbales conformes à des normes conventionnelles, qui en assurent l'efficacité symbolique (en permettant par exemple de sceller un mariage, ou de baptiser un bateau). Le performatif assure la réalisation dans le monde par l'intermédiaire du langage de certaines actions. Dans « Fonction et champ de la parole », Lacan distingue entre la « parole pleine » et la « parole vide ». A première vue, il paraît pertinent d'assimiler, ainsi que le propose Borch-Jacobsen, le versant signifié de la parole à la fonction descriptive/constative du langage, et le versant signifiant avec sa fonction symbolique et performative.

Une telle division nous permettrait de comprendre la « parole vide » de Lacan comme une espèce appartenant au registre du constatif, alors que la « parole pleine » relèverait du performatif en ce sens qu'elle réaliserait un pacte symbolique entre le sujet et l'Autre sujet, situé de l'autre côté du « mur du langage ». Cependant si l'on se propose d'aller au-delà de cette opposition tranchée entre ces deux registres, nous nous mettons en mesure d'apercevoir que la « parole pleine » loin d'être purement performative, relève tout autant du registre constatif. En effet, dans la première mouture de la théorie lacanienne, le grand Autre est la structure qui institue symboliquement la place occupée par le Sujet dans l'ordre signifiant, autrement formulé, la position du sujet dans la structure symbolique. Sous l'effet d'une telle opération, le sujet entre dans une relation de dépendance à l'égard du grand Autre. En effet, c'est seulement au niveau de la position de l'Autre, que la demande d'élucidation du désir inconscient taraudant le Sujet, pourra être résolue. La question « qu'est-ce que je désire ? » ne peut ultimement trouver son point de résolution que dans le désir de l'Autre, autrement dit, sous l'angle des relations signifiantes commandant la vie psychique du sujet à son insu et à ses dépens. La rencontre avec l'Autre apparaît ainsi nécessairement au sujet sous la forme d'une énigme traumatique. La vérité du désir n'est pas dans l'introspection mais s'expose au désir de

olarak benim onun kulu olduğumu kabul etmektir, bu da Başka'yı beni kuran olarak tanımak, bu kurucu edime, sebep olduğu sembolik sonucu saptayarak yanıt vermek ise de, yani «sen benim efendimsin» demek, «ben senin kulunum» saptamasının, ters çevrilmiş bir biçimde, ifade etmenin yöntemidir.

«Sen benim efendimsin» de beni Başka'ya bağlayan sembolik birliğin gerçekleşmesi ilkesinde görünmüyor ama, saptamacı biçimde, eğitici an olarak Başka'dan bana doğru gelen konumu sağlayan olarak görünmektedir. Çünkü başka, benim efendim olan, beni müridi olarak tayin etmiştir: benim bunu tanımam, olguya herhangi bir şey katmaz: Tanımam sadece olguyu saptar. Bu anlamda benim sözüm *bir şey yapmamaya* benzer, ama sadece Başka'dan verilen sembolik gerçekleşmeyi ve böylece saptamayı barındırmaya benzer: «ben senin müridinim», başka bir deyişle, Başka'nın mesajını kendiminki yaptığım andan itibaren omuzlamam gereken öznel konum. Bu sırada kendini göğe çıkarması, Öznenin gerçekleşmesi için, neden Öznenin Başka'nın mesajını ters çevrilmiş biçimiyle ifade etmesi gerektiğini kendimize sormamız gerekir.

Sembolik kuruluşun ediminin periyodik tekrarı ne türden bir edim ortaya çıkarır? Başka bir ifadeyle, kendisini daha önce tanımış olan Başka'yı neden Özne tanımak zorundadır ve neden bu türden bir tanıma *hem* saptamacı (bunu saptarken zaten ortaya çıkan sembolik birliği sağlamak) hem de performatiftir (Başka'dan gelen sembolik bir gerçekliği oluşturarak bu birliği gerçekleştirmek)?

Çünkü, Lacan için söz *hem* saptamacı hem de eğitici ise «dolu»dur. Benim ötemde gerçekleşen bu birlikte kendimi tanımam ve Başka'nın karşısında benim konumumu bilmem için, benim Başka'yı *yapıcı* biçimde paradoksal olarak tanımam gerekir. Eğer ben sıra bana geldiğinde *üzerime düşeni* yapmazsam, eğer Başka'nın yerine duruma, sembolik birliğin kuruluşuna el koymazsam, eğer l'Autre sous la forme du *Chè vuoi ?*[49]. La « parole pleine » intervient ainsi au moment où le sujet répond à la reconnaissance de l'Autre, au sens simultanément subjectif et objectif du génitif. La réponse à l'énigme que représentent pour lui les mécanismes inconscients auxquels obéit son désir, lui vient de l'Autre qui est l'instance productrice du mandat symbolique qui le fait advenir comme Sujet. Ce qui signifie que la force symbolique (ce que Austin appellerait la « force illocutoire » de l'acte de langage) n'émane pas du sujet mais du grand Autre. Ainsi la parole pleine exprimée par le sujet (« Tu es mon maître », « tu es ma femme ») inverse le message qu'il lui vient de l'Autre : « tu es mon maître » est l'énoncé de l'Autre reçu et exprimé sous sa forme inversée, sa véritable tournure est un constatif : « Je suis ton disciple ».

En ce sens, le message est inversé de deux façons : d'une part au sens de l'inversion du rapport entre le Sujet et l'Autre, puisqu'elle part du Sujet pour aller à l'Autre, au lieu de partir de sa source énonciatrice dans l'Autre vers le Sujet, et d'autre part, au sens où le performatif « tu es mon maître » trouve sa forme authentique dans *la constatation du fait institué* que « je suis ton disciple ». En croyant réaliser par mes propres moyens le pacte symbolique, je ne fais en réalité qu'entériner le constat de ma propre position de disciple, instituée en amont par l'Autre. « Tu es mon maître » me contient comme disciple nécessairement, c'est une façon d'identifier l'Autre comme mon maître et ainsi de me positionner comme disciple, d'assumer de façon indirecte ce que je suis depuis l'horizon de l'Autre. Assumer que l'Autre est mon maître, c'est nécessairement assumer en même temps que je suis son disciple, c'est donc reconnaître l'Autre comme m'ayant institué et répondre de cet acte instituant, en constant le mandat symbolique qu'il a engendré, et cela dans la mesure où dire « tu es mon maître » reste une façon d'exprimer sur un mode inversé le constat que « je suis ton disciple ».

Aussi, « tu es mon maître », semble-t-il ne

49 « Subversion du sujet et dialectique du désir », in Ecrits, p. 815.

Başka'nın konumunu kurmazsam, efendisi olmayan bir mürit olurum, ki efendisiz bir mürit mürit (kul) değildir. Sözcüğün *kurucu* anlamında tanıma olmazsa, ben, öznel varlığımın bağlı olduğu sembolik konumu kaybederim. Bu nedenle büyük Başka'nın eşzamanlı açılımının, artzamanlı performatif edimden bağımsız düşünmek yanıltıcıdır, o da Başka'nın sembolik gerçekliğini kurarak, bana ondan (mürit) gelen sembolik atfı onaylar, sadece *Başka'nın sembolik atfını kurduğu anda mümkün olanı*. Eşzamanlı burada Öznenin Başka'ya eşzamanlılığı anlamındadır. Özne ve Başka birbirlerini karşılıklı bağımlılıkta tutan dil ile birbirlerine bağlıdırlar, dil *birbiri içinde kendisini katlayabilen çoklu performatif faaliyet*'in sahnesi haline gelir. İmleyen yapının eşzamanlı anlamı Öznenin ve Başka'nın, öznelerarası ve karşılıklı, ifade edilmemiş biçimde ikili faaliyetini gerekli kılar. Devamlı Başka'dan gelen anlam, Özne için, Başka'nın sembolik konumunu kurucu biçimde, eklenme koşulunun kendisidir. Başka'dan gelen sembolik birliğin erişiminin *eğitici açılımı*, öznenin eğitici gücünü katladığı anda kazanmasının nedenidir. «Ben senin müridinim» de ayni şekilde, kendisini «sen benim efendimsin» performatifine dönüştürme koşuluyla, Özne tarafından saptanmış ve doğrulanmış bir hakikat halini almaz mı, çünkü benim öznel müritlik konumum, sözün eğitici gücüne bağlıdır. Benim sembolik atfım sadece, saptayanın, kendi hakikat değerini geridönüşlü bir şekilde oluşturur oluşturmaz her zaman kendi kaynağında olan performatif gerçekleştirmeyi gerekli kıldığı oranda tam olarak sağlanmış olabilir. Özne kendi atfını kurmaz, *kendi atfını Başka'nın kurması ile kurar*. Özne tarafında gerçekleştirilmiş performatif edim, yapının hareketsiz

pas être au principe de la réalisation du pacte symbolique qui me lie à l'Autre, mais seulement assumer, sur le mode constatif, la position qui me vient de l'Autre en tant qu'instance institutrice. C'est parce que l'Autre m'a mandaté comme disciple qu'il est mon maître : ma reconnaissance n'ajoute rien à ce fait : elle le constate. En ce sens que ma parole semble *ne rien faire*, mais seulement constater la réalisation symbolique émanant de l'Autre, et ainsi contenir le constat : « je suis ton disciple », autrement dit, la position subjective qu'il me faut endosser à partir du moment où j'ai fait mien le message de l'Autre. Cependant, il faut se demander pourquoi le Sujet doit prononcer le message de l'Autre sous sa forme inversée, pour que son propre avènement à lui, le Sujet, puisse aboutir et avoir lieu.

Quel genre d'acte cette répétition parodique de l'acte de constitution symbolique réalise-t-elle ? En d'autres termes, pourquoi le Sujet doit-il reconnaître l'Autre qui l'a préalablement reconnu et pourquoi une telle reconnaissance paraît-elle *à la fois* constative (assumer le pacte symbolique déjà formé en le constatant) et performative (réaliser ce pacte en instituant la réalité symbolique de l'Autre) ?

C'est que pour Lacan, la parole n'est « pleine », que si elle est *à la fois* constative et instituante. Pour m'identifier au pacte tel que réalisé en amont de moi-même, et reconnaître ma place vis-à-vis de celle de l'Autre, il me faut paradoxalement aussi reconnaître l'Autre d'une manière tout aussi *constituante*. Si je ne « performe » pas à mon tour, si je ne prends pas en charge à la place de l'Autre, la constitution du pacte symbolique, si je ne fonde pas la position de l'Autre, je m'expose à rester un disciple sans maître, de sorte qu'un disciple sans maître n'est plus un disciple. Sans reconnaissance au sens *constituant* du terme, je perds la position symbolique dont dépend mon intégrité subjective. C'est pourquoi il est parfaitement illusoire de penser que la portée synchronique du grand Autre soit indépendante de l'acte performatif diachronique qui confirme, en fondant à son tour la réalité symbolique de l'Autre, le mandat

eşzamanını ve bu eşzamanın Başka'ya doğru ilişkide, après-coup'dan sonra ki kurucu bir harekette, kurduğu sembolik yerleri ortaya çıkarır.

İkinci Lévinas örneğinde olduğu gibi, birinci Lacan için, konuşmak her zaman başkası için konuşmaktır, onun yerine sözü almaktır:

"*Sen benim karımsın* veya *sen benim efendimsin* » demek, *-Sen hala benim sözümde olansın ve bunu, ben senin yerine söz alarak olumlayabilirim. Bu da benim taahhüt ettiğim şeyin kesinliğinin burada bulunması için senden gelir. Bu söz seni de taahhüt altına alır.* İki öznenin konumunu kurucu nitelikte olan sözün birliği, böylece gösterilmiş olur." [50]

İlk hazırlanışmda, öznenin çiftleyici (*redoublante*) performatif edimi kendisine, büyük Başka'nın güvenirliliğinin *kefili* rolünü oynamasına izin verir. Devam eden seminerlerde, tam tersine Özne «Başka'daki eksiklik» konumunu işgal etmekten vazgeçmeme emrini almış halde kendisini bulur, ve böylece kısıtlanmış[51] olarak Başka'yı ortaya çıkaran, Antigone ve Coufontaine'nin Sygne'i rolünü oynayacaktır. Bu geçiş, Lacancı kuramda büyük Başka'nın konumunun ortaya çıkısından sonra anlaşılır hale gelmektedir: öznenin hakikatinin bağlı olduğu eşzamanlı sembolik düzenden, *güvenilmezliğin* düzenine doğru geçiş. Böyle bir kuramsal gelişim, doğal sonuç olarak semptomun üretici anının tanımlanmasındaki bir yer değiştirmedir, Sembolikten (ve altında yatan, semptomun her zaman deşifre edilebilir imleyen bir kodlaması olduğu ve özneye geri gelen hakikatin bir bilgi olduğu fikrine) itki dolanımı hareketinin sonsuz tekrarındaki jouissance'ın

50 Pour une exposition de la réfutation par Slavoj Žižek de ces cinq objections d'un point de vue à même de réconcilier Hegel et Lacan, Cf. Sarah Kay, Žižek, a Critical Introduction, Polity, Key Contemporary Thinkers, Cambridge, 2003, p. 24-33.

51 Pour une mise au point de cette évolution, je renvoie à mon article publié en ligne « The Performative, from Ordinary Conventions to the Real », in The Symptom, online review for Lacanian Ink, summer 2008, http://www.lacan.com/symptom/?p=59

symbolique qui me vient de lui (disciple), ce qui n'est possible *qu'en instituant au même moment celui de l'Autre (maître)*. La synchronie en ce sens *est synchronisation* du Sujet à l'Autre. Le Sujet et l'Autre sont tous les deux liés par le langage qui les tient dans une relation de dépendance réciproque, le langage devient la scène d'une *activité performative mutuelle capable de se redoubler l'une dans l'autre.* Le sens synchronique de la structure signifiante requiert de manière sous-jacente la double activité intersubjective et réciproque du Sujet et de l'Autre. La signifiance, en tant qu'elle émane toujours de l'Autre, n'est ce qu'elle est qu'à la condition pour le Sujet d'adhérer d'une manière qui soit tout autant *fondatrice* de la position symbolique de l'Autre. Aussi est-ce la raison pour laquelle la portée symbolique du pacte émanant de l'Autre, n'acquiert sa *portée institutrice*, que dans la mesure où le sujet redouble sa puissance instituante. Aussi « je suis ton disciple », ne devient-elle une vérité constatée et assumée par le Sujet, qu'à la condition de s'inverser en performatif « tu es mon maître », puisque c'est de la puissance instituante de cette parole que dépend ma position subjective de disciple. Mon mandat symbolique ne peut ainsi être pleinement assumé que dans la mesure où le constatif requiert une réalisation performative, qui est toujours à son fondement dès lors qu'elle constitue rétroactivement sa valeur de vérité. Le sujet ne constitue pas son propre mandat, *il constitue la constitution par l'Autre de son propre mandat.* L'acte performatif réalisé par le sujet révèle la synchronie immuable de la structure et des places symboliques qu'elle configure dans la relation à l'Autre, dans un mouvement de constitution *après-coup*.

Aussi, à l'instar du second Lévinas, pour le premier Lacan, parler c'est toujours parler pour l'Autre, prendre la parole à sa place :

« le *Tu es ma femme* ou le *Tu es mon maître*, ce qui veut dire- *Tu es ce qui est encore dans ma parole, et cela, je peux l'affirmer qu'en prenant la parole à ta place. Cela vient de toi pour y trouver la certitude de ce que j'engage. Cette parole est une parole qui t'engage, toi.* L'unité de la parole en

Gerçeğine (ona gelince, deşifre edilmez ve katı olarak kalan). Bu türden bir geçiş, analik tedaviye yön verir: analitik tedavi sonucunda özne Büyük Başka'nın varolmadığım anlamalı, "öznelliğini bırakıp" öznenin gerçeğe ulaşması sağlanmalıdır ve bu duruma Lacan "itkisini yaşamak" adını verir.[52]

II. İtki ve Hakikat

1. Bilgi, Gerçek ve Jouissance

Her ne kadar Lacan'm kuramı Hegelci felsefe kavramlarıyla dolu görünüyorsa, Lacan bunları sistematik olarak çürütme bağlamında da eleştirel olarak ele almaktadır.

Bu Lacan'ın kuramı ile Hegel felsefesi arasındaki ayrışma noktalarını açıklama amacında olan bakış açısından «Öznenin yıkımı ve arzunun diyalektiği» adlı metin oldukça ilginçtir. Hegelci felsefenin temel kavramlarını reddetmekten uzak, Lacan'ın daha ziyade, başlığında olduğu gibi, bu temel kavramları *yıkmak* ister gibi göründüğünü belirtmek gerekir.

Lacan için, özne gibi, diyalektik, bilgi ve gerçek nosyonlarının tutarlılıklarını ispat etmek değil, daha çok, Freudcu devrimin, hangi yöntemle, bize bu nosyonları çalıştırmak için alana soktuğunu göstermektir söz konusu olan. Hegelci felsefeye yapılan atfı devre dışı bırakmak değil, ama daha çok, Freudcu bilinçdışı ve sonuçlarının bulunmasının ışığında içeriği reformlaştırma söz konusudur. Başka bir ifadeyle, Hegel'in düşüncesi ile birlikte sözlüksel kritik bir yakınlığı sağlamak, Freud'la temasta kalarak Hegel'in düşüncesini yıkmaktır söz konusu olan.

«Öznenin alt üst oluşu»nda Hegel'in Tinin Görüngübilimi'ne karşı beş temel itiraz[53] sayarız.

Bana diğerlerinden daha merkezi görünen

52 Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Paris, Seuil, le champ freudien, 1973, p. 246.

53 Pour une exposition de la réfutation par Slavoj Žižek de ces cinq objections d'un point de vue à même de réconcilier Hegel et Lacan, Cf Sarah Kay, Žižek, a Critical Introduction, Polity, Key Contemporary Thinkers, Cambridge, 2003, p. 24-33.

tant que fondatrice de la position des deux sujets, est par là manifestée »[50].

Dans sa première élaboration, l'activité performative redoublante du sujet permet à celuici de jouer le rôle de *garant* de la consistance du grand Autre. Dans les séminaires qui suivront, au contraire le Sujet se verra enjoint de renoncer à occuper la place du « manque dans l'Autre » et jouera le rôle, ainsi en est-il d'Antigone et de Sygne de Coufontaine, de révélateur de l'Autre en tant que barré[51]. Le sens de ce passage se comprend à partir de l'évolution du statut du grand Autre dans la théorie lacanienne : de l'ordre symbolique synchronique *consistant* duquel dépendait la vérité du sujet, à celui de son *inconsistance*. Une telle évolution théorique, a pour corollaire un déplacement dans l'identification de l'instance productrice du symptôme, du Symbolique (et à l'idée qui lui est sous-jacente que le symptôme répond toujours à un codage signifiant déchiffrable, et ainsi que la vérité qui revient au sujet relève d'un savoir), au Réel de la jouissance dans la répétition acéphale du mouvement circulaire de la pulsion (qui reste quant à lui indéchiffrable et opaque). Un tel passage redéfinit l'orientation de la cure analytique qui doit mener le Sujet au fait que « le grand Autre n'existe pas », et ainsi entraîner un phénomène de « destitution subjective » destiné à permettre au Sujet d'atteindre au Réel, c'est-à-dire selon l'expressions consacrée par Lacan, de « vivre sa pulsion »[52].

II. Pulsion et Vérité

1. Savoir, Vérité, Jouissance

Si la théorie de Lacan semble remplie de philosophèmes hégéliens, il paraît de prime abord que ces derniers sont mobilisés par Lacan afin

50 Le Séminaire, Livre III, Les psychoses, Paris, Le Seuil, champ freudien, p. 47.

51 « D'une façon exactement analogique (avec Descartes), Freud, là où il doute -car enfin ce sont ses rêves, et c'est lui qui au départ doute- est assuré qu'une pensée est là, qui est inconsciente, ce qui veut dire qu'elle se révèle comme absente. C'est à cette place qu'il appelle, dès qu'il a affaire à d'autres, le je pense par où va se révéler le sujet », in Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Le Seuil, 1973, p. 36.

52 Jacques Lacan, Télévision, Paris, Seuil, 1974, p. 9.

bir karşı çıkış, ki metinin vurgu yaptığı diğer itirazlar bana göre bundan türemektedirler, bu merkezi itiraz, gerçekle olan ilişkisinde bilginin konumu üzerindedir. Lacan'a göre, Hegel, kendi tarafında, hakikat ve gerçeğin birliğini koyuyorken, Freud'a gelince, Freud onları ayıracaktır.

Bu itiraz, bana göre, benzeşik itirazları aydınlatır, söyle ki, birinci olarak: Hegel'de zıtlık, Mutlak Bilginin sonsal çözümünde, bilinç tarafından karşılaşılan bütün zıtlıkların aşılmasını sağlayan, hatta bilginin yenilenmesinde görünen zıtlığını kendinde barındırmasında çözücü olarak kendisini göstermesinin eleştirisidir. İkinci olarak: Hegel tarafından tanımlanmış özne, spekülatif bir öznedir, yanılsamacı olarak kendisi ile birleşmiş ve yanılsamacı olarak kendisine görünen, burada da bütün zıtlıkları ve bölünmeleri kendinde olan bir öznedir. Hegelcilik, böylece, Sembolik öznenin zararına, parça parça spekülatif bir egonun oluşumunu belirtir, ve bu, kendi kendine, tamamlanmış bilgiye yönelik kibirlilik sayesinde, - büyük Başka'nın aracılığı olmadan- Lacan'ın zaten kendi Kurgusalına «bilgisiz» olarak adlandırdığı şeyin tamamlanmş biçimine denk düşen bilginin sayesinde olur.

Üçüncü olarak dördüncü itiraz: Hegelci diyalektik sürecin içkinliği, Sembolikle çakıştığı ölçüde gerçeği düşünmemize imkan vermez: Olsa olsa, Hegel, Semboliğin Gerçeğin bütünlüğünü kapattığını düşünür, ve bu yüzden de, Semboliğin ve Gerçeğin iki anını düşünmeye varır. Sonuçta, dördüncü olarak, yani beşinci itiraz: Hegel hiçbir zaman cinselliği hesaba katmaz, girişimi cinsel sorunun bastırılmasına dairdir.

Diğerlerini besleyen temel bir itirazın üzerinde durmak istiyorum: Hegel'de bilginin ve gerçeğin birliği ile ilgili olan itiraz. *Tinin Görüngübilimi'nde (Tinin Fenomeolojisi'nde)* söz konusu olan her bir diyalektik, nesneyle ilgili bir bilginin, bilincin bilişsel kökenli bir bilince varış uyguladığı bir nesneyle ilgili bilginin ele geçirilmesiyle işler. Bu bakış açı-

d'être soumis à l'entreprise critique de leur réfutation systématique.

Le texte « Subversion du sujet et dialectique du désir » paraît emblématique de ce point de vue, de la clarification que Lacan entend mener concernant les points de divergence de sa théorie avec la philosophie de Hegel. Il faut cependant remarquer que loin de rejeter les concepts fondamentaux de la philosophie hégélienne, Lacan paraît vouloir bien plutôt, à l'instar de son titre, les *subvertir*.

Aussi ne s'agit-il pas vraiment pour lui de contester la pertinence de notions comme celles de sujet, de dialectique, de savoir et de vérité, mais plutôt de montrer de quelle manière la révolution freudienne nous engage sur le terrain de leur remise en chantier. Il ne s'agit donc pas de désactiver la référence aux philosophèmes hégéliens, mais bien plutôt d'en réformer le contenu à la lumière de la découverte freudienne de l'inconscient et de ses conséquences. En d'autres termes, il s'agit pour Lacan d'assumer une proximité lexicale critique vis-à-vis de la pensée de Hegel, de subvertir celle-ci au contact de Freud.

On recense dans « Subversion du sujet » cinq principales objections[53] à l'endroit de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel.

Une objection me paraît plus centrale que les autres, de sorte que les quatre autres objections que le texte articule me paraissent découler de celle-ci, cette objection centrale porte sur le statut du savoir dans sa relation à la vérité. Selon Lacan, Hegel poserait l'unité du savoir et de la vérité que pour sa part, Freud quant à lui, aurait disjoint.

Cette objection éclaire selon moi les objections qui lui sont corrélées, à savoir premièrement la critique du fait que chez Hegel la contradiction se révèle toujours soluble dans un renouvellement du savoir à même de résorber son adversité apparente, assurant ainsi le dépassement de toutes les contradictions ren-

53 Jacques Lacan, Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse Paris, Le Seuil, 1991, p. 57-58.

sıyla, bu noktada Hegel'den uzak durmayan Lacan, kendisini destekleyen bilinçdışının oluşumu ile arzu, bir bilgi açığa çıkarır fikrini kendi yanına alır. Lacan'da arzu imleyende vurgulanmış bir bilgi olarak kendisini tanımlar.

Başka bir ifadeyle, hakikat sorununun uzağında olmaktan uzak, Hegel'de arzu, daha sonra Kojève ve Lacan'da da, hakikat sorunsalına temelden bağlı bir şekilde kendisini tanımlar. Arzunun gerçekle kurduğu bu ilişkinin temelinde, Hegel'in düşüncesi ile Lacan'in kuramı arasındaki uyumsuzluk noktası ortaya çıkar.

Tinin Görüngübilimi'nin, kendi nesnesinden kendisini ayıran gerilimin çözülmesinden ilham alan bir bilincin hakikati arayışını tarif ettiğini hatırlayalım. Bilinç kendi bilgisi ve kendi nesnesinin ontolojik kimliğine ulaşmayı arar. Bu bağlamda, arzunun diyalektiği, bilginin ve gerçeğin kimliğinde özne ve nesne arasındaki ayrımın aşıldığının öngörüldüğü mutlak bilginin mutlak biçimine, karşı çıkan doğal bilginin kaydına ait bilgi sunumudur.

Arzunun diyalektiği, diyalektik olarak kendisini ortaya koymasıyla, bilginin en geniş kullanımıyla, yani hedeflediği nesnenin bilgisini ayıran zıtlığı aşma girişimini her seferinde kendisine iş edinerek, bir diyalektikten diğer diyalektiğe -ta ki Mutlak Bilgiye kadar- kendisini yeniden kurmayı aralıksız olarak devam ettiren bir hedefin ve de hedef aldığı nesne üzerinde tatmin edici bir sonuç almak için aralıksız şekilde kendini yenilemesi anlamına gelmektedir, ve Hegel'de kendisini bulur. Arzu sorunu nesne üzerine bir bilginin ortadan kalkması ile mümkün olur, başka bir deyişle, arzunun uzanımı her şeyden önce bilişseldir, arzu bütün *Tinin Görüngübilimi* boyunca tek ve aynı arayışın ufkuna kendisini tabi tutan bilginin biçimidir: hakikatin arayışı. Bundan dolayı, bilgi ve hakikati ayırmaktan uzak bir şekilde, hakikatin peşinde olan bilgi, Özne gibi, hakikatin hareketine zaten ait olan mutlak bilgide, yani

contrées par la conscience, dans la résolution finale du Savoir Absolu. Deuxièmement : le sujet décrit par Hegel est un sujet Imaginaire, illusoirement réconcilié à lui-même et illusoirement transparent à lui-même, par-delà toute conflictualité et toute division à soi. L'hégélianisme décrirait ainsi la formation d'un ego de part en part Imaginaire, au détriment du sujet du Symbolique, et cela à travers la prétention à la connaissance exhaustive de soi par soi-même – sans la médiation du grand Autre- connaissance équivalent à la forme achevée de ce que Lacan appelle par ailleurs, la « méconnaissance » à soi Imaginaire.

Troisièmement, et quatrième objection : l'immanentisme du procès dialectique hégélien ne donne lieu à aucune pensée du réel, comme point de disjonction interne au Symbolique : au mieux Hegel pense que le Symbolique parvient à recouvrir le Réel dans sa totalité, et par là, échoue à penser les deux instances du Symbolique et du Réel. Enfin, quatrièmement et cinquième objection : Hegel ne prend jamais en compte la sexualité, son entreprise procède d'un refoulement de la question sexuelle.

Je voudrais insister sur l'objection matricielle qui me paraît irriguer toutes les autres : celle qui concerne l'unité chez Hegel du savoir et de la vérité. Il s'agit de bien comprendre que dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, chaque dialectique procède de la mise en place d'un certain savoir concernant l'objet sur lequel la conscience exerce une prise de nature cognitive. A ce titre, Lacan bien loin de s'opposer à Hegel sur ce point reprend à son compte l'idée que le désir à travers les formations de l'inconscient qui le soutiennent relèvent d'un savoir. Chez Lacan le désir se caractérise par le fait qu'il est un savoir articulé dans le signifiant.

Autrement dit, bien loin d'être exilé de la question de la vérité, le désir chez Hegel, et plus tard Kojève et Lacan, se définit comme fondamentalement lié à la problématique de la vérité. Et c'est sur fond de cette relation que le désir entretient à l'endroit de la vérité, que surgit le point de discordance entre la pensée de Hegel

diyalektik sürecin sonunda kendisini ortaya koyacaktır. Bu, Lacan'ın Hegel'de bilgi ve hakikat birbirlerinden ayrılmaz ve devamlı bir şekilde bağlı olduklarını belirttiği zaman, kendisini haklı gösteren noktadır.

Bu nedenden dolayı, «Öznenin alt üst oluşu»dan yola çıkarak, iddiamız da bu zaten, aralarında o kadar farklı önermeler olan bu iki düşünürü, Hegel'e Lacan'ı, yaklaştırmanın nasıl mümkün olacağını önceden görmek zor. Ortak bir sözlükten, bilginin hakikatle olan ilişkisinin sözlüğünden yola çıkarak Lacan, idealize bütünlüksel bir mutlak bilgi biçimi altında temsil edilen hakikati eleştirmeyi hiç bırakmadı, gelişiminin her aşamasında istemeye istemeye aradığını zannettiği hakikatin ögesine katkıda bulunmaktadır.

Lacan, bu bütünlükçü ideale, başka bir deyişle, hiçbir tam/bütünlükçü bir bilgi ile kendisinin örtünmesine izin vermeyen, «her şey olmayan», sadece «yarı-ifade edilmiş olan» bir hakikati zıt koşar: Hegel'in Mutlak Bilgide bilginin ve hakikatin birliğini iddia ettiği yerde, Lacan bize Freud'u ve Freud'un bilinçdışı buluşunun neden olacağı iki ayrı kaynağın (bilgi ve hakikatin) ayrımını hatırlatır. Lacan, «Öznenin alt üst oluşu»nda aslında şöyle yazabilecektir:

"Aslında Hegel, arzuya değin, öznenin antik bilinçten bu yana elinde tuttuğu, bu asgari bağlılığın ağırlığını ortaya koyar ki, gerçek bilginin gerçekleşmesiyle anlık hale gelsin. Aklın kurnazlığı kaynağından ta sonunda kadar, ne istediğini bildiğini söylemek ister. İşte burada Freud, devrimlerin çıktığı hareketliliğe hakikat ve bilgi arasındaki birleşme noktasını açar."[54]

Başka bir deyişle, Hegel'in *Görüngübilim'de* ortaya çıkan şeyin tersine, psikanalizin öznesi, ne istediğini bilmez, hakikat onun bilgisinden ayrıdır. Lacan'da bilgi, bilinçdışının imleyen formasyonlarının bütününe gönderme yapar, ki bilinçdışının imleyen formasyonları da, kesinlikle ortaya çıkarılmaya-

et la théorie de Lacan.

Rappelons que la *Phénoménologie de l'Esprit* décrit la quête de vérité d'une conscience, aspirant à résoudre la tension qui la sépare de son objet. La conscience cherche à atteindre l'identité ontologique de son savoir et de son objet. A ce titre, la dialectique du désir est une prestation de savoir, qui appartient au registre du savoir naturel qui, dans sa forme, s'oppose à celle absolue du savoir absolu, où la scission du sujet et de l'objet parviendrait à être dépassée dans l'identité du savoir et de la vérité.

Il faut donc bien comprendre que la dialectique du désir s'inscrit chez Hegel, dans l'économie plus générale du savoir, dont le propre est de se déployer dialectiquement, c'est-à-dire de se renouveler sans cesse en vue d'établir une prise satisfaisante sur l'objet qu'il vise, et cela d'une visée qui n'a de cesse d'avoir à se réformer d'une dialectique à l'autre –et ce jusqu'au Savoir Absolu- en tâchant à chaque nouvelle tentative de surmonter la contradiction qui sépare le savoir de l'objet qu'il vise. La problématique du désir procède donc de l'émanation d'un savoir sur l'objet, autrement dit, la portée du désir est avant tout cognitive, le désir est une forme du savoir s'inscrivant dans l'horizon d'une quête une et identique tout au long de la *Phénoménologie de l'Esprit* : la quête de la vérité. Pour autant, loin de disjoindre le savoir de la vérité, le savoir en quête de vérité va s'avérer à la fin du processus dialectique, dans le savoir absolu déjà appartenir au mouvement de la vérité comme Sujet. Ce qui justifie Lacan lorsqu'il affirme que savoir et vérité sont intrinsèquement et continûment liés chez Hegel.

C'est pourquoi partant de « Subversion du sujet » on voit mal par avance comment, et c'est là notre gageure, il sera possible de rapprocher Lacan de Hegel, tant les prémisses entre les deux penseurs paraissent divergentes. Partant d'un lexique commun, celui du savoir dans son rapport à la vérité, Lacan n'aura de cesse de critiquer la vérité représentée sous la forme idéalisée d'un savoir absolu totalisant, qui, comme tel, suppose qu'à chaque étape de

54 *Jacques Lacan, Ecrits, Paris, Seuil, 1966, p. 802.*

cak olan bir şüphe, öznenin sonsuza dek kendisini kurtaramamasının bir defada mümkün olmadığı bir şüphe tarafından devamlı olarak belirtilmekle kendilerini karakterize ederler. Özne, tüm psişik malzemesinin, semptomlarının, lapsuslarının, sürçmelerinin, rüyalarının dahilinde, kendisine dışsal olan arzunun, arzu ki öznenin kendi arzusunun imleyen örgülerini ördüğü konumundan yola çıkan ve Başka arzusu konumuna gönderilen istediği şeylerin dahilinde, ne istediğini bilmez. Dahası, özne sadece ne istediğini bilmez, ama, bilgisi, kendini kurduğu anda anlamına geldiği şeyden başka bir şey anlamına gelmekten kendisini koruyamaz, bilgi bu imkanla meşguldür. Eğer Lacan bilgiyi bilinçdışının formasyonları olarak adlandırıyorsa, bu bize bilginin gerçeğe ulaşma aşamasında olduğunu söylemek için değildir, tam tersine, sadece Hegel'in kendisine verdiği rolün tersini oynayan bir gerçeğin ufkunda kendisini bulan bir gerçeğin bilgisidir, belirtmek gerekirse, bu bilginin hakikatle uyuşup uyuşmadığı konusunda bir şüphenin her zaman tutulmasıdır. Bilgi hakikatle ilişkiye sadece bu hakikatin bilgiyi her zaman sorguya çekebileceği tehlikesinin bilgi üzerinde hissettirdiği ölçüde girer. Oysa bu, önvarsayımın kurucusu olan bilgiye işlemiş, bilinçdışının öznesinin varoluşunu sağlayan bir hakikatin şüphesidir.[55] Böylece gerçek, bilgiye yokmuş gibi kendisini gösterir, ve bu yokluk/mevcut olmayış, bilinçdışının imkanının, nasıl ise öyle, kurucusudur. Bu anlamda, bilgiyi ve hakikati birleştirerek Hegel, Lacan tarafında, bilinçdışının öznesini, nasıl ise öyle olduğu gibi kaçırmakla suçlanır. Özne, bilgisi dahilinde, ne istediğini bilmez, hakikat, üzerinde şüphenin ortadan kaldırılamaz tehdidini hissettirdiği öznenin bilgisine, kendisini yabancı gibi gösterir. Bu nedenle, özneye, eğer bazı semptomlarının (belirtilerinin) anlamını

son parcours, le savoir de la conscience participe à son insu à l'élément de la vérité qu'elle croit pourtant chercher.

A cet idéal de totalité, Lacan oppose une vérité qui « n'est pas toute », qui ne peut que se « mi-dire », autrement dit d'une vérité qui ne se laisse recouvrir par aucun savoir exhaustif : là où Hegel prône l'unité du savoir et de la vérité dans le Savoir Absolu, Lacan nous rappelle à Freud et à la disjonction de ces deux registres que sa découverte de l'inconscient engendra. Ainsi Lacan peut-il écrire en effet dans « Subversion du sujet » :

« Car dans Hegel, c'est au désir, qu'est remise la charge de ce minimum de liaison qu'il faut que garde le sujet de l'antique connaissance, pour que la vérité soit immanente à la réalisation du savoir. La ruse de la raison veut dire que le sujet dès l'origine et jusqu'au bout sait ce qu'il veut.

C'est là que Freud rouvre à la mobilité d'où sortent les révolutions, le joint entre vérité et savoir »[54].

Autrement dit, au contraire de ce qui se produit dans *La Phénoménologie* Hegel, le sujet de la psychanalyse ne sait pas ce qu'il veut, la vérité est disjointe de son savoir. Le savoir renvoie chez Lacan à l'ensemble des formations signifiantes de l'inconscient, en tant que celles-ci se caractérisent par le fait d'être continûment marquées par un doute impossible à définitivement lever, par un doute dont il reste impossible pour le sujet de s'exempter une fois pour toutes. Le sujet ne sait pas ce qu'il veut, à travers tout son matériel psychique, symptômes, lapsus, actes manqués, rêves, dans la mesure où ce qu'il veut est renvoyé à la position d'un désir qui lui est extrinsèque, le désir de l'Autre depuis la position de qui se tisse les trames signifiantes de son propre désir. De plus, non seulement le sujet ne sait pas ce qu'il veut, mais son savoir n'est jamais à l'abri de pouvoir signifier autre chose que ce

55 *« D'une façon exactement analogique (avec Descartes), Freud, là où il doute -car enfin ce sont ses rêves, et c'est lui qui au départ doute- est assuré qu'une pensée est là, qui est inconsciente, ce qui veut dire qu'elle se révèle comme absente. C'est à cette place qu'il appelle, dès qu'il a affaire à d'autres, le je pense par où va se révéler le sujet », in Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Le Seuil, 1973, p. 36.*

54 *« Ce qui se comprend en ce ceci que ce non-agir est fondé sur notre savoir affirmé du principe que tout ce qui est réel est rationnel, et sur le motif qui s'ensuit que c'est au sujet qu'il appartient de retrouver sa mesure », in Ecrits, op.cit., p. 309-310.*

bulmak mümkün olursa, bilgi için hakikatten vazgeçme, mecburen hakikatin kendisini tamamıyla bilgide ifade edemeyeceğini ortaya koyar: Hegel'in Mutlak Bilgisinin iddia ettiğinin aksine, bilgi kendi bütününde hakikate vurgu yapmakta güçsüz kalır.

Ve bu, imleyen bilginin kendi bütününde hakikati temsil etmedeki güçsüzlüğünü bize önceden belirtmek, temelde Lacancı anlamda üstü çizili büyük Başka kavramının anlamı değil midir?

Ve, *küçük a nesnesi*, tam da büyük Başka'nın kendisine bu tutarsızlığın fenomenal görünüşü değil midir? Çifte olguyu taşıyan, hem eksik hem de tutarsız, büyük Başka'nın, kendi bütününde hakikati kapsamada yetersiz olduğunu ortaya çıkarmaz mı? Bütün ve kendisi ile aynı bilgiyi yaratamamak, tutarsızlık ve Başka'nın alanının açıklık, kendisini *küçük a nesnesi* olarak gösterir ki bu küçük a nesnesi, kendisi ile büyük A arasındaki arayı açar ve hakikati böylece bilginin yanında değil, bilgi ve gerçeğin ayrımı ile ortaya çıkan faya yerleştirilmiş jouissance'ın yanında konumlandırır.

İmleyenin operasyonlarının eksikliği tarafından yaratılan, imleyen alanın kendisine tutarsız ve kendisine kimliksiz olan jouissance, *küçük a nesnesi* tarafından bilginin kalbindeki boşluğun görüngüleştirilmesini ve bu açıklığı, itkinin dolaşan yörüngesini değiştirerek kapatabilen bir ilişkinin kurulmasını sağlar.

Biraz daha spekülatif bir şekilde ifade etmek için, Lacan için hakikat, «büyük Başka yoktur»da barınır ve Başka'nın yokluğundan gelen boşluğun etrafını dönebilen bir yörüngenin oluşumu gibi jouissance'ı ortaya çıkaran yokluğundan gelir. Bu jouissance Küçük

qu'il signifie au moment de sa formulation, le savoir est hanté par cette possibilité. De sorte que si Lacan appelle savoir les formations de l'inconscient, ce n'est pas pour nous dire que ce savoir est en mesure d'atteindre à la vérité, c'est bien plutôt le contraire ce savoir n'est un savoir que dans la mesure où il s'inscrit dans l'horizon d'une vérité qui joue le rôle inverse que celui que lui fait jouer Hegel, à savoir de maintenir un doute persistant sur l'adéquation de ce savoir à la vérité. Le savoir n'entre en rapport à la vérité que dans la mesure où cette vérité pèse sur le savoir la menace de pouvoir toujours le mettre en question. Or c'est ce doute imprégnant le savoir qui est constitutif de la présupposition, d'une vérité engageant l'existence du sujet de l'inconscient[55]. La vérité se révèle ainsi au savoir comme absente, et cette absence est constitutive de la possibilité de l'inconscient comme tel. En ce sens, en unifiant savoir et vérité Hegel est accusé par Lacan d'avoir manqué le sujet de l'inconscient comme tel.

Dans son savoir, le sujet ne sait pas ce qu'il veut, la vérité se manifeste comme étrangère à son savoir, en tant que sur celui-ci pèse constamment la menace inéliminable du doute. C'est pourquoi s'il reste possible au sujet de révéler le sens de certains de ses symptômes, le décrochage de la vérité par rapport au savoir implique nécessairement que la vérité ne puisse jamais se dire intégralement dans le savoir : le savoir reste impuissant à articuler la vérité dans son exhaustivité, au contraire de ce que prétend le Savoir Absolu hégélien.

Et n'est-ce pas fondamentalement le sens même de la notion lacanienne de grand Autre barré, que de nous prévenir de l'impuissance du savoir signifiant à représenter la vérité dans son exhaustivité ?

Et *l'objet petit a* n'est-il justement pas la mani-

55 *« D'une façon exactement analogique (avec Descartes), Freud, là où il doute -car enfin ce sont ses rêves, et c'est lui qui au départ doute- est assuré qu'une pensée est là, qui est inconsciente, ce qui veut dire qu'elle se révèle comme absente. C'est à cette place qu'il appelle, dès qu'il a affaire à d'autres, le je pense par où va se révéler le sujet », in Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Le Seuil, 1973, p. 36.*

a nesnesinin fantazmatik imgesel kapsamından düştüğü ve psişik ikamesi öznenin Sembolik Düzene bağlılığı tarafından desteklenmediği andan itibaren, *küçük a nesnesiyle* tamamlayıcı ilişki kuran jouissance'dır.

Hakikat, özne tarafından yanılsamacı bir şekilde, bilgisine göre ayarlanmış, kendi bilgisi formatında, beklenilen hakikatin, hayal kırıklığına uğramasında yatar, *Lacancı hakikat tam olarak, bilgiden hakikate giden tanımlamanın tutarsızlığının açığa çıkmasında yatar.* Lacan'ın kuramı bize, hakikat karşısında, bizim imleyen etkimizin hakikat karşısında sonlu oluşundan, başka bir deyişle, imleyenin sonluluğundan dolayı, hiçbir şekilde tam bir şey elde edemeyeceğimizi belirtmekten oluşmaz, tersine, *hakikatin kendi başına* her şey olmadığından, ve kendisine görünmeyecek bir hakikat karşısında tam olmayan bir bilgiden değil, *Télévision*'da belirttiği gibi «hakikat Gerçeğe dokunur»dan oluşur. Lacan'ın formülünün başlangıcı konusunda yanılmamak gerekir:

«Ben hep hakikati söylerim: hepsini değil, çünkü hepsini söylemek için, ki başaramayız, sözcükler eksik kalacaktır» ama, hemen sonra Lacan'ın belirttiği gibi, «bu imkansızlıktan dolayıdır ki hakikat gerçeğe dokunur»[56]. Bu, şu anlama gelir, sadece ama sadece «hepsi değil» niteliğiyle, Sembolik alanın kendinde tamamlanmamışlığının çocuğu olarak, hakikat Gerçeğe dokunur ve hakikat, bütünlükçü olup olmadığını önceden belirtmez. Bilginin Hakikatin tamamını kapladığını iddia eden Hegel karşısında, Lacan'ın, Semboliğin dışında kendisini tutma anlamına gelen tanımıyla «Gerçeğe dokunmak»a[57] yönelik bilginin güçsüzlüğü-

festation phénoménale de cette inconsistance à soi du grand Autre ? En lui ne se révèle-t-il pas le double fait que le grand Autre est une instance à la fois incomplète et inconsistante, incapable de recouvrir la vérité dans toute son exhaustivité ? Ne pouvant incarner un savoir total et identique à soi, l'inconsistance et la béance du champ de l'Autre se manifeste sous la forme de *l'objet petit a* en tant que ce dernier procède de l'écart du grand A avec lui-même, et situe ainsi la vérité non du côté du savoir, mais du côté de la jouissance installée dans la faille engendrée par la division du savoir et de la vérité.

La jouissance est provoquée par l'incomplétude des opérations du signifiant, en tant que l'inconsistance à soi du champ signifiant, sa non-identité à soi, provoque la phénoménalisation du vide au cœur du savoir par *l'objet petit a,* et l'instauration d'un relation capable de recouvrir cette béance en l'entourant du trajet circulaire de la pulsion.

Pour le dire de façon un peu spéculative, la vérité pour Lacan réside dans le fait que « le grand Autre n'existe pas », et d'une inexistence qui engendre elle-même la jouissance comme formation d'un trajet capable de faire le tour de la béance émanant de l'inexistence de l'Autre. La jouissance constituant en effet la relation supplétive à *l'objet petit a* à partir du moment où celui-ci a chuté de son recouvrement imaginaire fantasmatique, et où sa subsistance psychique n'est plus soutenue par l'adhésion du sujet à l'Ordre Symbolique.

La vérité réside dans la déception de la vérité illusoirement attendue par le sujet comme ajustée à son savoir, au format de son savoir, *la vérité lacanienne réside précisément dans la révélation de l'inconsistance de l'identification du savoir à la vérité.* C'est pourquoi la théorie de Lacan ne consiste pas à nous dire que la vérité nous échappe dans la mesure où notre emprise signifiante est finie par rapport à la vérité, autrement dit, que ce serait en raison de la finitude du signifiant que nous ne pourrions exercer aucune prise entière sur la vérité, non c'est bien plutôt comme le dit Lacan dans *Télévision* que « la vé-

56 « La vérité (chez Hegel) n'est rien d'autre que ce dont le savoir ne peut apprendre qu'il le sait qu'à faire agir son ignorance. Crise réelle ou l'imaginaire se résout, pour employer nos catégories, d'engendrer une nouvelle forme symbolique. Cette dialectique est convergente et va à la conjoncture définie comme savoir absolu. Telle qu'elle est déduite, elle ne peut être que la conjonction du symbolique avec un réel dont il n'y a plus rien à attendre », in Ecrits, op.cit., p. 798.

57 Si l'on suit les mathèmes des quatre discours définis par Lacan dans le Séminaire XVII, on constate en effet que le disco-

nü burada belirterek hatırlattığı gibi.

Yine bu nedenle, hakikat, bilginin sadece kendisi karşısında tamamlanmamış olduğu yarı-söylenmiş hali olabilir, hiçbir durumda, eksikliğinin bir işareti değildir, *ama hakikatin tamamlanmamış olduğunun açığa çıkmasıdır.*

Başka bir deyişle, bütün hakikati söylemek, kendi ifadesinin tamamlanmamışlığımn ötesinde diyecek bir şeyin olmamasının ispatıdır. Sadece yarısını söyleyebileceğimizi formüle etmemiz, hepsini söyleme karşısında güçsüz olduğumuz anlamına gelmez, ama daha çok, hakikatin kendisinin her şey olmadığı anlamına gelir. Hakikat, bilginin tamamlanmamışlığının ötesinde değildir, hakikat, Hakikatin ulaşıldığı bu tamamlanmamışlıktır.

XVII. Seminerde bunu Lacan şöyle savunur:

«Eğer bizim yaklaşımımızın sınırlandırdığı bir şey varsa, ve analitik bir deneyimle yenilenmiş ise, hakikatin herhangi bir şekilde ifade edilmesi hakikatin sadece yarısöyleme'yle elde edilebileceğini, hakikatin bütün hepsini söyleyemeyeceğini ifade etmekten, başka bir şey değildir, ve kalan diğer (söylenemeyen) yarısından dolayı, diyecek bir şey yoktur. Denilebilecek her şey budur, sonuçta, söylem kendini ortadan kaldırır.»[58]

urs de l'hystérique, celui de Hegel que Lacan désigne comme le « plus sublime des hystériques », se caractérise comme tel par sa propension à situer le savoir en position de production dans le refoulement de la vérité de l'objet petit a en tant que « plus-de-jouir » qui ex-siste au savoir, comme l'envers dérangeant de son incomplétude. Je cite Lacan dans le Séminaire XVII : « Ce que j'appelle l'hystérie (du discours de Hegel) tient précisément à ce qu'il élude la distinction qui permettrait de s'apercevoir que si même jamais cette machine historique, qui n'est en fait que la marche des écoles et rien de plus, aboutissait au savoir absolu, ce ne serait que pour marquer l'annulation, l'échec, l'évanouissement au terme de ce qui motive la fonction du savoir- sa dialectique avec la jouissance. Le savoir absolu, ce serait purement et simplement l'abolition de ce terme. Quiconque étudie de près le texte de la Phénoménologie ne peut avoir aucun doute là-dessus », Le Séminaire, Livre XVII, op.cit., p. 38.

58 Jacques Lacan, Le Séminaire, Livre XVI, d'un Autre à l'autre, Paris, le Seuil, 2006, p. 59-61-63.

rité touche au Réel » dans la mesure où *c'est la vérité elle-même* qui n'est pas toute et non le savoir qui est incomplet par rapport à une vérité qui lui échapperait. Il ne faut donc pas se méprendre sur le début de la formule de Lacan :

« Je dis toujours la vérité : pas toute, parce que toute la dire, on n'y arrive pas, les mots y manquent » car comme le précise aussitôt après Lacan « c'est même par cet impossible que la vérité touche au Réel »[56]. Ce qui signifie que c'est en tant que c'est seulement en tant que « pas toute » que la vérité touche au Réel, elle n'y parviendrait pas si elle était totalisante, comme Lacan le rappelle, contre Hegel chez qui le Savoir prétend recouvrir l'intégralité du Réel[57], impliquant par là même l'impuissance du savoir à « toucher au Réel » dont la définition est justement de se maintenir hors du Symbolique, en tant que rejeton de l'incomplétude du champ Symbolique lui-même.

Aussi est-ce pourquoi la vérité ne peut qu'être « mi-dite dans la mesure où l'incomplétude du savoir à son endroit, n'est en aucun cas la marque de sa défaillance, *mais la révélation de l'incomplétude de la vérité elle-même.*

Autrement dit, dire toute la vérité, c'est s'éprouver au fait qu'il n'y a rien à en dire pardelà l'incomplétude de son expression. Que nous ne puissions la formuler qu'à la dire à moitié ne signifie pas notre impuissance à toute la dire, mais bien plutôt que la vérité elle-même n'est pas toute. La vérité n'est donc pas au-delà de l'incomplétude du savoir, la vérité est cette incomplétude même par où le Réel est atteint.

Ainsi comme le soutient Lacan dans le *Séminaire XVII* :

« S'il y a quelque chose que toute notre ap-

56 Jacques Lacan, Télévision, Paris, Seuil, 1974, p. 9.

57 « La vérité (chez Hegel) n'est rien d'autre que ce dont le savoir ne peut apprendre qu'il le sait qu'à faire agir son ignorance. Crise réelle ou l'imaginaire se résout, pour employer nos catégories, d'engendrer une nouvelle forme symbolique. Cette dialectique est convergente et va à la conjoncture définie comme savoir absolu. Telle qu'elle est déduite, elle ne peut être que la conjonction du symbolique avec un réel dont il n'y a plus rien à attendre », in Ecrits, op.cit., p. 798.

Başka sözcüklere ifade edilirse, bilgi içerisindeki tutulmasının düzeyinin dışında hakikatin anlaşılacağı başka bir düzey, başka bir metadil yoktur. Bilgideki tutulmasında hakikati anlamak, *onu olduğu gibi* anlamaktır.

Žižek ile birlikte ifade etmek için: «Ben, hakikat, konuşuyorum» ifadesi hiçbir şekilde şüpheciliğin ve belirsizliğin sihirli bir şekilde asıldığını belirtmez, ama, bu belirsizliğin hakikatle yer değiştirmesidir.»[59]

Bilginin ve hakikatin ayırımı böylece tamamlanmamış ve sağlam olmayan hakikatin bir görüntüsüdür.

Sonuç olarak, bu nedenden dolayı hakikat, kendi diyalektik yolununun dolambaçlı tuzaklarında alınmış sonlu bilince yakalanmayan, doğru bilgiye sahip olan Hegelci Efendi'den Lacan tarafında birçok metinden alınmış olarak tanımlanmış, bildiği varsayılan öznenin serbest bırakılmasında yatar. [60] Lacan, *Tinin Görüngübilimi'nde*, «bildiği varsayılan» büyük Başka'nın konumunu filozofun konumuna göre tanımlar, ki filozofun konumu, sonlu bilincin görüngübilimsel parkurunun bilimsel ifadesi ile kendini karıştıran içeriği olan mutlak bilgiye ulaşmış olan Hegel'in, kendi bilgisi söz konusu olduğunda radikal bir eleştirinin tehlikesi ile karşı karşıya olan, kendi diyalektik parkurunda bilincin nerede olduğunu anlamaya yetkin mutlak bilginin bakış açısını temsil eden «bizim için» olarak adlandırdığı şeyin, her yeni bir diyalektikte yenilenmiş radikal şüphe tehlikesi ile karşı karşıya kalan doğal bilginin bakış açısını temsil eden «bilinç için»e karşı olan konumudur.

Bu efendilik konumu, Mutlak Bilgiyi elinde tutan Başka'nın yerine oluşturulur.

proche délimite, et qui a assurément été renouvelé par l'expérience analytique, c'est bien que nulle évocation de la vérité ne peut se faire qu'à indiquer qu'elle n'est accessible que d'un midire, qu'elle ne peut se dire tout entière, pour la raison qu'au-delà de sa moitié, il n'y a rien à dire. Tout ce qui peut se dire est cela. Ici, par conséquent le discours s'abolit »[58].

En d'autres termes, il n'y a pas d'autre niveau, pas de métalangage où appréhender la vérité ailleurs qu'au niveau de son éclipse dans le savoir. Appréhender la vérité dans son éclipse dans le savoir, c'est l'appréhender *comme telle*.

Pour le dire avec Žižek : « « Moi la vérité je parle » n'implique aucun dépassement magique du scepticisme et de l'incertitude, mais la transposition de cette incertitude dans la vérité elle-même »[59].

La division du savoir et de la vérité est donc une manifestation de la vérité elle-même qui demeure incomplète et inconsistante.

C'est pourquoi la vérité réside au bout du compte dans la destitution du sujet supposé savoir, identifié dans de nombreux textes par Lacan au Maître hégélien en possession du savoir vrai qui échappe à la conscience finie prise dans les rets sinueux de son parcours dialectique[60]. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Lacan identifie la position du grand Autre « supposé savoir », à celle du philosophe ayant atteint le savoir absolu dont le contenu se confond avec l'exposition scientifique du parcours phénoménologique de la conscience finie, en proie à l'épreuve du doute radical quant à son propre savoir, position que Hegel appelle le « pour nous » -qui représente le point de vue du savoir absolu capable de comprendre où en est la conscience dans son parcours dialectique- par opposition au « pour la conscience » qui repré-

59 Nous renvoyons ici le lecture aux textes importants Slavoj Žižek, The Sublime Object of Ideology, chapitre 6, « Not Only as Substance, but Also as Subject », London Verso, 1989, p. 201-231 et de Mladen Dolar, « The Phrenology of Spirit », in Supposing the Subject, London, Verso, 1994, p. 64-83, nous renvoyons également le lecteur au remarquable livre de Adrian Johnston, Žižek's Ontology, A Transcendantal Materialist Theory of Subjectivity, Evanston Ill, Northwestern University Press, 2008.

60

58 Jacques Lacan, Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse Paris, Le Seuil, 1991, p. 57-58.

59 Slavoj Žižek, Organes sans corps, Deleuze et conséquences, tr.fr. C. Jaquet, Paris, 2008, Amsterdam, p. 85.

60 « Ce qui se comprend en ce ceci que ce non-agir est fondé sur notre savoir affirmé du principe que tout ce qui est réel est rationnel, et sur le motif qui s'ensuit que c'est au sujet qu'il appartient de retrouver sa mesure », in Ecrits, op.cit., p. 309-310.

Hegel'de olan bitenin aksine, analitik tedavinin gelişiminin sonsallığı, sağlam olmayan ve Mutlak Bilgiye zıt bir bilgide hareket etmez, ama bilginin hakikati Sembolik Düzene yapılan bütün atıflardan koparılmış, tamamlanmamış ki bu tamamlanmamışlık, tersi arzunun nedeni olan nesneye rasyonel biçimi olarak jouissance'tır, damgasının izini taşıyan olmanın (*être*) açığa çıkışından hareket eder. Sadece bu anlamda hakikatin yarı-söylenmesi Gerçeğe dokunur.

Bu nedenden dolayı Lacan'da hakikatin etkilerinin iki şekilde kendisini gösterdiklerini unutmamak gerekir: özne, ifade edilmiş özne konumundan göreceli olarak kendisini aşan bir sözceleme konumuna doğru hareket ettirilir, ama bilginin hedefini tutturamamışları, boşlukları ve sağlam olmayanlarında, başka deyişle, bu bilgiye göre ekseni değiştirilmiş bir bilgi ve hakikat ayırımının ortaya çıkışında, kendisini ortaya koyar.

Fakat, hakikat, sadece bilgi ve hakikat ayırımında sadece «yarı-söyleme» olarak ortaya çıkarsa, ve hiçbir zaman bunu aşamazsa, Lacan için bu ille bir büyük Başkası'nın konumunu gerektirmez. Öyle olsaydı bu bölünme aşılabilirdi, tıpkı Hegel'de bildiği varsayılan ustanın, hakikatle bilginin uyuşmasını sağladığı gibi üst bir düzeye geçilebilirdi, özne kendi kendisinin bölünmesinin mümkün bir aşılmasını beklerken, kendini aldatır ve hiçbir zaman ulaşamayacağı bir uzlaşma konumunu bekler.

Başka bir ifadeyle, Lacan sadece özneye ait, büyük Başkası'nın kendisini aradan çıkardığı bir bölünmeyi reddeder, özne için sorun, bu bölünmesinin ortadan kalkacağı hayali bir büyük Başkasının doğrultusunda indirgenemeyecek bir bölünmeyi kabullenmek değildir sadece aynı zamanda büyük Başkası'nın kendisinin de bölünmüş olduğu ve kendi kendine bir tutarlılık sağlayamadığıdır.

Hakikat böylece, öznenin kendi kendisine yapışıklığı sınavını verirken söylediklerinin söyleyiş tarzı (sözceleme) arasındaki ayrım-

sente le point de vue du savoir naturel en proie au doute radical renouvelé à chaque nouvelle dialectique. Cette position de maîtrise est instaurée au lieu de l'Autre comme détenteur du Savoir Absolu. Contrairement à ce qui se déroule chez Hegel, la finalité du déroulement de la cure analytique ne mène pas d'un savoir inconsistant et contradictoire à un Savoir Absolu, mais à la révélation que la vérité du savoir est d'être lui-même marqué du sceau de l'incomplétude, d'une incomplétude dont l'envers est la jouissance comme forme relationnelle à l'objet cause du désir, détachée de tout référence à l'Ordre Symbolique. C'est seulement en ce sens que le mi-dire de la vérité touche au Réel.

C'est pourquoi il ne faut pas oublier que chez Lacan les effets de vérité surgissent chez Lacan de deux manières : lorsque le sujet est déporté de sa position de sujet de l'énoncé, relativement à une position d'énonciation qui échappe à son savoir, mais qui se révèle dans les ratés, les creux et les inconsistances de celui-ci, autrement dit, dans l'émergence d'une division entre le savoir et une vérité excentrée par rapport à celui-ci.

Cependant, si la vérité ne peut que se « mi-dire » dans la seule mesure où elle s'articule dans la division du savoir et de la vérité, qu'elle ne surmonte jamais, il faut bien comprendre que pour Lacan cela ne signifie justement pas l'existence d'une position Autre, du côté de qui cette division aurait été surmontée, ainsi du Maître hégélien comme sujet supposé savoir, qui posséderait quant à lui l'adéquation du savoir à la vérité, maintenant le sujet dans l'aspiration illusoire d'un surmontement possible de sa propre division, ou pis dans l'existence d'une position de réconciliation qu'il demeure impuissant à atteindre.

Autrement dit, ce que Lacan récuse c'est une division qui n'appartiendrait qu'au sujet, et de laquelle le grand Autre se trouverait soustrait.

L'enjeu n'est donc pas seulement pour le sujet de consentir à sa propre division irréductible relativement à un grand Autre fantasmatique où la division aurait été résolue, mais d'aller jusqu'à reconnaître que la division et

da ayrıca bir şeyle bildiği varsayılan öznenin kendisinin kopukluğunda ortaya çıkar.

Bu hakikat kavramından, görünüşte Hegel karşıtı olarak daha ne kalmıştır? Hakikatin ortaya çıkışının iki biçimi, Lacan'ın görünüşte radikal biçimde Hegelci olamayan boyutunu belirtir. Birinci örnek olayda, hakikat, bizim sıradan sözümüzün devam eden dalgasının zayıf düşmesinde, ki bu sözde sözcelemenin kaynağı ifade edilen özneye dışsal görünür, ortaya çıkar. Geçerken, böyle bir aralık, diyalektik süreçte bilincin kendisini yenilenen başarısızlığa uğramışlığa mahkum olarak gördüğü sürece *Görüngübilim'in* tinine uygun bir anlamda kaldığını belirtmek gerekir. Bu başarısızlık, aynı zamanda, Hegel için, bilincin güncel bilgisine yakalanmayan ve bilinçten yeni bir diyalektik kurarak bilgi kurmasını talep eden hakikatin konumunun işaretini temsil eder. Her iki halde de, öznenin bilgisi ve ona yakalanmayan hakikat arasında bir kırılma kendisini yerleştirir.

Oysa, Lacan'ın eleştirisinin radikalliği, özne için, ifade edilmişin öznesine karşı kendi tanımlamasının başarısızlığının ispatlamasında kendisini bulur, hakikat kendi büyük Başka görüntüsüne bulaşıncaya kadar radikal şüpheyi damlatır: Lacan'da, bu son burç da düşmek zorundadır.

Lacan'ın kesinlikle anti-Hegelci olarak göründüğü yer, tam da, bilgi ve hakikatin ayrılması fenomenini sadece, sonsallığının bir sonucu olarak öznenin bilgisinin yanma değil, ama bir o kadar da *kendine büyük Başka'nın* bilgisinin, bu bilginin *kendisini boş* olarak ilan ettiği aşamanın son bulduğu anda bunu yapar, yanına yerleştirir, Büyük Başka'nın varolmadığının keşfi, ki hiçbir konum hakikate ulaşan bilgiyi tanımlayabilmeye yetkin olmadığını itiraf eder, metadil olmadığını ve hakikatin Başka düzeyindeki bu ayırımda bütünüyle kendisini ortaya koyduğunu söylemesinden başka bir anlama gelmez.

Lacan'ın sentezinin radikalliği şüphenin ispatının genelleştirilmesidir: *kendi büyük Başkası'nın bilgisi üzerine şüpheyi* taşıtmak-

l'inconsistance à soi caractérise tout autant *le grand Autre lui-même.*

Ainsi la vérité émane lors de l'épreuve de désajustement du sujet par rapport à lui-même, à travers le clivage du sujet de l'énonciation et du sujet de l'énoncé, mais tout autant à l'occasion du désajustement du sujet supposé savoir lui-même.

Quoi de plus apparemment anti-hégélien en somme que cette conception de la vérité ? Les deux formes de surgissement de la vérité marquent la dimension apparemment radicalement non hégélienne de Lacan. Dans le premier cas de figure, la vérité surgit dans l'ébranlement du flot continu de notre parole ordinaire, lorsque au sein de cette parole la source de l'énonciation paraît extérieure au sujet de l'énoncé. Il faut remarquer en passant qu'un tel écart reste en un sens conforme à l'esprit de la *Phénoménologie* hégélienne dans la mesure où celui-ci paraît en tout point analogue à la mise en échec à soi renouvelée à laquelle se trouve condamnée la conscience dans le processus dialectique, l'échec représentant en même temps pour Hegel l'indice de l'existence d'une position de vérité qui échappe au savoir actuel de la conscience et qui requiert de celle-ci qu'elle réforme celui-là en reformant une dialectique nouvelle. Dans les deux cas une faille, s'instaure entre le savoir du sujet et la vérité qui lui échappe.

Or la radicalité de la critique de Lacan tient en ceci qu'il ne s'agit pas seulement pour le sujet de s'éprouver à l'échec de son identification à l'endroit du sujet de l'énoncé, la vérité instille le doute radical jusqu'à contaminer la figure du grand Autre lui-même : chez Lacan ce dernier rempart doit lui aussi tomber.

Là où Lacan paraît absolument non hégélien c'est justement lorsqu'il situe aussi le phénomène de désajustement du savoir et de la vérité, non plus seulement du côté du savoir du sujet, comme une conséquence de sa finitude, mais tout autant du côté du savoir *du grand Autre lui-même,* au moment où ce savoir s'avère en bout de course *lui aussi inconsistant.* La découverte

tır, içinin boşluğu sadece öznenin tarafında değildir, ama aynı zamanda *kendisi büyük Başkası'nın da* tarafındadır. İşte burada Başka'nın altı çizilmiştir, özne uygun düşmek zorundadır ki, özne için jouissance'ımn koşullarının ortaya çıktığı yer burasıdır, kendisini boyun eğerek bitirmek zorunda kalacağı sonluluk koşuluna gönderen hakikat üzerine olan bilgisinin eksikliği, bu eksiklik özneyi bir eksiklik olarak hakikate ve jouissance'ın yanıt verdiği eksikliğe gönderir.

Bunu başka bir şekilde ifade etmek için, büyük Başka'nın altı çizilmediği sürece, jouissance'ın alanı, bilginin ve hakikatin üstünün örtülmesinin yanılsamacı fantazisi tarafından örtülür.[61] Başka'nın düzeyine indirgenemez ayırımın kabullenişinin tersinde barınan Lacancı hakikat, ki, bilgiyi hakikatten ayıran eksikliğin diğer adı, büyük Başka'nın boşluğuyla sonuçlanan açıklığı çevrelemeye yetkin dolaşım yörüngesini oluşturan öge olarak jouissance'dan başka bir şeydir. Başka bir ifadeyle, kendi yerini dolaşımsal olarak işgal ederek Başka'yı tekrar ettiği halde, itkisel jouissance Başka'da eksikliğe ikame edilmiştir. İtki böylece, Semboliğin ortasında açılmış, Lacan için, *VII. Seminerde* belirttiği *Şeyin* yerinden başka bir şey olmayan, Boşluğu içeren yeri doldurur.

XVI. Seminerinde Lacan Başka'dan gelen, Hegelci mutlak bilginin tersi olan bilginin,

61 Si l'on suit les mathèmes des quatre discours définis par Lacan dans le Séminaire XVII, on constate en effet que le discours de l'hystérique, celui de Hegel que Lacan désigne comme le « plus sublime des hystériques », se caractérise comme tel par sa propension à situer le savoir en position de production dans le refoulement de la vérité de l'objet petit a en tant que « plus-de-jouir » qui ex-siste au savoir, comme l'envers dérangeant de son incomplétude. Je cite Lacan dans le Séminaire XVII : « Ce que j'appelle l'hystérie (du discours de Hegel) tient précisément à ce qu'il élude la distinction qui permettrait de s'apercevoir que si même jamais cette machine historique, qui n'est en fait que la marche des écoles et rien de plus, aboutissait au savoir absolu, ce ne serait que pour marquer l'annulation, l'échec, l'évanouissement au terme de ce qui motive la fonction du savoir- sa dialectique avec la jouissance. Le savoir absolu, ce serait purement et simplement l'abolition de ce terme. Quiconque étudie de près le texte de la Phénoménologie ne peut avoir aucun doute là-dessus », Le Séminaire, Livre XVII, op.cit., p. 38.

du fait que le grand Autre n'existe pas, et donc qu'aucune position ne s'avère capable d'identifier le savoir à la vérité, ne signifie rien d'autre que le fait qu'il n'y a pas de métalangage, que la vérité tient elle-même tout entière dans cette division au niveau de l'Autre.

La radicalité de l'analyse de Lacan est de généraliser l'épreuve du doute : de faire porter *le doute sur le savoir du grand Autre lui-même*, l'inconsistance n'est pas seulement du côté du sujet, *mais du côté de l'Autre lui-même*. Là où l'Autre est barré, le sujet doit advenir, puisque c'est à cet endroit que se joue pour lui les conditions de sa jouissance, l'incomplétude de son savoir sur la vérité ne le renvoie pas à une condition de finitude à laquelle il devrait finir par se résigner, cette incomplétude le renvoie à la vérité comme incomplète et à l'incomplétude de laquelle répond la jouissance.

Pour le dire autrement, tant que le grand A n'est pas barré, le champ de la jouissance est recouvert par le fantasme illusoire d'un recouvrement du savoir et de la vérité[61]. La vérité lacanienne résidant au contraire dans l'acceptation du fait de la division irréductible au niveau de l'Autre lui-même, puisque l'autre nom de l'incomplétude qui sépare le savoir de la vérité n'est autre que la jouissance en tant que celle-ci forme le trajet circulaire capable d'entourer la béance qui résulte de l'inconsistance du grand Autre. Autrement dit, la jouissance pulsion-

61 Si l'on suit les mathèmes des quatre discours définis par Lacan dans le Séminaire XVII, on constate en effet que le discours de l'hystérique, celui de Hegel que Lacan désigne comme le « plus sublime des hystériques », se caractérise comme tel par sa propension à situer le savoir en position de production dans le refoulement de la vérité de l'objet petit a en tant que « plus-de-jouir » qui ex-siste au savoir, comme l'envers dérangeant de son incomplétude. Je cite Lacan dans le Séminaire XVII : « Ce que j'appelle l'hystérie (du discours de Hegel) tient précisément à ce qu'il élude la distinction qui permettrait de s'apercevoir que si même jamais cette machine historique, qui n'est en fait que la marche des écoles et rien de plus, aboutissait au savoir absolu, ce ne serait que pour marquer l'annulation, l'échec, l'évanouissement au terme de ce qui motive la fonction du savoir- sa dialectique avec la jouissance. Le savoir absolu, ce serait purement et simplement l'abolition de ce terme. Quiconque étudie de près le texte de la Phénoménologie ne peut avoir aucun doute là-dessus », Le Séminaire, Livre XVII, op.cit., p. 38.

bu nedenden dolayı kendisini anlamakta güçsüz olan bilgi olduğunu belirtir. Bu Seminerde Lacan bilginin Hegel'in mutlak bilgisinin merkezcil karakterinin tersi olarak, merkezkaç karakterinin üzerinde durur.

"Büyük A'nın, olduğu gibi, kendisinde, içinde ne olduğunu bilelim diye bu kırılmaya sahip olması, eğer ki bu kırılma kendi imleyeni değil ise, bilginin kırılmasının içinde olanın nerede olduğunu belirten, belirleyici sorunun kendisidir. Kendisinin kurduğu bir soru olan öznenin sorusunu askıya alan Başka'nın yerini olduğu kadar, kimin onu, kendisi de bir boşluk olan hakikatin yerini garanti edeceğini bilmek de önemlidir (...) Başka sözcüklerle, temelde başka bir imleyene nazaran kurulmuş olarak kendisini ortaya koyan söylemin, söylem olarak hiçbir şekilde kendisini bütünlükçü yapması mümkün değildir... bu büyük Başka kendisine yaklaştırdığım işlevinde, bir gün mutlak olabileceğini önceden görebileceği herhangi bir bilgiyi hapsetmez."[62]

2. Görüngübilim ya da Tinin Semptomatolojisi (Düşüncenin Belirişi)?

«Beni istediğimin uzağına iten ve yaklaştıran şey, *ne olduğumdur*»

Paul Valéry, Kayip Siir (Cahiers XVI, 888)

Ljubljana Lacanci okulunun çalışmalarının göze çarpar şekilde ortaya koyduğu gibi, jouissance'ın Gerçeği üzerine oturtulmuş Lacan'ın ikinci kuramı, Lacan'a rağmen Alman İdealizminin sorunsalları ve daha özelde olumsuzlamanm Hegelci kuramı ona yaklaşıyormuş gibi görünür. [63]

Biz de, Lacan tarafında, *Seminer'in XI.*

nelle supplée au manque dans l'Autre, tout autant qu'elle le réitère en occupant circulairement son lieu. La pulsion occupe ainsi la place du contenant du Vide, creusé au cœur du Symbolique, qui n'est autre pour Lacan au *Séminaire VII* que le lieu même de la Chose.

Dans le *Séminaire XVI*, Lacan ajoute que le savoir émanant de l'Autre est un savoir qui, à l'inverse du savoir absolu hégélien, est pour cette raison impuissant à se comprendre lui-même, Lacan insiste dans ce Séminaire sur le caractère centrifuge du savoir, par opposition au caractère centripète du savoir absolu hégélien :

« Que le grand A comme tel ait en lui cette faille que l'on ne puisse savoir ce qu'il contient, si ce n'est son propre signifiant, voilà la question décisive où se pointe ce qu'il en est de la faille du savoir. Pour autant que c'est au lieu de l'Autre qu'est appendue la question du sujet en tant qu'il se formule, il est des plus importants de savoir que ce qui le garantirait, à savoir le lieu de la vérité, est lui-même un lieu troué (...) En d'autres termes, tout discours qui se pose comme fondé essentiellement sur le rapport à un autre signifiant, il est impossible de le totaliser d'aucune façon comme discours (...) ce grand Autre dans sa fonction telle que je l'ai approchée, n'enferme nul savoir dont il se puisse présumer qu'il soit un jour absolu »[62].

2. Phénoménologie ou Symptomatologie de l'Esprit ?

« Ce qui me pousse et me retient loin de *ce que je veux*, cela est *ce que je suis* »

Paul Valéry, *Poésie perdue* (*Cahiers*, XVI, 888)

Comme l'ont remarquablement établi les travaux de l'Ecole lacanienne de Ljubljana, la seconde théorie de Lacan axée sur le Réel de la jouissance, paraît se rapprocher à l'insu de Lacan, des problématiques de l'idéalisme allemand, et plus particulièrement de la théorie hégélienne de la négativité[63].

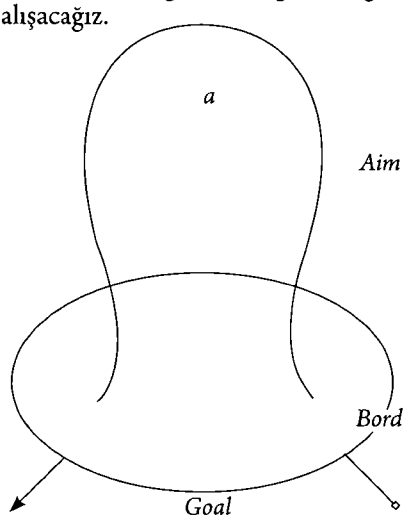
62 Jacques Lacan, Le Séminaire, Livre XVI, d'un Autre à l'autre, Paris, le Seuil, 2006, p.

63 Nous renvoyons ici le lecture aux textes importants Slavoj Žižek, The Sublime Object of Ideology, chapitre 6, « Not Only as Substance, but Also as Subject », London Verso, 1989, p. 201-231 et de Mladen Dolar, « The Phrenology of Spirit », in Supposing the Subject, London, Verso, 1994, p. 64-83, nous renvoyons également le lecteur au remarquable livre de Adrian Johnston, Žižek's Ontology, A Transcendantal Materialist Theory of Subjectivity, Evanston Ill, Northwestern University Press, 2008.

62 Séminaire, Livre X, L'angoisse, Paris, Le Seuil, champ freudien, ch. VIII, « la cause du désir », p. 119-133.

63 Comme le résume avec beaucoup d'efficacité la formule de

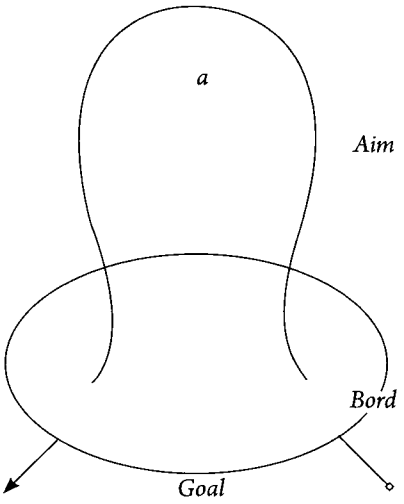
Kitabı'nda sunulduğu gibi ve Lacan'da sembolik arzudan jouissance'ın gerçeğine geçişi düşünmek için merkezi olarak kendisini ortaya koyan itki kuramından yola çıkan bu tür bir yaklaşımın güvenilirliğini sorgulamaya çalışacağız.



Lacan'da itki, nesnesine (arzunun ulaşılamaz ve mümkün olmayan kayıp Şey'ini ikame eden *küçük a* nesnesi) karşı metonomik arzunun sınırsız gerilimini çözebilecek yetkiyle, kendisini karakterize eder. Oysa, *küçük a* nesnesinin karakteristiklerinden biri, *Seminer'in X.*[64] *Kitabı'nda* Lacan'ın gösterdiği gibi, tam da aynasal (*speculaire*) olmamaktır, yani kendi aracısıyla öznenin hedef aldığı fantazmatik beklentilerine hiçbir zaman denk düşmemektir. Bu anlamda, «gerçek nesne» olarak düşünülen *küçük a* nesnesi, Lacan'da, arzuyu hedeflediği ve ulaşmaya çalıştığı nesneden ayıran farkın devamının sağlayıcısı haline gelir. Böylece, *küçük a* nesnesi, arzumuzun hedef aldığı (fantazinin kendisine giydirdiği içerik üzerinden) nesne olarak *ne kadar ulaşmış olacağız* sayesinde kendisini karakterize eder, beklenti şekline göre arzu tarafından istenilen nesnenin elde edilişiyle ortadan kaldırılmış olması gereken eksiklik ispatı, sadece durdurmaz ama kendisini büyütür ve paradoksal bir şekilde kendisini

64 *Séminaire, Livre X, L'angoisse, Paris, Le Seuil, champ freudien, ch. VIII, « la cause du désir », p. 119-133.*

On essaiera à notre tour d'interroger la pertinence d'un tel rapprochement à partir de la théorie de la pulsion telle qu'elle est présentée par Lacan au *Livre XI* du *Séminaire* et telle qu'elle s'avère centrale pour penser le passage du désir symbolique au réel de la jouissance chez Lacan.



La pulsion chez Lacan se caractérise par une certaine capacité à résoudre la tension infinie du désir métonymique à l'endroit de son objet (l'objet *petit a* en tant que substitut de l'inaccessible et impossible Chose perdue du désir). Or l'une des caractéristiques de l'objet *petit a*, est précisément, comme le montre Lacan au *Livre X* du *Séminaire*[64], de n'être jamais spéculaire, c'est-à-dire de ne jamais correspondre aux attentes fantasmatiques que le sujet vise par son intermédiaire. En ce sens, conçu comme « objet réel », l'objet *petit a* devient chez Lacan l'opérateur de maintien de l'écart qui sépare le désir de l'objet qu'il vise et cherche à atteindre. Ainsi, l'objet *petit a* se caractérise par le fait que quand bien même *nous l'aurions atteint* comme

Žižek : « L'objet petit a existe (ou plutôt insiste) dans une sorte d'espace incurvé dans lequel, plus on l'approche et plus il se dérobe à votre saisie (ou encore plus vous le possédez et plus important devient le manque) » in « Surplus-Enjoyment Between the Sublime and the Trash » in Lacanian Ink, 15, 1999.

64 *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Paris, Seuil, le champ freudien, 1973, p. 246.*

abartılmış bulur. [65]

Küçük a nesnesi Lacan tarafından, *Seminer VIII'de*[66] ifade etmiş olduğu gibi nesne/karşılık (*objet/corrélat*) olarak değil, *ortadan kaldırılamaz boşluğun uzatılması*'nı (*prorogation*) kışkırtmaya yetkin «arzu nedeni» olarak arzu ve nesnesi arasında *aynı (ve özellikle de) bu nesne elde edildiği zaman,* bu şekilde tasarlanır. İtki, özellikle hedefine ulaştığı an da dahil olmak üzere, başarısızlığı ve hedef alma ediminin sonsuz bir tekrarıyla, arzuyu ortaya çıkaran nesnenin sonu olmayan metonimine aktarılmış paradoksal bir yanıt türüdür. Aslında, itki Lacan'da, amacına ulaşmakta güçsüz olan, bu belirsiz hedef alışın kısa devresidir. Bu türden bir kısa devre yapma, arzunun bilerek hedef almasının alt üst oluşunu ortaya çıkarır: burada söz konusu olan, beklenen jouissance'a ulaşmak için ve buradan da eksikliği doldurmak için nesneyi hedef alma değildir çünkü böyle bir hedef alma aranan nesnenin sonsuz kaçışına neden olacaktır, itki, *amaç* olarak, *bu nesneye ulaşmaya başarısızlığı* doğrudan amaçlamak için başarıyı değil, kendi kendini ortaya çıkaran başarısızlığın alanına jouissance'ı yerleştirene kadar, yörüngeyi saptırmaktan ibarettir. Söz konusu olan başarısızlığa karşı arzuyu ikame etmektir, hedeflediği amaca yönelik tekrarlanmış ıskalama olarak başarısızlık, *hedef almanın tamamlanmasının* paradoksal biçimi gibidir, amacı topolojik olarak nesnesinden uzaklaştırılmış olarak kendisini bulacaktır.

İtkinin amacının nesnede değil, nesnenin hedef alınışının deformasyonunda olduğunu görürüz: İtki kendisine *amaç* olarak nesneyi değil, ama nesnenin etrafındaki kal-

65 *Comme le résume avec beaucoup d'efficacité la formule de Žižek : « L'objet petit a existe (ou plutôt insiste) dans une sorte d'espace incurvé dans lequel, plus on l'approche et plus il se dérobe à votre saisie (ou encore plus vous le possédez et plus important devient le manque) » in « Surplus-Enjoyment Between the Sublime and the Trash » in Lacanian Ink, 15, 1999.*

66 *Cf Mladen Dolar, « Hegel, as the Other Side of Psychoanalysis », in J. Clemens and R. Grigg (ed.), Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis, SIC 6, Duke University Press, Durham and London, 2006, p. 129-154.*

l'objet que notre désir visait (à travers le contenu que lui fait revêtir le fantasme), l'épreuve du manque qui aurait dû être éliminée par l'obtention de l'objet visé par le désir, selon son format d'attente, non seulement ne cesse pas, mais *s'amplifie* et se trouve ainsi paradoxalement *exacerbée*[65].

L'objet *petit a* est ainsi conçu par Lacan non plus donc comme l'objet/corrélat du désir ainsi qu'il l'avait d'abord établi dans le *Séminaire VIII*[66], mais comme l'objet « cause du désir », capable de provoquer *la prorogation du hiatus inéliminable* entre le désir et son objet, *même (et surtout) une fois celui-ci obtenu.* La pulsion est une sorte de réponse paradoxale apportée à la métonymie sans fin de l'objet causant le désir, à travers une réitération infinie de sa visée et de son échec, y compris lorsque celle-ci atteint sa cible. En effet, la pulsion se présente chez Lacan comme le court-circuit de cette visée indéfinie, impuissante à mettre fin à sa quête. Un tel court-circuit entraîne une subversion de la visée intentionnelle du désir : il ne s'agit plus ainsi de viser l'objet pour atteindre la jouissance attendue et par là combler le manque, car une telle visée aurait pour conséquence la dérobade sans fin de l'objet recherché, la pulsion consiste à infléchir la trajectoire afin de viser directement *l'échec à atteindre cet objet* comme *but*, jusqu'à installer la jouissance sur le terrain non plus de la réussite mais de l'échec auto-engendré. Il s'agit de substituer à l'échec du désir, en tant que ratage réitéré à atteindre le but qu'il vise, l'échec comme une forme paradoxale *d'accomplissement de la visée*, en tant que son but va

65 *Cf. Mladen Dolar, « Hegel, as the Other Side of Psychoanalysis », in J. Clemens and R. Grigg (ed.), Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis, SIC 6, Duke University Press, Durham and London, 2006, p. 129-154.*

66 *La position que je cherche ici à défendre va à l'encontre de tentatives consistant à faire dériver le mécanisme de la pulsion d'une thèse d'intentionnalité généralisée -autrement dit à retraduire le mouvement de la pulsion exhaustivement dans le sens- à laquelle l'interprétation de Lacan via la phénoménologie finit selon nous, par aboutir. On cherche, pour notre part, à établir que si Lacan recourt à la topologie, c'est précisément pour exhiber les inflexions hors du sens, qui pèsent sur le sens intentionnel -sa directionnalité- selon l'un des traits caractéristiques du Réel qui est d'être « l'impossible » du sens.*

kış noktasına, ilk doygunluk noktasına *geri dönme*yi amaç edinir, ve *tatmin edici olmayan* (yörüngenin hedef aldığı şey olarak tatmin olmamanın kendisini gerçekleştirdiği yer) ilişkisel bir parkurun gerçekleşmesini amaçlar.

Bunu farklı bir şekilde söylemek için, bu *hedef almanın amacı nesnede değil ama itkinin amacının paradoksal olarak ulaşıldığı amaçta, nesnenin hedef alınışının başarısızlığında barınır.* İtki için söz konusu olan nesneyi hedeflemek değil, ama, hedef almanın yörüngesini değiştirerek, başka bir deyişle, değerlerin bir çeşit tersine çevrilmesiyle, *doğrudan* başarısızlığı hedeflemek –kalkış noktasına geri gelmek- bu başarısızlıkla dolaylı olarak nesneyi hedeflemek, *bu nesne hedeflemenin başarısızlığa uğrayışının hedeflenmesi*dir. Nesne ulaşılamaz olarak ortada bulunduğu sürece, ona ulaşmak için en kısa topolojik yol, bilerek onu (dikey olarak) hedef almak değil, ama onun etrafını sarmak için kasti yörüngeyi değiştirmektir. Başka sözcüklerle, hedeflenmiş nesnenin (*aim*) amacının (*goal*) ayrıştığı topolojik kısa devrenin etkisi altında kasti dolaşımın sonuçlanmasını sağlamaktır. Bu anlamda, hedef almayı, hedefine ulaştırmayı sağlayacak olan tek yöntem, yörüngeyi *değiştirmektir,* ki nesnenin elde edeceği ıskalama, paradoksal bir jouissance'a (acıda haz), ki Lacan'da jouissance başka bir anlama gelmez, eşlik etsin. Bu, semptomun formasyonunun kalbinde olan jouissance'tır. Bu anlamda, semptom başarısızlıkla *gerçekleşmenin* paradoksal biçimini temsil eder. Farklı bir ifadeyle, semptom, üzerine gidilen başarısızlığın *başarılı* yeniden üretimiyle, *denksizlikte nesneye paradoksal denklilik biçimini* temsil eder. Bu anlamda, semptom, *küçük a* nesnesi üzerine *kendisi spekülatif olamayan* nesne olarak, paradoksal, dolambaçlı ve doğrudan, aslında aynasal (*spéculaire*) olmayan bir duruşu temsil eder.

Oysa, tam da özneyi yavaş yavaş fantazisinin dışına çıkarmanın söz konusu olduğu *Seminer XI*'de Lacan tarafından ileriye sürülen tedavide (ki bu fantazi nesneye yanıltıcı ayse trouver topologiquement désolidarisée de son objet.

On constate que le but de la pulsion n'est pas dans l'objet mais dans la *déformation* de la visée d'objet : la pulsion se fixe pour *but* non l'objet mais le *retour du trajet* autour de l'objet à son point de départ, à son point de satiété initiale, et vise ainsi la réalisation d'un parcours relationnel *insatisfaisant* (où se réalise l'insatisfaction comme ce que vise le trajet).

Pour le dire autrement, c'est *lorsque le but de la visée ne réside plus dans l'objet mais dans la mise en échec de cette visée d'objet que le but de la pulsion est paradoxalement atteint.* Il s'agit pour la pulsion de viser non l'objet mais de *viser l'échec de cette visée d'objet,* en tordant la trajectoire de la visée, autrement dit, par une sorte d'inversion des valeurs, de viser *directement* l'échec -le retour au point de départ- et indirectement l'objet à travers cet échec.

Dans la mesure où l'objet demeure inatteignable, le plus court chemin topologique pour l'atteindre, n'est plus de le viser intentionnellement (de manière horizontale), mais d'incurver la trajectoire intentionnelle, afin de l'encercler. Il s'agit en d'autres termes, de faire aboutir le circuit intentionnel sous l'effet d'un court-circuit topologique, où se dissocie le but (*Goal*) de l'objet visé (*Aim*). En ce sens, le seul moyen de faire arriver la visée à son but, est d'en *tordre* la trajectoire, afin que l'échec à s'emparer de l'objet, s'accompagne d'une réjouissance paradoxale (un plaisir dans la douleur) qui, chez Lacan, n'est autre que la « jouissance » elle-même. C'est cette jouissance qui est au cœur de la formation du symptôme. En ce sens, le symptôme représente une forme paradoxale de *réalisation* par l'échec. Autrement dit, le symptôme représente cette *forme paradoxale d'adéquation à l'objet dans l'inadéquation,* à travers la reproduction *réussie* de l'échec à s'en emparer. A ce titre, il représente une prise paradoxale, oblique et indirecte, non spéculaire en somme, sur l'objet *petit a* en tant qu'objet *lui-même non spéculaire.*

Or n'y a-t-il pas justement une analogie avec,

nasal bir boyut giydirir: onu yanılsamacı bir şekilde ulaşılması gereken nesne olarak arzuya sunarak) özne kendi «itkisini yaşasın»[67] diye, Lacan'ın yaptığı sunuma ters bir şekilde, Hegelci Mutlak Bilgi ile bir benzeştirme vardır. Hegel'de Mutlak Bilgiye ulaşmış olan bilincin hakikatin hiçbir içeriğinin olmadığını anladığı, ama bilginin biçiminin bir değişikliğini ortaya koyduğu andan daha dikkat çekici ne vardır? Bu, hakikatin, bilinci nesnesinden ayıran gerilimin ortadan kalkışından oluşturmadığı ama *her şeyde geçerli olarak ifade edilen ilişki*de –yani doğal bilginin yüzlerinin çokluğunda diyalektik olarak sıralanmış- hakikatin hedef aldığı nesneyi ıskalayan bilincin hakikatidir. Başka bir deyişle, Hegelci Mutlak Bilgi, Lacan'ın tam olarak adlandırdığı «fantazinin içinden geçen»in[68] denkliği olmayacak mıdır? Bu, içkinleştirilmiş ve *öznel konumlarının* farklılığında bilinç tarafında olduğu gibi inkar edilmiş bu hakikatin tanınmasında, hakiki hedef alışının paradoksal ve bilinçdışı son bulma noktası şeklinde bir başarısızlığı oluşturarak Mutlak Bilginin bilinci nesnesinden ayıran gerilimin çözümünün fantazmatik beklentisinden, bilincin *paradoksal olarak gerçek* konumları oluşturan *başarısızlığını kabullenişine* geçiş anlamına gelir.

Lacan'da da nesneye ulaşırken hedeflediği amaçtan ayrılmış başarısından, dayanışmasından kopmuş bir duruma çözüm olarak topolojik büküm (bükülme) paradoksal olarak sunulmuştur, Hegel'de de bununla karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Yine de ve bu araştırmamızı böyle tamamlayalım, itkide Lacancı büküme benzeyen bir bükümü Hegel'de de buluyorsak ve bu bükümde de önemli olanın nesne değil de onunla olan ilişkilerin sürekli yenilgiye uğraması onda da ortaya çıkıyorsa şurasını unutmamak gerekir ki doğal bilgiden mutlak bilgiye geçiş mutlak hakikatin

67 *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Paris, Seuil, le champ freudien, 1973, p. 246.*
68 *Cf. Mladen Dolar, « Hegel, as the Other Side of Psychoanalysis », in J. Clemens and R. Grigg (ed.), Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis, SIC 6, Duke University Press, Durham and London, 2006, p. 129-154.*

et cela contrairement à la représentation que s'en faisait Lacan, le Savoir Absolu hégélien, dans la direction de cure avancée par Lacan au *Séminaire XI*, par où il s'agissait d'amener le sujet à progressivement déshabiter son fantasme (en tant que celui-ci fait revêtir à l'objet une dimension leurrante spéculaire : le présentant au désir comme l'objet illusoirement à atteindre), afin de « vivre sa pulsion »[67]. Car quoi de plus remarquable chez Hegel que le moment où la conscience ayant atteint le Savoir Absolu comprend que la vérité n'est d'aucun contenu, mais relève d'une modification de la forme même du savoir ? Cela, dans la découverte que la vérité ne consiste plus dans la résolution de la tension qui sépare la conscience de son objet, mais dans *la relation prise comme un tout* -c'est-à-dire échelonnée dialectiquement dans la multiplicité des figures du savoir naturel- de la conscience dans son rapport *échoué* à l'objet qu'elle vise. Autrement dit, le Savoir Absolu hégélien ne serait-il pas équivalent à ce que Lacan appelle justement « la traversée du fantasme »[68] ? C'est-à-dire le passage d'une attente fantasmatique de résolution de la tension qui sépare la conscience de son objet, à *l'acceptation de l'échec* comme formant autant de positions *paradoxalement vraies* de la conscience, le Savoir Absolu ne consistant que dans la reconnaissance de cette vérité inhérente, et ignorée comme telle par la conscience dans la diversité de ses *positions subjectives*, de l'échec comme point d'aboutissement paradoxal et inconscient de sa visée véritable.

Aussi pourrait-on dire qu'il y a aussi chez Hegel, une façon d'assumer quelque chose d'équivalent à la torsion topologique paradoxalement solutionnante telle que nous l'identifions chez Lacan, où le but se vit comme désolidarisé de sa réussite à atteindre l'objet. Cependant, et c'est sur cette question que nous clôturerons notre parcours, il est évident que si quelque chose peut être détecté comme

67 *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Paris, Seuil, le champ freudien, 1973, p. 246.*
68 *Cf. Mladen Dolar, « Hegel, as the Other Side of Psychoanalysis », in J. Clemens and R. Grigg (ed.), Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis, SIC 6, Duke University Press, Durham and London, 2006, p. 129-154.*

sahici biçiminin ele alınışıyla gerçekleşir. Ve mutlaklığı içerisinde kavram fenomenolojik olarak böyle bir ilişki değişimini tamamıyla üstlenebilir. Oysa, Sembolikten Gerçeğe geçişte, Lacan'ın, kavramsal olanın kendisini teslim etmeyi iddia ettiği nesneye yönelik çözümleyici bağlantı potansiyelleriyle beslenen büyük bir sadakate eşlik eden hayali sanrıların basıncını azaltmayı net olarak istemediği kesin değildir.

Lacan için daha çok, bize kasti anlamın, *anlamın dışında* etkili farklılaşmasını düşünmemize izin verebilsin diye kavramsal olanın (Semboliğe havale edilmiş) sınırlarını ortaya çıkarmak söz konusudur. İtki anlamın kütüğüne ait değildir, ama anlamın yörüngesinin deformasyonuna aittir, oysa bu deformasyon, olduğu gibi, anlam karşısında hiçtir, yani Gerçeğe aittir, *anlam üzerindeki yalnız etkileri*'nde algılanabilir izdüşüm olarak, anlamın «mümkün olmayan» bir boyutuna. Lacan'ı Hegel'e aceleci biçimde benzeştirecek bir okuma karşısında Lacan'ın *anlamın biçim değiştirmesi, biçimini değiştirdiği anlama ait değildir*'ini düşünmek gerekir. Bu, Lacan'ın kararlı bir şekilde düşüncesinin Hegelleştirilmesine çekimser olduğunu ortaya çıkardığı, Semboliğin alanı ile Gerçek arasındaki ayrımın arasındaki mesafedir.

une torsion analogue à la torsion lacanienne de la pulsion, où ce n'est plus l'objet qui est visé mais l'échec renouvelé de la relation entretenue à celui-ci, chez Hegel, où le passage du savoir naturel au Savoir Absolu s'accomplit par la prise en compte de la forme authentique de la vérité absolue, il n'en demeure pas moins que c'est le *Concept* dans son absoluité qui se révèle phénoménologiquement capable *de prendre en charge intégralement* une telle modification des rapports. Or, il n'est pas certain qu'en passant du Symbolique au Réel de la topologie, Lacan n'ait pas voulu précisément décompresser les illusions imaginaires qui accompagnent toujours une trop grande adhésion aux potentialités de raccord solutionnant à l'objet dont prétend se rendre capable le conceptuel.

Il s'agit bien plutôt pour Lacan d'exhiber les limites du conceptuel (assigné au Symbolique) afin de nous permettre de penser une distorsion du sens intentionnel, efficiente *hors du sens*. La pulsion n'appartient pas au registre du sens, mais à la *déformation* de la trajectoire du sens, or cette déformation comme telle n'est rien du sens, c'est à ce titre que la topologie perceptible dans *ses seuls effets sur le sens*, appartient au Réel, c'est-à-dire à une dimension de « l'impossible » du sens[69]. Il faut donc penser, contre une lecture qui assimilerait hâtivement Lacan à Hegel, que pour Lacan *la déformation du sens n'appartient pas au sens qu'elle déforme*. C'est à donc à l'aune de la distinction entre les registres du Symbolique et du Réel que Lacan s'avère décidemment réticent à toute hégélianisation de sa pensée.

69 *La position que je cherche ici à défendre va à l'encontre de tentatives consistant à faire dériver le mécanisme de la pulsion d'une thèse d'intentionnalité généralisée -autrement dit à retraduire le mouvement de la pulsion exhaustivement dans le sens- à laquelle l'interprétation de Lacan via la phénoménologie finit selon nous, par aboutir. On cherche, pour notre part, à établir que si Lacan recourt à la topologie, c'est précisément pour exhiber les inflexions hors du sens, qui pèsent sur le sens intentionnel -sa directionnalité- selon l'un des traits caractéristiques du Réel qui est d'être « l'impossible » du sens.*

Lacan'ın Düşüncesindeki Bir Eksik Üzerine

Yücel Dursun

Uzunca bir süredir, İki hakkında düşünmeye başladığımdan beri, yazıya dökeceğim makalemin başlığında mutlaka İki sözcüğünün geçmesini istiyordum. Fakat İki hakkında ne zaman bir yazı yazmaya kalksam yazının başlığında "Bir"i de geçirmek zorunda kalıyordum. Dolayısıyla Bir hakkında başlı başına düşünmek gerektiği apaçık olarak belirmekteydi benim için.

İşte bu yazı baştan sona Bir'i konu edinen bir yazı olmasına rağmen, vardığı sonuçlar itibariyle hiç de Bir ile sınırlı kalmayacaktır. Her ne kadar esas itibariyle Lacan'ın düşüncesinde yer alan Bir kavrayışının "tek yanlılığa" düşmüş bir kavrayış olduğunun gösterilmesi amaçlanmış olsa da, Lacan tarafından "eksik" bırakılan bu yanın içerdiği devasa sonuçların da altı önemle çizilecektir. Özetle yazı boyunca şu savlar ileri sürülecektir:

1. Lacan'ın Bir kavrayışı tek yanlı bir kavrayış olup, Bir'in hakikati yalnızca bir yönüyle kavranmıştır; dolayısıyla bu hakikatin eksik bırakılan yönleri de kavranmalıdır.
2. Bu eksik bırakılan yönün kavranılması, ona ilişkin içinde "Bir" "kavramı"nm yer almadığı bir gösterim ile mümkündür.
3. Bu tür bir gösterim, kendinde zengin düşünce olanaklarını taşımaktadır.
4. Ayrıca gösterimin önemi, dil ve düşüncedeki parçalanmayı ve "Bir"liği yeterince açıklayıcı nitelikte olmasıdır.

Burada sözünü ettiğim savlarımı temelde üç bölüm altında göstermeyi amaçlamaktayım. Birinci bölümde, Lacan'm Bir ile ilgili düşüncesi ayrıntısıyla ele alınacaktır. İkinci bölümde, önceki bölümde betimlenen Lacan'm bu düşüncesinin sonuçlarının izleri sürülecektir. Üçüncü bölüm ise, bunları takiben saptamalarımızın yani savlarımızın gösterildiği bölümdür.

*

I. Lacan ve Bir

İlkokulda olduğunuzu ve saymayı öğrenmeye yeni başladığınızı düşünün. Henüz nesneleri yeni yeni tanımaya başlamışsınız ve öğretmeniniz size bu nesnelerle ilgisinde "sayma" adı verilen şeyi öğretmeye çalışıyor. Öğretmeninizin bu durumda ne yaptığını hayal etmeye çalışın bir an. Böyle bir durumda, öğretmenin bu işlem için öncelikle bir nesne -muhtemelen sınıfta bulunan masa, sandalye, kalem, silgi vs. gibi bir nesneyi- seçtiğini ve size "1 masa, 1 sandalye..." dediğini ya da bunu kara tahtaya "I" şeklinde bir işaret koyarak yaptığını varsayabiliriz. Sonra da yan yana duran masaları (sandalye, silgi ...) göstererek hepsine teker teker "2 masa, 2 saldelye..." dediğini... Ardından da kara tahtaya dönüp bu işlem için de "I"

işaretini koyduğunu ve kara tahtadaki "I I" işaretlerinin hepsini göstererek "2" yazdığını ve/veya telaffuz ettiğini düşünebiliriz. Öğretmenin buna devam ederek saymayı, diyelim ki 10'a kadar saymayı öğrencilerine öğrettiği bir durumu hayal etmek zor değildir.

Bir'i anlamak için, Lacan'ın da verdiği aşağı yukarı buna benzer bir örnektir. Şimdi böyle bir senaryoya yoğunlaşalım. Bir ve genel olarak özdeşlik (*identification*) üzerine düşünürken Lacan için bu örnekte önemli olan, "1 masa, 1 sandalye..."yi gösteren "I" işaretinin anlaşılmasıdır. Daha doğrusu böyle bir işaretin çıkış ya da beliriş anına odaklanmaktır (Lacan 1961-62:6 December 1961). Böylece Lacan'ın niyeti, işaretin sık dokunmuşluğu (*la rigueur*) (Lacan 1961-62:29 November 1961) ile 1 arasındaki ilişkiyi göstermektir. Burada "*la rigueur*" terimi ise özellikle kullanılmaktadır. Çünkü bizim için çok kolay görünen 1,2,3,4..,7,.. şeklindeki saymaya iyi bakıldığında, onun gözenekli bir yapıda olduğunu işaret eder bu terim. Çok sıkı dokunulmuş bir yapı vardır ve daha 1 ya da "I" işaretini konumlandırırken onun gözenekliliği zaten işin içindedir. Bir başka deyişle işlemi bir filmi ağır çekimde izler gibi izleyebilme olanağımız olsaydı, sayarken "iki ve üçün öyle hızlı bir biçimde gelmediğini" (Lacan 1961-62:7 March 1962) görebilirdik. Bu, bizim günlük sayma işlemimizin çok daha öncesinden başlayan ve bizim herhangi bir tekil sayma işlemimizi de kendine dahil eden bir sayma işleminin hali hazırda sürmekte olduğunu anlatan bir ifadedir. Şimdi konunun ayrıntılarının açıklamasına girebilmek için ilkokul öğretmenimizin kara tahtadaki işaretine geri dönmeliyiz. Lacan bu noktada "I" işaretinin belirişine biraz yakından baktığında, Freud'dan ödünç aldığı bir kavramı kullanması gerektiğini hissetmiştir. Bu kavram, *einziger Zug* yani *biricik karakter* adıyla anılmaktadır ve Lacan'a göre işaretin tekli (single/unique) özelliğini anlatmak için idealdir.

Biricik karakter (*einziger Zug*) ve Birli karakter (*trait unaire*)

Lacan Freud'un bu teriminin yepyeni bir terim olmadığını, matematikte küme kuramında da biricik (*einziger/unique*) sözcüğü yerine birli (*unaire*) sözcüğünün aynı amaç ile kullanıldığını belirtir (Lacan 1961-62:6 December 1961). Sözcüğün kullanılmasındaki bu amaç ya da mesele, "I" işaretinin bir gösteren (*signifiant*) olarak özdeşliğini, bir-li'ğini kuran[1] özelliği –yani yukarıda sık dokunmuşlukla bahsedilen şeyi- incelemektir. Birli karakter'in ne olduğunun anlaşılması ise, yalnızca bir gösteren olarak "I" işaretinin belirişini değil; aynı zamanda o ya da herhangi bir gösterenin temelinde yatan, –ve onların [gösterenlerin] özünü kuran (Lacan 1961-62:6 December 1961)- birli karakterin sayma "işlemi"nin de anlaşılmasını beraberinde getirecektir. Çünkü birli karakter (*trait unaire*) Lacan'a göre, bu "işlemi" o kadar erken başlatır ki, diğer başka her şey sonra gelir. Böylece etkilerini "Düşünme" adı verilen şeyin en radikal özelliklerine kadar taşıyan" (Lacan 1961-62:7 March 1962) birli karakterin *işlemi*, büyüteç altına yatırılmalıdır.

Şimdi bu amaçla tekrar örneğimize döndüğümüzde, "I" işaretinin belirişinde önümüzde duran şeyin, her şeyden önce işaretin tekliği, bir-liği olduğu söylenebilir. Fakat buna nasıl karar vermekteyiz? Ya da farklı bir şekilde ifade edilirse bu nereden gelmektedir? Bu kolay bir soru değildir ve işaretin tekli karakterinin nasıl mümkün olduğunu açıklayabilmek için bir başka örneği daha göz önüne getirmek gerekmektedir. Örnek, tarih öncesi ilkel bir avcının av hikayesi ile ilgilidir ve Lacan bizden tarih öncesi ilkel avcının öldürdüğü her hayvan için bir çentik attığı bir durumun düşünülmesini ister. İlkel avcı avını avlamakta ve her macerası için bir yere bir çentik atmaktadır. Sonraki macerasını da bu çentiğin yanma bir çentik daha atarak hatırlamak istemektedir, yani bir şekilde macerasının yeniden üretimini yapmaktadır.

1 Burada hiçbir şekilde bir birleştirme (unification) anlamı kastedilmemektedir (Lacan 1961-62:29 December 1961).

Böyle bir senaryonun incelemesinde iki durum vardır. İlk durum, ilk çentik işaretinin (ve de sonrakilerin) belirişinin analiz edilmesi ile ilgilidir. Bununla çok yakından ilişkili ve nerdeyse örtük olarak eş zamanlı incelenen ikinci durum ise, o belirişteki sayma ile ilgili olanıdır. Yani ilkel avcının aslında nasıl bir sayma işlemi yaptığının söylenmesi ile ilgili olanı.

İlkel avcı örneğindeki ilk duruma biraz daha yakından bakalım. Lacan çentiğin belirişinde yer alan (ve dolayısıyla gerçekleştirilen sayma işlemindeki) birli karakteri, öncelikle onun niteliksel farklılığı ile ilişkilendirir. İlk çentik ile sonraki çentik arasındaki aranın, boşluğun olanaklı olmasının aslında ne ifade ettiğini açmak ister Lacan. Şöyle der: "demek istediğim şey, [...] hakkında [hiçbir şey] söylemediğim ilk belirişi ortaya çıkaran bir şeyi burada gördüğümüzdür. Fakat herhangi bir şekilde gördüğünüz bir şeyin belirişi, niteliksel bir fark olarak tasarlanabilecek şeyden dolayı tümüyle ayırt edilebilir: Bu karakterlerden [çentiklerden] herhangi biri yanındakiyle hiçbir şekilde özdeş değildir. Ama farklı olduklarından dolayı değil, ki farklı olarak işlevleşirler, fark göstermenin (*la différence signifiante*), niteliksel farka işaret eden herhangi bir şeyden ayrı olması nedeniyledir" (Lacan 1961-62: 6 December 1961).

Lacan, ilk belirişin nasıl olduğunu anlamadan daha önce, her belirişin niteliksel farklılığına odaklanmak ister. Ve niteliksel fark'ın kökeninde bulunan birli karakterin biricikliği ile, "fark gösterme"den kaynaklanan niteliksel farklılığın üzerinde durur. Her niteliksel farkın temelinde, birli karakterin kendine has özelliği bulunur. Ve işareti diğerlerinden ayrı, tek yapan bu özelliktir aslında.[2] Birli karakterin kökeninde ise, daha temel, radikal bir farklılık yer alır. Öyle ki bu daha ilk işaretin belirişinde zaten yürürlüktedir. Ve herhangi bir karakter daha ilk belirişinde, ne çeşitlilik ne de değişiklik içermeden, diğerinden farklı olarak belirir (Lacan 1961-62: 6 December 1961). Bu anlamda birli karakter, "niteliksel farkı [yaratan] bütün etkenlerin (*occasions*) [...] ileri düzeyli bir indirgemesiyle bağlantılı" (Lacan 1961-62: 6 December 1961) olarak düşünülmelidir. Tıpkı elinize aldığınız bir kumaşın tüyünü, rengini, şeklini bir yana bırakıp onun örgüsünün biricikliğine odaklanmanızda olduğu gibi. Dolayısıyla birli karakterin temel özelliği, biricikliği (Chiesa 2006:75) ile ifade edilir.

Diğer yandan, niteliksel farklılık, "aynılığın gösterimi" ile de olur. Söz konusu aynılık ise, "gösterenin saf haldeki farka işaret etmesi gerçeğiyle kurulur" (Lacan 1961-62: 6 December 1961). Bir başka deyişle aynılık (*la mêmeté*), farkın bizatihi kendisinden gelmektedir. Farkın gösterimi, belirtimi her defasında aynılığı ortaya çıkarmaktadır.

Bu noktayı açmak için avcı örneğine dönersek, Lacan bunun için, "Ben bir avcıyım. [...] Onlardan [hayvanlardan] birini öldürüyorum. Bu bir maceradır. Bir diğerini öldürüyorum. Bu ilkinden belli karakteristiklerle ayırt edilebilen fakat esasen onunla aynı genel hatta olmasından dolayı ona benzeyen ikinci bir maceradır." (Lacan 1961-62: 6 December 1961) der. Avcının maceralar için çentik attığı duruma yakından baktığımızda, ilk çentiğin belirişi için ne diyebiliriz? Bu çentik nerden gelmiştir? Avcı, "sayma" nosyonundan yoksun bir çocuk gibi, öncelikle imgesel olarak gözünde canlandırdığı ve ikinci macera*sından* görüsel olarak ayırt ettiği ilk macerası için, sembolik olarak onu temsil eden bir çentik atar (Chiesa 2006:76). Bir başka deyişle her iki macerayı birbirine bağlayan "aynı genel hat" için bir çentik atmış olur ki bu aslında sayma nosyonundan yoksun avcının görüsel olarak göz önüne getirdiği maceralarındaki "fark"tır. Dolayısıyla, onları *aynı* hat üzerinde bağlayan/birleştiren ayrılık ve fark, tek bir çentik ile gösterilmiş olur. Ve böylece ilkel avcımız attığı ilk çentikle, sayma nosyonuna sahip olmadan ilk macerasını 1 olarak saymıştır. Daha ilk çentikten itibaren, niteliksel faklılığa içkin olarak bu temel farklılık ise, bundan sonraki çentik işaretlerinde de devam etmek üzere süre gider. Çünkü atılan her çentik işareti ile birlikte, bir süre sonra

2 Bundan dolayıdır ki Lacan, totoloji (A, A'dır gibi) yoktur der (Lacan 1961-1962).

çentiklerde içkin olarak yer alan bu fark gölgelenmiş olsa bile, önceki durum başka bir biçimde yeniden tekrarlanacağından[3], bu temel farklılık yeniden belirecektir. Bu da onun saymaya neden *içkin* olduğunu açıklar niteliktedir. Lacan'ın Bir ile ilgili anlatısında önemli bir yere sahip olan 'ilkel avcı' örneğine tekrar döneceğiz.

Şimdi burada iki noktanın altının çizilmesi faydalı olacaktır. Birincisi, görüleceği üzere ilkel avcı, 1 sayını saymaya başlamadan önce sayma işlemine yönelik bir zemin bulunmaktadır. Bu zemin, ilkel avcının çentik atıp macerasını 1 olarak saymadan önce onu ayırt etmesi gerçeğinden gelir. Ayırt edebilmenin zemini ise, saymayı çok önceden başlatan şeydir. Çünkü ilk maceranın ayırt edilebilmesi, onun diğerin"-den ayrı"lığını öne koyar. Ve bunun gereği olan farklılığı da... Ancak bu "-den ayrıdır"ın karakteristiği iledir ki sayma başlayacaktır. Yani o farklılık işaretlenecek ve böylece çentik atılmış olunacaktır. Sonraki çentikler de *aynı* usulde fark(lar)ı göstermek için atılacaktır. Bu noktanın daha iyi anlaşılabilmesi, avcının çentiklerinin maceraların benzerliği için atılmış olduğu gibi bir yanlış anlamanın savuşturulmasıyla olacaktır. Bir başka deyişle çentikleri bir araya getiren şey, bir maceranın diğeriyle aynı olması değil temeldeki "-den ayrı"dır.

O halde bu aşamada burada, bir gibi saydıran özelliğin yani birli karakterin (*unaire traite*), fark olduğunu görüyoruz. Fakat bu fark Lacan'a göre, "yalnız başına destekleyen değil, aynı zamanda onun yanındaki bir artı bir ve yine birin mevcudiyetini varsayandır (*suppose la subsistance à côté de lui de un plus un et encore un*) ki artı sadece, orada bu farkın radikal mevcudiyetini iyi işaret eden [şey] olarak anlaşılmalıdır." (Lacan 1961-62: 7 March 62) Dolayısıyla, niteliksel farklılıkları da destekleyen farkın mevcudiyeti, yalnız başına alınabilecek bir mevcudiyet değildir. Fark adını verdiğimiz, hemen yanıbaşındakilerini, farka mevzu olanları da varsayar. Bununla birlikte ilkel avcı örneğimizde olduğu gibi, sayım sonucu yalnızca fark için olur. Bundan dolayıdır ki, ilkel avcının ilk macerasını gösterdiği 1, önceden başlamış olan bir saymanın sonrasında gelir. Bu durumu toplamda ifade etmek isteseydik, farkın yanı başındakilerin birini bir, diğerini bir ve sonucu da bir gösterirdik. Fark da temel ve radikal bir fark olarak kalırdı. Farkın kendisi yanı başındakileri toplamış ("artı"), getirmiş olurdu ama kendisi baki kalarak. Ve o noktada da ilkel avcının işareti, o farkın bizatihi kendisine (yani "artı" olarak) atılmış olurdu.

O halde görüyoruz ki, birli karakterin 1 -avcının ilk çentiği- gibi saydıran asıl özelliği, temel bir farktan gelmektedir. Yine aynı temel fark, birli karakterin biriciklik özelliğini (*einziger Zug*) var eden ve onun birlik işlevini meydana çıkaran şeydir. Lacan, *gösterene* birliğini veren esas şeyin bu anlamda nereden geldiğini daha iyi açıklamak için, Euklides'in *monas* (unit/birim) tanımına başvurur. "Birli karakter" (*traite unaire*), söz konusu fark desteği olarak alındığı sürece, Euklides'in *monas* tanımına uygun düşmektedir. Çünkü Euklides'in tanımından yola çıkarak Lacan *monas*'ı ve onun işlevini şöyle ifade eder: *Monas*'ın kendisiyle "herhangi bir şey onu çevreleyenden ayırt edilir" ve *monas*, "[o şeyi] bir bütün, birleştirici işlev anlamında bir Bir yapan [...] faktördür" (Lacan 1961-62:13 December 61).

Kaybolmaz ve indirgenemez farkın işlevi, herhangi bir şeye "bir"liğini vermektedir. Yine aynı farkın, bizatihi indirgenemez kendisinden dolayı ("artı"), herhangi bir şeye biricikliğini, tekliğini de verdiğini görmekteyiz. Dolayısıyla Lacan'ın gösteren için neden sık dokunmuşluk (*la rigueur*) terimini kullanmış olduğunu da daha iyi anlamaktayız.

Şimdi söz konusu radikal farka biraz daha yakından bakalım. Çünkü 1'den evvel başlayan saymayı ve birleştirici işlevin en başlangıçtaki durumunu öğrenmek için, Lacan'm bu konu-

3 Bir süre sonra çentik işaretleri de ayırt edilememe tehlikesiyle karşılaşacağından ve onlar için de "sayma" gerekeceğinden...

daki düşüncelerine biraz daha yer vermemiz gerekiyor.

Radikal Eksiklik (*manque*), Yoksun Olma (*privation*) ve Dışlama (*exclusion*)

Lacancı literatürde fark kavramı, bizi doğrudan doğruya eksiklik ve yoksun olma kavramlarına bağlar. Bu literatürde, eksiklik ve yoksunluğun nasıl bir anlama sahip olduklarının tam olarak anlaşılabilmesi, onların nerede kullanıldıkları ile yakından ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında, "eksiklik" ve "yoksun olma" her ne kadar benzer anlamları çağrıştırıyor gibi görünse de, ikisi arasındaki en önemli fark Lacan tarafından, "eksikliğin semboliğin dolayımıyla" *kavranıyor* olması, diğerinin ise "reel bir şey olması" şeklinde sunulur (Lacan 1962-63:30 Jan. 63). Burada Lacan'ın sembolik ve reel kavramlarının ayrıntısına girmeye pek gerek duymamamızla birlikte, yine de onun şu örneğini hatırlatmakta fayda görüyoruz: "Dediğim gibi yoksun olma, reel bir şeydir. Bir kadının bir penisinin olmayışı açıktır. Fakat eğer penisi sahip olunan ya da olunmayan temel bir öğe olarak sembolize etmezseniz, o bu yoksunluk hakkında hiçbir şey bilmeyecektir. Eksiklik kendi açısından semboliktir." der Lacan (Lacan 1962-63:30 Jan. 63). Eksikliğin böylece betimlenmesi, eksikliğin aslında "radikal olduğu" (Lacan 1962-63: 30 Jan. 63) şeklindeki bir saptama ile tamamlanır. Ve Lacan, eksikliğin bu radikalliğini, en iyi yoksunluk kavramı ile anlatabileceğini düşünür gibidir. Şimdi Lacan'ın bu düşüncesini, yani eksikliğin radikalliğini daha iyi betimleyebilmek için, 'birli karakter'de kaldığımız yere geri dönmemiz gerekmektedir.

Birli karakter'de (*traite unaire*), birli karakterin biricikliğini destekleyen şeyin temel bir fark olduğunu görmüştük. Yine onun bu özelliğinin, gösterenin birliğinin (*unité*) ortaya çıkışında temel olduğunu anlatmak için de Lacan, onu bir bakıma Eukleides'in *monas*'ına benzetmişti. Fakat Lacan'ın bu terimin kullanımı ile söylemek istediği şey, birli karakterin birer birim olarak bir araya gelip bir birlik oluşturduğu değildir. Yani tıpkı tümlük (*totalité*) ve birliğin katılığı (*solidaires*) oluşturduğunun söylenmesinde olduğu gibi, tümlük ve birliğin katılığın içinde olduğunu anlatan bir kapsama (*inclusion*) ilişkisini söylemek amaçlanmaz da; daha çok, tümlük ve birlik ve sonra birden bire katılık biçimde bir şey söylenmek istenir. Tüm olmanın birimlere göre olduğunu söylemekten ziyade, tüm olmanın birliğine temel veren şeyin "bir" değil de, buna zıt olarak, bir tamın birlik (l'unité d'un tout) olması ile kastedilen şey olduğu anlatılmak istenir.

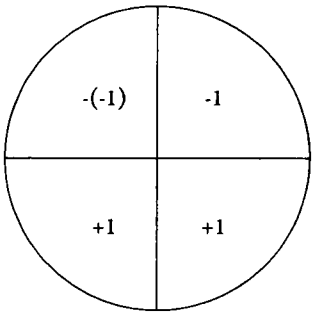
Bundan dolayı Lacan, sınıf (*class*) mantığında da çözülememiş birçok probleme yol açtığını düşündüğü ve eskiden beri bir yanlış anlama olarak gördüğü "kapsama"yı ve kapsama/dışlama karşıtlığını eleştirir. Sınıfın asıl temelinin, onun ne içlemi (*compréhension*) ne de dışlamında (*extension*) yer aldığını ama onun daima sınıflandırmayı (*classement*) varsaydığını belirtir (Lacan 1961-62: 7 March 62). Bu noktada Lacan bizden, sınıfın kendi yapısında bulunan ve "radikal bir destek olarak" (Lacan 1961-62: 7 March 62) alınabilecek dışlamayı görmemizi ister.

Peki bir "radikal destek" olarak "dışlama" ilişkisi ne anlama gelmektedir? İyi bir Lacan okuyucusunun Lacan'da bu noktanın anlaşılmasının, onun temelde bir ile ilişkili görüşünün, genelde ise, bütün öğretisinin anlaşılmasında anahtar bir rol üstlendiğini iddia edilebileceğini düşünüyorum. Çünkü Lacan'a göre varolmak (*exsistere*) bile, temel olarak bir dışlama (*exsistere* gibi) ilişkisi üzerine kurulmuştur (Lacan 1971-72: 15 March 72). Ve Lacan, "bazı, en az bir" ($\exists x$), "bütün" ("x) gibi mantıksal işleçlere kadar bu ilişkinin izini sürer.

Şimdi dışlama ilişkisinin ne anlama geldiğinin anlaşılması için Lacan'ın verdiği örneklere göz attığımızda, bu örnekler her ne kadar "memeliler", "omurgalılar" gibi sınıflandırmalar üzerinden gitse de aslında yukarda bahsettiğimiz konuyla yakından ilişkilidir. Özellikle de

evvelce başlayan saymayla ve bir gibi saydıran birli karakterin kendisiyle. Daha önce de söylediğimiz gibi, ilkel avcıya çentiğini koydurtan, bir gibi saydırtan şey, temel bir farktan kaynaklanmaktaydı. İlkel avcı, fark için, 1 çentik atıyordu. Yani birli karakterin 1 çentik olarak saydıran özelliği, "fark" idi. Şimdi söz konusu fark, çentiğin eksikliği ile ifade edilebilir. Ve birli karakter, bir gibi saydırması bakımdan, yani 1 çentik attırtması bakımdan, onun "eksikliği" olabilir. Yani, "eksik olanın" sayımı, 1 çentik olarak belirmektedir denilebilir.

Lacan birli karakterin, "eksik olma" (*manquer*) olabileceğini söyler ve bunu memeliler üzerinden şöyle örnekler: Zoolog memelileri, bizatihi memelerin maddiliği üzerinden sınıflamaz. Çünkü önce memeyi ayırt etmesi, ayırması gerekir. Bu da memenin yokluğunun tanımlanabilmesi ile olur. Zoologun memenin yokluğunu tanımlayabildiği durumdaki birli karaktere Lacan -1 der. Evrensel olarak memenin yok olamayacağı durum ise – (-1) dir. Yani bir öncekinin dışlanmasıdır. Bunun tikel anlamda ifadesi, diğer deyişle bir kısım memenin olması durumunda ise birli karakter +1 dir. Dolayısıyla hiç memenin olmaması ile evrensel ve tikel anlamda memenin var olması sınıflanmış olur. Lacan bunları dörde bölünmüş bir dairede gösterir. En sağ alt çeyrekte, memenin yokluğu ve böylece birli karakter -1 gösterilir. Tam çelişiği olan sol üstte ise evrensel olarak memenin yokluğunun olamazlığı ile birli karakter –(-1) ve de sol altta, tikel olarak +1...



Şekil 1

Lacan'ın boş bıraktığı sağ üst çeyrek ise, hem dışlamanın temel mantığını yansıtan hem de bu mantığı memeliler sınıflamasında da gösteren kısımdır. Lacan burası için de birli karakteri -1 olarak alır. Çünkü -1 ile burada yoksunluğun kendisi gösterilir. Bununla birlikte "acaba bu hangi temele dayanmaktadır" sorusu akla gelebilir. Ve soru şöyle formüle edilir Lacan tarafından: "Hiç meme olmayabilir miydi?". Yanıt olarak da "hiç olmayabilir, mümkün olmayabilir" verilir. İlk yanıt, "hiç olmayabilir" yanıtı bizi, dairenin bu çeyreği ile ifade edilen şeyin temeline götürür. Lacan "reel'in kendi yerini "mümkün değil"den başlayarak aldığını" (Lacan 1961-62:7 March 62) belirtir. Bir başka deyişle de "mümkün değil" telaffuz etmenin kökeninde bulunur (Lacan 1961-62:7 March 62). Dolayısıyla "mümkün olmayabilir" yanıtı, dışlamanın dayandığı yoksunluğu olanaksız bir yeri temel alıyormuşçasına beyan eder. Ve o beyanla dairenin diğer çeyreklerinin olanaklılıklarının temeli kurulur. Bu da, "hiç olmayabilir" telaffuzundan başka bir şey değildir. Yani, sağ alt çeyrekte ifade edilen şey. Bu çeyrekte, -1 "evrensel olumlamanın mantıksal olanaklılığını" (Lacan 1961-62: 14 March 62) işaret eder. Böylece – (-1), evrensel olumlama olarak, dairenin sol üst çeyreği de ortaya çıkar.

Sağ üst çeyrekte yer alan ve ayrık olarak da gösterilen -1, yukarıda sözünü ettiğimiz olanaklılığı derin bir yerden kurar: "Sayılmayan"dan. "Sayılmamış dönme"nin (du tour non compté) yoksunluğudur buradaki yoksunluk. "Reel/gerçek yoksunluk". Ve "reel olma", "he-

saplamayı, saymayı, temellendirilmiş olmayı önceden varsaydığından" (Lacan 1961-62: 14 March 62) birli karakter de reel/gerçek olarak belirmiş olur. Yani böylelikle, ilkel avcının 1 olarak saydığı çentiğin temelinde yatanın *mümkün değil olarak gerçek* (Lacan 1961-61: 7 March 62) bir yoksunluk olduğu belirtilmiş olur.

**

II. Lacan'ın Tek Yanlılığı

Dışlamanın izini takip etmek

Buraya kadar anlattıklarımızın ışığı altında bir kaç noktaya dikkat çekmek istiyorum. Öncelikle dikkat edilirse, Lacan, dışlama, dışarıda bırakma, istisna oluşturma ilişkisinin doğal bir sonucu olarak, "olanaklılığı", "olanaklı olmama" üzerinden temellendirmektedir. Olanaklılığa meşruiyetini veren şey, "olanaklı olmamadır". Onun yoksunluk olarak telaffuzu, reel bir şeydir ve ilkel avcıya 1 olarak saydırtan temel buradan gelmektedir. Diğer deyişle "olanaksızın olanaklılığından". Evvelce başlamış olduğu belirtilen sayma da zaten oradan başlamaktadır. Yani sayan özneyi çok önceden önceleyen bir yerden... Eğer öyleyse, kanımca Lacan'ın "olanaksız"ının daha ileri bir takibi yapılabilir ve evvelce olan bu sayma tekrar gözden geçirilebilir.

Dışlanmış yoksunluk, hiçbir şeyin telaffuzu olarak olanaklı idi. Ve bu telaffuzun kökeninde de "mümkün değil" bulunuyordu (Lacan 1961-62: 7 March 62). Dolayısıyla reel her şeyin kökeninde yatan "olanaksız" idi. Fakat burada bir noktaya dikkat etmek gerekiyor ki Lacan hiçbir şekilde "olanaksızı", "olanak"ın karşıtı, zıttı olarak görmez. Ona göre şöyle demek daha doğrudur: "Olanaklının karşıtı kesinlikle reel olduğundan, reel'i olanaksız olarak tanımlamaya gidecektik. Kişisel olarak, buna karşıt hiçbir şey görmüyorum... " (Lacan 1998:6 May 1964). Bu dışlama mantığının doğal bir sonucudur ve bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: Reel adını alan her şey, "olanaksızın olanaklılığı"dır ya da bu, "olanaklının olanaksızlığı" da demektir.

Peki ama ya "olanaksızın olanaksızlığı"[4] ve "olanaklının olanaklılığı" hakkında ne demeli? İmkansızın dışladığı eğer olanaklı ise, olanaksızın olanaksızlığı ve olanaklının olanaklılığı için bu bakımdan ne demeli?

Olanaksızın olanaksızlığı, için her şeyden önce şunlar söylenmelidir: Bu, "olanaksızın olanaklılığı" olmadığı için hem hiçbir şeyin telaffuzunun olanaklılığı (dolayısıyla reel her şeyin olanaklılığı) hem de o "olanaklılığın olanaksızlığı" olanaksızdır. Fakat, tam da bu noktadan yani "olanaksızın *olanaksız*" olduğu noktadan, olanaksızın olanaksızlığı *teslim edildiği* için, olanaklıdan söz etmek gerekir. Bu olanaklılık, "olanaksızın olanaklılığı" değildir. Çünkü söz konusu olan olanaksız değil olanaksızın olanaksızlığıdır. Bu olanaklılık için ne denilebilir? Bu olanaklılık olanaksız olamaz çünkü eğer öyle olsaydı, "olanaklının olanaksızlığı" olurdu ki bu yukarıda da dendiği gibi olanaksızdır. Bu durum, olanaklının olanaklı olduğu durumdur. Lacan'm reel'e iki açıdan baktığı gibi, eğer ona başka bir açıdan bakarsak, ona olanaksızın olanaksızı da denilebilirdi.

Şimdi, olanaksız ile ilgili konuyu, daha sonra, saymadaki eksiklikle ilgili yerde tekrar ele alıncaya kadar burada bırakalım ve saymaya geri dönelim.

Bunun için, Lacan'ın ilkokul örneğinden bu yana olan incelemesi tekrar gözden geçirilmelidir. Bu inceleme ise, şöyle özetlenebilir:

4 "Olanaksızın olanaksızlığı", "olanaksız değil" ile aynı değildir. "Olanaksız değil"de olumlayıcı olumsuzlama (affirmative negation) bulunurken diğerinde olumsuz olumsuzlama (negative negation) bulunur.

1. 1'in belirişinin nasıl olduğu,
2. 1 gibi saymamıza destek verenin ne olduğu,
3. ve 1'in (temelinde yatanın) ne olduğunun araştırılması.

İlkel avcı örneği, onun düşüncelerinin özünü anlatması bakımından önemlidir. Fakat bu örnek zengin çağrışımlarından arındırılarak bir başka şekilde şöyle de ifade edilebilirdi:

Önümde boş bir kağıdım var ve üzerinde bir "nokta"nın nasıl belirebileceğini soruyorum. Tıpkı ilkel avcının ilk çentiğinin belirmesinin ve macerasının 1 olarak sayılmasının nasıl olduğunu öğrenmek isteyişimizdeki gibi, ilk noktanın belirişinin nasıl olduğunu öğrenmek istiyorum. Fakat bu konudaki saymayla ilgili mevzuyu daha sonra ele almak üzere bir yana bırakıyorum.

Böyle bir durumda, noktanın belirişi için iki seçeneğimiz vardır. İlk seçenek Lacan'ın yukarıda vermeye çalıştığımız "dışlama"lı mantığı ile yakından ilişkilidir: Yani, sayfada noktanın belirişine yol açan şeyin ne olduğunun anlaşılması ile... Şu soruyu sormak daha doğru gibi: Noktanın belirişi nasıl ayırt edilmektedir? Noktayı, örneğin sayfanın kalan kısmından ayırt etmemizde bize destek veren şey nedir? Noktanın sayfadan ayrıklığı, noktayı ayırt etmemizi sağlayan ilk şeydir. Peki noktanın ayrıklığı nasıl mümkün olmaktadır? Ayrıklık bir fark ile mümkün olmaktadır. İlkel avcı örneğinde olduğu gibi, noktayı yaratan farktır. Bu, örneğin sayfada nokta olarak beliren kontrast farkıdır. Nokta, fark için atılan çentiktir adeta. Lacan'ın çentiğin fark ile belirdiğini söylemesinde olduğu gibi, nokta da fark ile belirir. Bu durumda noktanın mevcudiyeti için ne denilebilir? Lacan'a göre, çentik fark olarak belirdiği için, çentik, çentiği yaratan farkın mevcudiyeti ile eş zamanlı olarak mümkündür. Nokta da aynı şekilde, farkının mevcudiyeti (örn. Kontrast) ile eşzamanlı olarak belirir. Bu durumu, belirten ve belirenin öncelik/sonralığı bakımından incelersek şöyle dememiz gerek: önce olarak farkın mevcudiyeti (belirten), sonra da farkın mevcudiyeti ile eşzamanlı beliren nokta.

İkinci seçenek, daha çok "kapsama" (*inclusion*) mantığı ile ilişkidir. Eğer noktayı belirginliği üzerinden ele alırsak ve noktanın belirginliğinden belirtenine değil de belirginliğinden belirebilecek olana doğru bakarsak, ne söylememiz gerekir? Nokta belirginliği ile başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan sayfadan ayırt edilir. Bu kabul edilir edilmez, hemen sonrasında ayırt etmeye destek veren ve ayrıklığı mümkün kılan farkın mevcudiyeti göz önüne gelir. Dolayısıyla, nokta olanaklı bir konum olarak mevcut olur olmaz, eş zamanlı bir biçimde fark ile birlikte mevcut olur. O halde ikinci seçeneği de belirten ve belirenin öncelik/sonralığı bakımdan incelersek, şöyle demeliyiz: önce farkın mevcudiyeti ile eşzamanlı nokta, sonra farkın mevcudiyeti.

Birinci seçenek ve ikinci seçenek birbirinden farklı iki seçenektir. Bu iki seçeneği önceden sonraya doğru şöyle gösterebiliriz:

	Birinci seçenek	***İkinci seçenek***
(önce)	**o** (fark)	* **o** (nokta ve fark)
(sonra)	**o** * (fark ve nokta)	**o** (fark)

Şekil 2

Şekil 2'de * ile gösterilen nokta birinci seçenekte bir dışlama ilişkisi içinde yer alırken, ikinci seçenekte ise, bir kapsama ilişkisi içinde bulunur. Söz konusu seçeneklerin işaret ettiklerini daha iyi anlayabilmek için, yeniden saymayla ilgili konumuza dönmeliyiz.

Lacan, dışlama mantığının doğal sonucu olarak "olanaklı"yı "olanaksız"a dayanarak temellendirmişti. Aynı mantık, "varolma" ile "varolmama" (*L'inexistence*) bakımından da geçerlidir. "Varolma", "varolmama"ya dayandırılarak temellendirilebilir. Yukarıdaki daireye ilişkin çizimden de zaten bu yeterince açık bir biçimde anlaşılmaktadır. Şimdi Lacan'a göre, varolmanın dayandığı "varolmama", "hiçlik" (*le néant*) değildir ve bir sayı (0 sayısı) olarak düşünülebilir. Üstelik o, tam sayılar (*nombres entiers*) serisini oluşturan bir sayıdır ve sıfırda içerileni hesaba katmayan hiçbir tamsayı kuramı yoktur (Lacan 1971-72: 12 January 72).

Pascal Üçgeni ve varolmamanın tekrarı

Bu konuya ilişkin temellendirmelerin en ünlüsü Frege'nin "Die Grundlagen der Arithmetik"deki (*Aritmetiğin Temelleri*) temellendirmesidir. Lacan ise, Frege'nin 0'dan başlayarak tamsayıları temellendirmesinin izini de takip ederek buna ilişkin bir değerlendirmede bulunur. Ve Bir'e ve ileride vereceğimiz yukarıda bahsi geçen saymaya ilişkin bazı çok önemli saptamalarda bulunur. Özetle bu değerlendirme şudur:

1. Frege'nin 1'i 0'dan başlayarak temellendirmesi, 1 varolmamanın göstereni olarak alındığında çok değerlidir.
2. Frege, bir kavrama ait nesnelerin sayısını, sayı kavramı, yani N sayısı olarak tasarlar. Böylece sonraki sayıları oluşturur. Bu durumda, eğer 0'dan saymaya başlarsanız, yani 0 1 2 3 4 5 6 ve buraya gelecek olan 7'dir ama 7 ne? Bu bir şeyin yedisidir. Varolmamanın yedisidir. Tekrarın temelinde yatan varolmamanın.
3. *Aritmetik Üçgeni*'nde

0	1	0	0	0	0	0	0	0
	0	1	1	1	1	1	1	1
		0	1	2	3	4	5	6
			0	1	3	6	10	15
				0	1	4	10	20
					0	1	5	15
						0	1	6
							0	1

Şekil 3

Bu her yerin 0 ile çerçevelenmesinden görülebilir. 1'in türetimi, 0 ve 0 arasında hiçbir farkın olmaması temelinde yapılır. Bütün bu sıfırlar arasındaki ayrımın, yani onlar arasında hiçbir farkın olmayışının ayırt edilmesinin gerekliliği, 1'in türetimi için zaruridir. Ve böylece tekrar edilen, varolmama olarak tekrar edilir. Tekrar, öncelikle, varolmamanın 1'i *olarak* 1'in tekrarı şeklinde konulur.

4. Tek bir 1 yoktur ama tekrar edilen 1 ve tam sayılar serisinde konumlanan 1 vardır. (Lacan 1971-72: 19 Jan. 72)

Ayrıca Lacan Frege'nin 0'dan 1'in mantıksal türetimini yeterince tatminkar bulmaz (Lacan 1971-72: 15 March 72). Tatminkarsızlığın nedeni, saymada eksik olana ilişkin açıklama ile Lacan tarafından örtük olarak verilir.

Şimdi, Lacan'ın Frege'nin temellendirmesinden ayrı olarak –fakat bu temellendirmeyi bü-

tün bütüne terk etmeyerek- sunduğu bu açıklamasına geçelim.

Her şeyden önce Lacan, Platon'un *Parmenides* diyalogunda yer alan Bir anlayışını eleştirir (Lacan 1971-72: 15 March 72). Bu eleştirinin ayrıntılarına girmeden şu kadarını söylemeliyiz ki Platoncu Bir yerine, Bir bir şey (*il y a de l'Un-Yad'lun*) demeyi yeğler. Kısaca söylemek gerekirse, Lacan'ı bu ifadeyi kullanmaya iten sebep, Platon'un herhangi "bir şey"e izin vermeyen Bir'ini kabul edilemez görmesidir. Oysa Lacan'a göre, deyim yerindeyse Platon'un farkında olmaksızın Lacancı olduğu bir perspektiften bakıldığında, Bir'in bir şeyi, ondan çözülerek gelen *bir şey*, tam sayılar serisinin dışında başka herhangi bir şeyle ilişkili olması olanaksız olacağından, *bu Bir dışında başka bir şey değildir*. Zaten Frege'nin 1'in 0'dan mantıksal türetiminin yetersizliğinin kökeninde de bu vardır: Yani 0 düzeyinde eksik olan 1. İşte o eksik Bir'den dolayı, tamsayılar serisi çözülür/ortaya çıkar. 0'dan 1'e doğru eksik Bir'in "2"yi vermesi gibi aynı eksiğin devam etmesi sonucu "3" ve diğerleri olur[5].

Bunlara ek olarak, Bir, eksik Bir, her yerde aynı anlamda değildir. Başlangıçtaki hepsi olarak Bir'in, bir şey olarak devamı hiçbir şekilde böyle değil, yani eşsesli değildir. Bir'in İki'liği söz konusudur. Bu da zaten Platon'un diyalogunda belirtilen bir konudur. (Lacan 1971-72: 15 March 72).

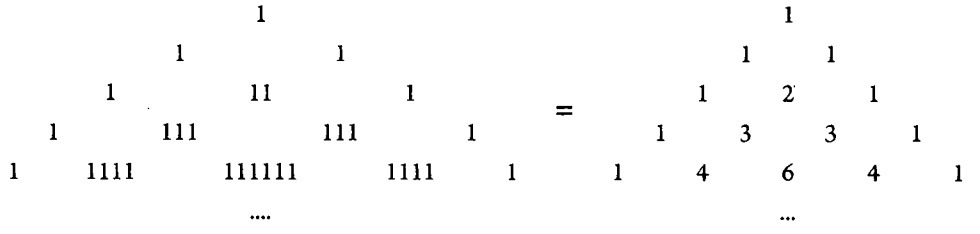
O halde anlaşılmaktadır ki Lacan Bir hakkında konuşurken, temelini Reel olarak Bir'e dayandırdığı reel Bir'in, bir maddi, bir de bilme meselesi olarak ve sayı mantığında konu edilebilen Bir'in *Yad'lun* olarak Bir'liği, hiçbir şekilde Platon'un *Parmenides* diyalogunda sözünü ettiği ya da Hegel'in *Mantık Bilimi*'inde adını geçirdiği Bir ile aynı değildir. En azından Lacan açısından bu böyledir. Lacan'ın Bir'i aynılık değil fark üzerinde temellenir. Bir, Bir eksiğin olduğu düzeyden itibaren başlar (Lacan 1971-72: 19 April 72) daha önce değil.

Bir'i kuran, eksiklik ile tasarlanır. *Pascal Üçgeni*'nde tekrar eden ilk satırın 1'i, kendi eksiğinden, 0'dan başlar (Lacan 1971-72: 19 April 72). Dolayısıyla sayma, 0'ın 1'i olarak 1'in tekrarı, varolmamanın tekrarı, temel, radikal Bir eksikliğin tekrarıdır.

Saymada Eksik Olana Yeniden Bakmak

Lacan'ın açıklamalarını ve dışlama mantığının izini daha yakından takip etmek için *Pascal Üçgeni*'ni tekrar göz önüne getirelim.

Pascal Üçgeni'nin 1'li gösterimi için aşağıdaki modeli öneriyorum.



Şekil 4

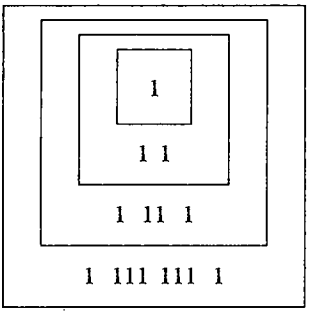
Şimdi, bu bağlamda sorumuz, "sayma nasıl gerçekleşiyor?" biçimdedir. Öncelikle Lacan'ın ilkel avcı örneğini ve bizim yukarıda "nokta'nın belirişi" ile verdiğimiz örneği tekrar hatırlayalım. Noktanın belirişine ilişkin ilk seçeneğimiz, şimdiki konumuz açısından önem taşımaktadır. Şekil 2'deki birinci seçenek, belirişin

5 Ki aslında daha sonra da görülebileceği gibi, 2'nin erişilemezliği vardır (Lacan 1971-72: 10 May 72).

o (fark)

o * (fark ve nokta)

şeklinde olduğunu ifade ediyordu. Yani ilkel avcının ilk çentiğini 1 gibi saymasını bu figürle temsil edebilirdik. Lacan'm anlatısı ışığı altında bu figürü, özü itibariyle, şekil 4'deki *Pascal Üçgeni*'nde de görebiliriz. Şöyle ki, ilk satırdaki 1'in 1 olarak saydığı şey 1'in kendisi değildir. O kendinden önceki olanı 1 olarak sayar. Bu tıpkı, "sağdan say asker" dendiğinde ilk askerin 1 demesinin kendinden önceki "hiçbir askerin olmaması"na 1 demesindeki gibidir. İlk asker 1 derken, "kendinden önce olmayana" 1 işaretini koyar. Ve kendinden sonraki asker sayarken yani 2 derken aslında kendinden öncekini sayar, yani "ilk askerin kendinden önce hiçbir asker olmaması" ve "ilk asker". Böyle yaparak kendisini saymamış ama öncekileri için işaretini koymuş olur. Ve böyle devam eder. Dolayısıyla, ilk askerin 1'i, askerin kendini, kendinden öncekinden ayırt ettiği noktada belirir. Onun 1'i bu farka söylenir/bu fark söyletir. Asker kendinden *önce* "olmayan" olarak algıladığını 1 sayar. Henüz kendisini değil! Çünkü kendisinin ayırt edilmesi kendisinden *sonraki* asker tarafından yapılacaktır. Dolayısıyla sonra sayılacaktır. Saymanın nasıl bir gecikme olduğunu *Pascal Üçgeni*'nin şu gösteriminden daha iyi anlayabiliriz:



Şekil 5

En içteki kutu, öncekini 1 olarak sayar. Sonraki kutu, önündeki en içteki kutu için 1 işaretini koyar ve onun saydığı kutudan da 1 işaret gelir. Böylece 1 1 saymış olur. Daha sonraki kutu, sonraki kutu için 1 işaretini koyar, onun saydığı kutular için 1 1 ve sonraki kutunun önündeki en içteki kutudan da 1 işareti gelerek, 1 1 1 sayar. Bir sonraki kutu, önündeki daha sonraki kutu için 1 işaretini koyar, onun saydıkları için 1 1 1 ve onun öndeki sonraki kutunun saydıkları için 1 1 ve onun önündeki en içteki kutunun saydığından da 1 işareti gelerek, 1 1111 11 1 sayar. Bu, özyinelemeli (*recursive*) bir biçimde böylece devam eder.

Her bir düzey için bunu şöyle de gösterebiliriz:

Φ),, Φ,1) ,, Φ,1) 1,1),, Φ,1)1,1)1,1,1,1),,Φ,1)1,1)1,1,1,1)1,1,1,1,1,1,1,1

Φ : Başlangıçta önde olanı temsil etmektedir.

Aslında burada olan saymanın özünü şöyle de ifade edebilirdik: Sayma denen şey kat çıkmadır. Apartman katının çıkılmasında olduğu gibidir. *Pascal Üçgeni*'nde bu, önde durana 1 işaretinin konulması ile başlar. Sonra gelen önünde ne gördüğüyse onu işaretler yani tekrarlar. İkinci satır, onun için ilk satır ile onun önündekinin olduğu gibi tekrarıdır. Üçüncü satır ya da üçüncü kat da kendinden öncekileri olduğu gibi işaretler. Yani 2. Satırı, 1. Satırı ve onun önündekini. Ve böylece gider. Başlangıçtaki işaretin, önde duran ile arasında temel

bir fark (işaretin daha önce yer alamama eksikliği) olduğu için, sayma geç kalır ve tekrarda gerçekleşir. 1. kat ancak 2. kat sonrasında sayılmış olur.

Bunu, Şekil 2'nin birinci seçeneğine göre incelersek...

Bu figürde Lacan'ın anlatısına uygun olarak o: 0 ve *: 1 olarak aldığımızda, yani farkı 0 ve noktayı 1 olarak aldığımızda, bu yeni durumda 1'in belirişi,

0

0 1

biçimindedir. 1, farktan dolayı belirdiği için ve fark da 1'in belirişinde kaybolmadığı için, sonraki 1'de tekrar bu figüre göre

0

0 1

belirir. Böylece

0

0 1

0 1

biçimde diğer 1'de belirir. Her 1'in belirişi, fark üzerinde temellendiği için, bu şöyle devam eder:

0

0 1

0 1

0 1

0 1

...

Şimdi, bu devam eden seride 1'in belirişi 0 0 1 şeklinde olduğu için her 0, altındaki 0 1 ile bağlıdır. Çünkü 0 1, o 0 temelinde 0 1 olarak belirmiştir. Bu noktada, *Pascal Üçgeni* ve tam sayılar ise şöyle oluşur:

İlk 1'in belirişi, *Pascal Üçgeni*'ndeki ilk 1'dir. Sonra beliren her yeni 1'i alta yazalım. Böylece,

1

1

oldu. Fakat ilk 1 zaten türemiş olduğu için onu, alttaki 1'in yanında göstermemiz ve böylece o 1'e kadar olan 1'leri saymış ya da göstermiş olmamız gerekmektedir. Dolayısıyla şimdi durum,

1

1 1

oldu. Sonra beliren 1'i tekrar alta yazalım. Böylece

1

1 1

1

oldu. Fakat bu 1'e kadar önce türemiş olan 1'leri göstermemiz için de öncekileri bu 1'in yanma yazmamız gerekmektedir. Şimdi durum,

1

1 1

1 11 1

oldu.

İşte böyle devam ederek 0 0 1 0 1 0 1 0 1 ... şeklinde devam eden bir seri, *Pascal Üçgeni*'ni ve tam sayıları veren bir seri olarak ortaya çıkar. Kolayca görülebileceği gibi, her yeni sayı adeta bir kat çıkma gibidir. Her yeni 1'in belirişinde bu gerçekleşmektedir. Ayrıca, ilk 0 düzeyindeki 1'in eksikliği saymayı tam olarak Bir geciktirmektedir. Ve aslında 0 ve 1 aracılığıyla türetilmiş 2 de yoktur. Sayıların türemesi üstsel, kat çıkma biçimdedir. 2'nin erişilemezliği vardır.

Daha Yakın Bir Odak

Lacan, burada sözü geçen 1'in, 0 ile gösterilen eksiklik tarafından türetildiğini iddia etmişti (Lacan 1971-72: 10 May 72). Bir'in eksiliği tarafından... 1'i türeten şey, 0 düzeyindeki Bir'in eksikliği idi.

Şunu iddia edebilirim ki bu, yalnızca Bir'in bir yöndeki hakikatidir ve asıl anlamını Lacan'ın 2'nin erişilemezliği ile ifadesinde bulur. Yukarıda ayrıntısıyla incelediğimiz bu hakikatin *diğer yönü*nü ise şöyle açıklamaya çalışacağım.

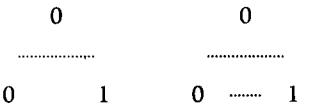
Öncelikle şekil 2'nin birinci seçeneğine, saymada tekrarlayan figüre, yeniden göz atalım. Bu figürde, 1'in belirişindeki gecikmeye yeniden ama daha yakından odaklanalım.

Figür,

0

0 1

olarak, 1'in belirişini göstermekteydi. 1 tam olarak ne zaman sayılmaktadır? 1'in 0 düzeyindeki Bir eksikliğinden dolayı belirmesi, onu 0 düzeyinde Bir geciktirir. 1, 0 düzeyinde hep Bir eksik olacağından 2 (İki) erişilemezdir. Fakat gecikmenin sayılmasına nereden başlanmaktadır? 1'in ve kendisiyle eş zamanlı bulunan farkın, 0 düzeyindeki eksikliğe göre gecikmesi böyledir, yani Bir eksiktir. Bunu, 1'in kendisiyle eş zamanlı bulunan farktan sonra, 0 düzeyindeki eksikliğe göre gecikmesi şeklinde de belirtebilirdik. Her iki durumu da ayrı ayrı şöyle gösterebiliriz.



Şekil 6

Bir'in eksikliği, 1'in 0'dan farklılığını da kurar/belirtir. Eksikliği, bu farkın da belirtimiyle

şekil 6'da sağ tarafta gösterelim öyleyse. Şeklin solundaki gösterimimiz ise, daha ziyade eksikliğin radikal olduğunu işaret eden bir gösterimdir. Sağdaki ise, bunun yanı sıra, eksikliğin kendini fark olarak çoğaltışını ifade eder. Ve 1'in türeyişindeki rol alan hem radikal eksikliği hem de (radikal) farkı görürüz burada. Radikal eksiklik, Bir'in eksikliğidir de aynı zamanda. Fark ise, hem 1'in farkı hem de eksikliğin farkıdır. Yani hem 1 olarak türer hem de fark olarak kaybolmaz. Çünkü eksiklik radikaldir ve her iki farkın ayrılığı da onun radikalliğinden kaynaklanır. O halde farkı, # ile gösterelim. Ama tekrar ettiği için de # daha koyalım. Eksikliğin radikalliğini, Bir'sizliği de, aradaki boşluk ile temsil edelim. Bu durumda yeni gösterimimiz

\# #

Olacaktır. Bu gösterim İki'nin erişilemezliği anlamına da gelir.

***

III. Son-uç'a Doğru

Kapsama Mantığı ve Bir

Şimdi nokta örneğimize geri dönelim ve bu kez Şekil 2'deki ikinci seçeneğe odaklanalım. İkinci seçeneğin doğurabileceği sonuçlara bakalım. Ama daha öncesinde birinci seçenekten öğrendiklerimizi tekrar edelim: 1) Sayma hep *geciken*, dolayısıyla hep *sonra* (a posteriori) olan bir işlemdir. 2) Gecikme, Bir'in eksikliğinden kaynaklanır. 3) 1 olarak sayılmış olanın önünde/öncesinde radikal bir eksiklik bulunur. 4) Dolayısıyla bu seçenekte sayılan "en" önde, Φ=0 ya da Bir'siz, radikal eksikliktir. 5) Bu seçenek "olanaksızın olanaklı olması" üzerinden dayanak bulur. 6) Bu durum bir dışlama mantığı ile ifade edilir.

Bu özetin ışığı altında diğer seçeneğe bakacak olursak, öncelikle şu soruyu sormalıyız: Bu seçenekte, sayma nerede yer almaktadır? İlgili figürümüzü tekrar göz önüne getirelim. Figür,

\# 0

0

şeklindeydi. Saymayla ilgili görünen tek şeyin "o" işareti ile gösterildiği söylenebilir. Birinci seçenekte de saymaya konu teşkil eden farktır bu. Şimdi ikinci seçenekteki saymaya konu olabilecek bu fark üzerine daha fazla düşünmeden önce tekrar birinci seçeneğe dönelim.

Birinci seçenekte, önde olan, Φ=0 için 1 sayıyorduk. Daha doğrusu Φ=0 için 0 1 diyorduk. Φ=0, birinci seçenekteki nokta(*)'ın olmadığı ya da daha doğrusu 1 olarak *sonra*ya düştüğü Bir'siz bir durumdur. Bu durumun kendisine odaklandığımızda, Φ=0 olarak Bir'size ikinci seçenekteki fark diyebilir miyiz? İkinci seçenekteki fark eğer saymaya konu teşkil edilirse, yukarıda anlattıklarımızdan da anlaşılabileceği gibi, ya bu fark Φ=0'dır ya onun önündedir ya da sonradır. *Sonra* (a posteriori) olan durumu, Lacancı anlatının da ışığı altında yeterince betimledik. Geri kalan iki durumu inceleyelim.

Öncelikle söz konusu farkın Φ=0'ın önünde olduğu duruma bakalım. Söz konusu farka ΦΦ=0 dersek ve saymaya başlarsak ΦΦ=0 Φ=0 ve 0 1 olacaktır. Ama başlangıçtaki ΦΦ'nin sayımından dolayı 0 1 için 1 demeliyiz. Çünkü daha önce bulduğumuz gibi sayım 0 0 1 0 1 0 1... olarak devam etmektedir. Fakat Φ=0'dan dolayı da 0 1 gene 0 1 olmalıdır. O halde, ΦΦ=0'ın önde olma durumunda, 0 1 hem 0 1 hem de 1 olacağından 0 1 gibi iki terimliyi Bir saymalıyız. Bir başka deyişle söz konusu durumda, # #, ΦΦ=0'dan dolayı # olacaktır. Bu, Bir'e doğru ve Bir'in ortaya çıkışıdır. Fakat türeyen, sonra olarak değil *önce*ye işaret edilen

olarak (çünkü seride her 0 1 için 1 demeliyiz).

Bir eksik sayarak çıktığımız # # , farkın ileriye doğru sayımıdır. Farkın geriye doğru sayımı ise # dır. Geriye doğru sayım, nokta örneğinde ikinci seçeneğin de göz önün de bulundurulmasıyla, önceyi "olanaksızın olanaksızı" ya da "olanaklının olanaklısı" olarak işaret eder.

İkinci durumu yani ikinci seçenekteki farkın, Φ=0 ile aynı olduğu durumu incelediğimizde, buraya kadar ki gösterimlerimiz Bir'i işaret eden olarak # ve ondan ayrık, İki'yi işaret eden olarak # #'dır. Ve şimdi bahsi geçen durum, ΦΦ=0'ın Φ=0 ile aynı olması durumudur. *Aynılık*, iki şekilde belirtilebilir. Ya ΦΦ=0 tarafından ya da Φ=0 tarafından. ΦΦ=0 tarafından belirtildiğinde, nokta örneğinin ikinci seçeneğine ilişkin olarak geriye doğru bir fark sayım işleminin belirtimi yapılmış olur. Φ=0 tarafından belirtildiğinde ise, nokta örneğinin ilk seçeneğine ilişkin olarak ileriye doğru bir fark sayım işleminin belirtimi yapılmış olur. Fakat her iki durumda da 'fark'tan kaynaklanan sayım olduğu için, aynılığın belirtimi *mücadele* ile olur. Buna rağmen, 'fark'tan kaynaklanan sayımdan dolayı, 0 0 1 0 1 0 1... serisinin *akışı* devam eder.

O halde, noktaya ilişkin ilk seçenekle ikinci seçeneğin karşılaştırmasından doğan üç durumu da teker teker yeniden gözden geçirirsek, farkın *a posteriori* sayım durumunu # # ile; farkın *önce*ye doğru sayım durumunu # ile göstermeliyiz. İlk ve ikinci seçeneği birlikte ifade edersek, # ve # # demeliyiz. Bu sonki durumun gösterimi, kaybolmaz fark ile Aynılığın birlikte bir gösterimi olacağından ya,

```
        #                    #       #
                  yada
    #       #                  #
```

(Aynılığın ikinci seçenek yönünde belirtimi) *(Aynılığın ilk seçenek yönünde belirtimi)*

şeklinde olacaktır. Yani kaybolmaz fark ile birlikte *önce*'nin ve *sonra*'nın belirtimi de diyebiliriz.

Gösterimini Okumak ve Son Söz

Şimdi önümüzde #'lı gösterimle ilgili birbirinden ayrık şu seçenekler yer almaktadır:

```
                    #                    #         #
#,    ##,    #          #     yada            #
```

Öyleyse bu seçenekleri ve #'ı nasıl okumalıyız? Öncelikle bütün bu seçenekler birbirlerinden ayrık da olsalar sonki gösterim, daha çok Bir'in İki ile olan ilişkisini konu edinen gösterimdir ve Bir'den İki'ye ve İki'den Bir'e olmak üzere iki ayaklıdır. Ondan önceki gösterim, İki'ye ve daha önceki de Bir'e yöneliktir.

Lacancı düşünceye uygun düşen gösterim # # iken, Hegel'inki

```
        #                    #       #
    #       #     ile            #
```

ın birlikte olduğu bir durum yani

```
        #
    #       #
        #       'dır.
```

gösteriminin bir çeşit düşünceyi önceleyen bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Çünkü yukarıdaki gösterimin bütün halleri göz önünde bulundurulursa, "Bir"liğin ve "fark"ların gösterimi yalnızca # işaretine dayanarak yapılabilmektedir. Ayrıca bu gösterim, birçok düşünme olanağını kendinde taşımaktadır. Örneğin nokta örneğine ilişkin birinci ve ikinci seçeneğin birlikte düşünüldüğü

```
        #                #       #
#       #     ve         #
```

'a göre, *Pascal Üçgeni*'ni

```
        #       #
            #
```

temsili altında düşünebildiğimiz için, bu temsilin diğer

```
            #
        #       #
```

tarafına göre, yani

```
            #
        #       #
```

e göre de *Pascal Üçgeni*'ni önceleyen bir üçgen daha olmalıdır diyebiliriz. Ters bir üçgen... Nasıl olabileceğinin hayali güç olsa da, gösterim bunu öngörmektedir. ΦΦ=0 dahil bir sayıma göre bu böyle olmalı. Ve tersten gelen bir *akış*... Bu da bu gösterime dayanılarak söylenebilecek şeylerden yalnızca birisidir.

gösteriminden de kolayca anlaşılabileceği gibi Lacan'ın Bir konusundaki öğretisi, Bir'i yalnızca Bir'siz üzerinden kavrayan tek yanlı/yönlü bir öğretidir. Buna ilişkin hakikatin diğer yönünün ise, # ile gösterilen diğer seçeneklerin de göz önüne alınmasıyla "tamamlandığı" söylenebilir. Tam da bundan dolayı, dil ve düşüncedeki parçalanmanın ve "bir"liğin, #'in sağladığı olanakla bir üst bakış açısından görülebilir olduğu da ayrıca söylenmelidir.

KAYNAKÇA

1. CHIESA Lorenzo. "Count-as-one, Forming-into-one, Unary Trait, S1", Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, vol. 2, no. 1-2, 2006.
2. LACAN Jacques. "L'identification", Séminaire IX, Basılmamış Yayın, 1961-62.
3. LACAN Jacques. "L'angoisse", Séminaire X, Basılmamış Yayın, 1962-63.
4. LACAN Jacques. "...ou pire", Séminaire XIX, Basılmamış Yayın, 1971-72.
5. LACAN Jacques. "Identification", Seminar IX, Translated by Cormac Gallagher from unedited French Manuscripts.,1961-62.
6. LACAN Jacques. "Anxiety", Seminar X, Translated by Cormac Gallagher from unedited French Manuscripts.,1962-63.
7. LACAN Jacques. "...Or worse", Seminar XIX, Translated by Cormac Gallagher from unedited French Manuscripts.,1971-72.
8. LACAN Jacques. The Seminar of Jacques Lacan: Book XI The Four Fundamental Concepts of Psychoanalyis içinde, Translated by Alan Sheridan, W.W. Norton & Company, New York, 1998.
9. KRUTZEN Henry. Jacques Lacan Séminaire 1952-1980, Index référentiel, Anthropos, 2003.

Lacan'dan Kal-An Kan-T

Nami Başer

Lacan'dan geriye ne kaldı acaba? Kan mı? -Kanıyla yazdığını söyleyenler var.

Akan kan mı? -Hiç durmadan kendini yenilediğini düşünenler bulunuyor; Husserl'in son döneminde olduğu gibi ele geçirilemez bir tutumun peşinde olduğu için, kendisi de ele geçmeze dönüştü diyebiliriz bir yerde.

La kan la man –Freud'a dönüşü öneren bu yazarın bizim için bir nimet olduğunu iddia edenler de az değildir. Bu sonuncu sözcük, yani "la man" Fransızca'da nimet demek ama aslen Tevrat kökenli bir sözdür -öyle ki bizim Türkçemizde de aynen bulunur; zaman sözcüğünün sonundaki man da odur, zaman 'işte nimet' demektir. Peki, bu dönüş, bir dönüşüm mü, bir dönemeç mi yoksa sadece bir dönem midir?

Yoksa Lacan, sadece 'lak lak' mı? (en başından beri, yani 1930'larda bir ansiklopedi için yazdığı makalelerden bu yana ona dudak büken, dilini anlaşılmaz hale getirmekle onu suçlayıp dediklerini boş söz olarak yorumlayanlar da bulunuyor).

Bu soruların sarmal oluşturup oluşturmamalarının dışında sadece Lacan'dan somut olarak kalana bir göz atalım:

- Fransız filozofu François Wahl'ın gayretleri ve düzeltmeleriyle yayınlanan 1960'lardaki "Yazılar".
- 26 yıl boyunca verdiği ve damadının (kimilerine göre şüpheli, öyle ki damadını mahkemeye verenler olmuştur) uğraşlarıyla ortaya çıkan seminerler.
- Yine damadı Jacques-Alain Miller'le kızı Judith Miller'in devşirip arada bir gün yüzüne çıkardıkları konferanslar makaleler televizyon konuşmaları vs.
- İnternetteki metinleri de bunlara katabiliriz ve hiç de öyle kimilerinin sandığı gibi yabana atılır metinler değil bunlar -bu makaleyi okuduktan hemen sonra internetteki Lacan sitesinde şöyle bir dolaşabilir hatta daha yayınlanmamış makaleleri seminerleri tartışmaları bile izleyebilirsiniz.

Hiç kuşkusuz, bu yayın, bilgi fazlalığı Lacan'ı belirlemek şöyle dursun daha da belirsizleştiriyor, onu tek bir biçimde ele alamıyoruz.

Fransız psikanalisti Elizabeth Roudinesco -ki Lacan'ın bir biyografisini de ona borçluyuz- onu Balzac'ın kahramanlarına benzettiği zaman bile üç kahraman seçmiş: genç Louis Lambert, Doktor Bianchon ve mutlak peşinde koşup hayatını mahveden kimyacı Balthazar Claës. Üst üste koyulan bu resimlerden, bu hayallerden, bu tanımlama çabalarından bir Lacan çıkarabilir miyiz acaba? Bilim adamı, felsefeci, edebiyatçı vs. ama asıl belirsizlik belki de hala onun gerçek uğraşı olan psikanalizde:

1930'larda Freud'un Yahudiliğini bahane edip o zamanlar bir skandal gibi ortaya çıkan cinsellik incelemeleri vs. yüzünden psikanalize karşı gelmek nasıl en alasından moda ise günümüzde "psikanaliz de neymiş, bilişsel bilimler varken" diye hava atanlar, Popper'dan dem vurup "psikanaliz artık çürütülmüştür" diye laf edenlerle dolu her taraf.

Gerçi Lacan, bu konuda çok önceden bir uyarıda bulunmuştu: "psikanaliz gemisinin karaya oturması ileride karşımıza çıkabilir." Alaycı bir tavırla da "bu sayede, psikanalize zaten yabancı olan kenardaki kişiler de büyük bir ferahlık yaşayacaklar" demişti. Böyle bir durumun olmaması için psikanalistlerin kendilerinin Freud'un temel buluşu olan bilinçdışına sadık kalmalarını ve aynı zamanda tarihe, kendilerini düzgünce eklemeleri gerektiğini vurgulamıştı.

"Belirsiz olan ne?" diye sorguluyordu Edip Cansever, 'Yengeç' şiirinin başında? Lacan için de aynı soruyu sorabiliriz. "Belirsiz ol an-ne!" diye de bilinçdışımızdan gelen bir yanıt da alabiliriz. Genel olarak "Kalan ne?" diye sorduğu da olur Cansever in kimi zaman. "Ne kaldı o yükselişlerden?" diyerek "kalıntı" sorununu zaman konusunun içine ekler. "Şairler ve romancılar bilinçdışı konusunda -sıradan insanlar olduğumuzdan- ancak bilim yoluyla anlayacağımız her şeyi bilirler". Freud sürekli olarak edebiyat alanına gönderme yapılması gerektiğini vurgulayan bir ilkeden bahseder. Bu ilkeye sadık kalmak için de yüzde yüz bilinçdışı yapısını hem irdeleyen hem sergileyen ikinci yeni Türk şiirine başvurduk.

Kalmak.

Kalıntı olmak, kalıntının veri olarak alınabilirliliği de 20. yüzyılın başında yetişen Fransız edebiyat tarihçisi Lanson'un bir tezidir (Bizde bir tek Rauf Mutluay'ın edebiyat tarihinde (100 soruda dizisinde çıkan) bu tezin yaratıcısı olarak ele alınmıştır). Öyle ki Gérard Genette, Barthes'ın yenilikçiliğinin ardında bile böyle bir kalıntı arama tutumunu sürdürdüğünü vurgular.[1]

Kan kalıntısı pıhtılaşır, diğer kalıntılar semptoma dönüşür yani bir yerden açık verirler ve bu açıktan içeri psikanaliz girer. Yukarıdaki özel isimleri bir arada toparlamamın nedeni Lacan'ın aynı zamanda belirli bir kuşağa bağlı olmasıdır. Claude Levi-Strauss, Roland Barthes, Michel Foucault, Gérard Genette'in oluşturduğu Beşinci Fransız Cumhuriyetinin içerisinde gelişen, Kojève'in Hegel okumalarıyla beslenen, fenomenoloji, varoluşçuluk, yapısalcılık, yapısalcılık sonrası vs. gibi bir tür Hegelciliğin değişik biçimlerde sürdürülmesine dayanan, bu Hegelciliğe Husserl'den Heidegger'den Üçüncü Cumhuriyetin (1870–1940) sevgili filozofu Kant'tan da soslar ekleyen bir kuşaktır bu. Bizde bu kuşağa paralel kuşakta İlhan Berk, Ece Ayhan, Edip Cansever gibi şairler bulunur.

Bir tek önerme ile Lacan'ı özetleyebilir miyiz? Herşeyi tek bir ilke ile açıklamak, bir yerde büyük bilim adamlarından ya da felsefecilerden beklenen bir tutum değil midir? Ama böyle düşünürsek hayal kırıklığına uğrarız. Bilinçdışının varlığından ya da bilinçdışının varlığının sonsuza kadar onaylanmasından ileri gelen sonuçlardan başka bir genel ilke bulamayız. Bilinçdışı, Lacan'da dört beş kere değişik açılardan tanımlanmıştır.

Orta malı olan "bilinçdışı dil gibi yapılandırılmıştır"a bir çok eleştiri yöneltilmiştir. Bu eleştiriler Lacan'ın dil ile bilinçdışını özdeşleştirmesi üzerine yoğunlaşmıştır. Oysa bu tanımda, altı çizilmesi gereken "gibi" sözcüğü, bilinçdışı ile dil arasında sadece bir benzerlik vardır. Bunun, Spinoza'daki beden-zihin anlayışının paralelliğini andıran bir özelliği vardır. Lacan'da şöyle bir tanım da vardır:

1 Bkz. Nami Başer "Gérard Genette ve Lacan'da Üslup", Marmara Üniversitesi "Üslup Sorunu Bildirileri".

"Öznenin, ağzından çıkanı kulağının duymamasına, ama eksikliğinin bal gibi de bir şeyin o konuşurken tamamlanmış olmasına, üstelik de onun bunu kendisine özgü zannetmesine, oysa söz konusu olanın aslında hep tek[2] bir davranış içerisinde gerçekleşmesine Freud, açıkça 'bilinçdışı' der. Adı Lacan olan biri de "bu ya budur ya da başka hiçbir şey değildir" diye ekler.

Evet, adı Lacan olan birinin üzerine konuşamayız. Çünkü üzerine konuşmak, onu bir nesne durumuna indirgemek ve kendisinin nesneler nesnesi olarak gördüğü başkalaştırıcı nesne (objet 'a') ya bir örnek sunup içimizdeki her şeyi bilme arzusunu gidermektir. Lacan'ı bu tür ele alan incelemeler vardır hatta kendisi de böyle bir çemberin içine kimi zaman girmiştir; öyle ki, söz gelişi bir Philippe Sollers, Lacan için böyle bir tutkuyla her şeye atıldığından onu eleştirmiştir. Oysa, o daha önceden temkinli davranıp her şey diye bir şeyin olmadığının altını çizmiştir.

Lacan bir anlamda kanıyla yazmıştır diyebiliriz. Kan'ıyla yazdığı için de Joyce, Mallarmé, Rimbaud, Poe, Ponge gibi edebiyatçılara gönderme yapmıştır. Lacan için bütün bu edebiyatçıların ortak özellikleri onların da Lacan gibi kan'larıyla yazmalarıdır. Lacan'ın Joyce'un dilinde psikotiğin dilini keşfedişi bunu bir semptom olarak görmesi[3] ve Yunanca da beraber düşüş anlamına gelen bu sözcüğü ortaçağ Fransızca'sındaki yazılışının *'sinthome'* aynı zamanda aziz Thomas'ya gönderme yaptırması hep bu kanla yapma sürecinin sürdürülmesi, ana kandan lapa lapa yağan bir üçlü oluşturmasıdır. Bu dördüncünün saptanması nasıl olur peki, işte burada Lacan matematiğe ve dolayısıyla Kant'a –bilim ancak matematik diliyle mümkündür onda- bir de felsefeye dolayısıyla Hegel'e -üçlü diyalektik ancak bir dördüncü çizginin, noktanın, yerin belirlenmez belirmişliği içerisinden oluşur- bir de edebiyata, dolayısıyla tekil, dört dörtlük bir dil aramasına soyunmuştur.

Bu soyunmayı ancak bir soy-utlamayla alabiliriz önce ele. Çok şematik olarak bu yazımızda dört kalıntıya teker teker bakabileceğiz.

1. Bilinçdışı dört dörtlük bir yapıya sahiptir.
2. Descartes-Husserl arası felsefenin Heideggerci yorumunu Lacan olumsuzdan olumluya çevirmiştir.
3. Hegel ve Lacan'da uzlaşma düzeyleri arası ayrılıklar vardır.
4. Lacan nasıl yazar? Sorusu belirir.

Birinciyle yola çıkalım:

1. Yazıların en önemli tezlerinden biri bu 'dört' sayısıdır. "Bilinçdışına doğru dürüst ulaşabilmek için dörtlü bir yapı gerekir" der sürekli olarak Lacan. Gerek ömrünün sonuna doğru geliştireceği düğüm kuramında gerekse de söylem kuramında bu dörtlüyü yeniden alacaktır. Düğüm, üç öğe arasında olur ama her seferinde bir dördüncü nokta da o düğümün kendine özgü düğümlenişidir, tam da bu dördüncü Lacan için semptomu -tıpta 'belirti' adı verileni- ortaya çıkarır. Lacan için semptom, bir düğümleniş tarzıdır.

Türkçe'ye çevrilirken yapılan bir yanlışlık var:

Şöyle ki, Batı Dillerinde isimden sıfat yapıldıktan sonra tekrar isim elde edilebiliriz. Söz-

2 "Tek" burada, matematikte "çift olmayan" sayıları işaret eder. İki kişi konuşurken dil orada bir üçüncü ögedir. 4 kişide ise bir beşinci... gibi devam eder. Aristoteles'in "üçüncü adam akıl yürütmesi"ne dayanan her türlü çiftliliğin aslında "tek" olduğunu savunan bir düşünce.

3 Bkz. Nami Başer, Çağdaş Fransız Düşüncesi, "Psikoz Yorumcusu olarak Lacan".

gelişi, imgesel diye Türkçe'ye çevrilen ve sanki bir isimmiş gibi sunulan sözcüğün çevirisi eksiktir, çünkü 'sel-sal' eki sıfat yapar (ayrıca Fransızca'daki evrensel'in sonundaki sel'den çalınmıştır fi tarihinde de onu şimdilik bir yana bırakalım). Fransızca'da *image*'dan *imaginaire* diye bir sıfat elde ettikten sonra –karşılığı olarak "imgesel"i kabul etsek bile- Lacan o *imaginaire*'in başına tekrar bir "L'" (yani *article* getirerek) onu yeniden isme dönüştürüyorsa -ki bu Lacan'a özgü bir tutum değil Fransızca'nın dil olarak bir özelliğidir- bunu Türkçe'ye aktarmamak eksik olur, bir boşluk ortaya çıkar, imgesel diye tepeden inme bir Kantçı fakülte (yeti) varmış gibi davranılıyor. Oysa, Lacan tam da bu açıdan gerçekten Kantçı olduğu için yeni Kantçıların bu yanlışına düşmez; yani imgeseli bir *substance* olarak ele almaz -*Substance*'ı da töz diye çevirmiyorum tam Latince'den Türkçe karşılığına geçiyorum- yani, bir "altta duran" olarak ele almaz (sub alt, stance durma demek çünkü sözcük de Yunancadaki *ousia* ve *hipokeimenon*'un yerine bazen de Latinlerde bile karıştırılarak kullanıldığı için bir sürü yanlış anlamanın kaynağında yer almıştır). Öztürkçede herhalde öz var bir de başına bir şey koyalım diye bir serbest çağrışımla töz diye uydurulmuştur. Tıpkı imgenin başına s koyarak simge uydurulduğu gibi çıkartılan bir sözcük yaratılması gibi (elbette bunların kimileri artık yerleşmiştir -hatta bana bunların fanatik bir savunucusu ancak Öztürkçeyle felsefe yapılır demişti. Olabilir de, ne felsefe ne de başka bir etkinlik tarih içerisinde değişmiyor değildir. En azından kaynakları, nedenleri açıklanmalıdır. Bir gün de dekonstrüksiyonun gerçek karşılığı olan çorap söküğü gibi bir foya çıkarmaya girişildiğinde felsefenin de foyası çıkabilir ortaya).

Lacan'dan uzaklaştım mı şimdi ben? Yok canım, tam da Lacan' ın tarzına uygun ona buna sataşma, göndermeler yapma, sözcüklerin kök anlamlarına ulaşma çabalarından oluşan bir metin oluşturuyoruz (Bir tane bile böyle olmayan metni yoktur Lacan'ın. İlk olarak 1967'de yayımlanan "Yazılar"ın yüzde altmışı psikanalistlere sataşmadan oluşur; Freud'un mirasına ihanet ettikleri için Lacan, psikanalistleri, bilinçdışını tam da bir "altta duran" varlık olarak ele aldıkları için suçlar).

Evet *imaginaire* Fransızca'da "imgesel" demektir ama *L'imaginaire* "hayali olan" anlamına gelir. Türkçede bu "olan" sözcüğünü kullanarak bu konuda bir alanın açıldığını belirsiz olanlar arasında bir sınır çizimi uğraşına giriştiğimizi anlamış oluruz (Öztürkçeci mantık sürdürülseydi imgesel olan denmeliydi yine de).

İmage (imaj) –ki yine bir çalıntı sonucu ortasındaki a harfini kaybetmiş, tam bir castration, yani iğdiş olma örneği sunmuştur diyebiliriz. Lacan'ın "Oedipus bir efsanedir, kastrasyon gerçektir" ilkesinin bir doğrulanışı olsa, içimiz yanmaz- Türkçede imgeye dönüşmüştür. Latince bir kavram. *İmitari*'den gelir. Taklit etmek yani. Oysa ikon -Yunanca karşılığı hiç de bu anlama gelmez. Freud'un Almanca'da kullandığı *Bild* de imajdan çok ikona yakın bir kavramdır. Bu konuda Lacan'ın üslup açısından kendine örnek aldığı tek filozof olan Heidegger de çok önemli bir takım açıklamalar getirmiştir.

Heidegger'e göre Almanca'daki bild sözcüğünün kökeni belirli bir mekana bir mesafeden bakarak o mekana zaman ögesini getirerek bir belirleme sürecine girmek manasında görebiliriz. Heidegger "Sikstine'deki Madonna"yı yani bir resmi (Bild Almanca'da resim anlamına da gelir) yorumlarken kavramın Latincesinin zayıflığının üstünde haklı olarak durmuştur. Elbette Avrupa'da liselerde herkese bu *imitari*'nin taklit etmenin image kavramına dönüştüğü öğretilir ama Türkçenin içerisinde ne Almancası, ne Latincesi ne de Yunancası açıklanmıştır. Bu laf, bir canavar sözcük olarak ortalıkta dolaşmaktadır. Kant açısından bu bir teratoloji, yani canavar bilim gerektiren bir tutumdur.

Şimdi hayali olanı nasıl mı anlatırız? Lacan Hugo' dan, Rimbaud'dan vs. söz açar ve ayrıca gerçeküstücülerin "imge" yani hayal kuramının yanlış olduğunu öne sürer. Onlar da, onu bir taklit sanmışlardır. Biz ise kendi kültürümüzden bir dolu örmek verebiliriz -o yüzden hayali olan diyorum.

Atıf Yılmaz'ın "Hayallerim aşkım ve ben"inde de olduğu gibi hayaller kırılır", Mehmet Akif bir hayal uğruna "bir takım güneşler batıyor" diye sızlanır. Hayali Küçük Ali bize Karagözden seslenir. Hayal kurma vs. gibi deyimler de cabası. Okuyucu bu örnekleri çoğaltabilir, bu tip bir açıklamanın pedagojik bir anlama olur her şeyden önce.

Hayali olan gerçek olanla mı çatışır peki? Hayır. Tam bir Freudcu olduğu için Lacan'da çatışmalar hep iki öğe arasında bir üçlü olarak ve çift olarak ortaya çıkar.

Hayali olan önce sembolik olanla karşı karşıya kalır çünkü gerçek olanı sembolik olan vermiştir, vermektedir, verecektir. Bu yüzden Freud'da üstben-altben çatışması nasıl bir de benliğin iki eski düşman olan üstben ile altbenin birleşip suç ortaklığı yapmasıyla ikinci bir çatışmaya tanık oluyorsa, Lacan'da da sembolik olanla gerçek arası çatışma arasına bir de hayali olanın iki taraflı çatışması eklenir. Bu konuda her matematikçi belki de diferansiyel hesap kullanarak (türevlerle) bu sorunu halledebileceğine inanabilir ama Lacan'ın beraber çalıştığı iki matematikçi -Soury ile Thomé- bu konuda "düğüm teorisi"ni onunla beraber geliştirmiştir. Her seferinde hayali olan, gerçek olan, sembolik olanı semptomuna göre (belirişine göre) düğümlemiştir. İşin psikanalitik boyutu şudur: Baba hayır diyendir, bir üstben olarak karşısında bir "süt-ben" ister; semboliği o oluşturur. Ama her öğe üç kere ele alınır yani biyolojik olan baba gerçektir ama hayali olan baba ve sembolik olan baba da vardır işin içinde. Sembolik olan alan, topolojik olarak yasayı veren, yasanın yerleştiği yer demek olduğuna göre, biyolojik annede de sembolik öğeler bulunacaktır ve iki cinslilik gibi (Freud'un Fliess'ten aldığı biseksüellik kavramı) analı babalı düğümler ortaya çıkacaktır. ("James Joyce'un Finnegans Wake'inde baba kavramının Lacancı açıdan yorumlanması çalışmamda bunların üzerinde çok durduğum için okuyucuyu oraya gönderiyor kısa kesiyorum). Belki de burada eklenecek iki şey var:

A- Kristeva ve başka yazarlar anneyle çocuğun ilişkilerinin üzerinde durarak Melanie Klein'ın daha önce yaptığı gibi hayali olanın Lacan tarafından aşağılanmasını eleştirmişlerdir. Hayali olanın Kant'tan beri küçümsenmemesi zaten bu konuda zengin bir araştırma alanı açmıştır ama Lacan'da başından itibaren anneyle ilişkiler sadece hayali olamaz çünkü anne de düğümler içinde bir düğümdür. Yine de, 1960'lardan sonra Lacan'ın kendine yöneltilen bu eleştiriyi ciddiye alarak hayali olanın boyutunu daha derinlemesine incelemiş ve düğüm kuramına giden yolu bir yerde böylece bulmuştur.

B- Fransız devriminden bu yana devrimci olarak ortaya çıkmaya dikkat eden ve başlarında devrimci sıfatı bulunmayan hiçbir şeye iltifat etmeyen bir takım Fransız düşünürleri de Lacan'da sanki tutucu bir yön bulmuştur. Lacancı psikanalizde ailenin savunulduğu, yani gerici olduğu gibi bir mesaj çıkarmışlardır. Başta Deleuze olmak üzere bir çok Lacan düşmanında aynı tutum sürdürülür. Kazın ayağı öyle değildir, Batı Toplumlarındaki ailenin ve aile değerlerinin bozulma sürecine girdiğini ilk vurgulayanlardan biri Lacan'dır. Okuyucularına kendilerini bir süt ben olarak sunanlar, kendilerinin kullandığı baba sembollerini bir inceleseler, bu tür eleştirileri hiç yapmazlardı. Söz konusu olan, ailevi olandan tamamen kurtulmaksa eğer, bunun karşısında Lacan, ne iyi olur/niye olmasın, bu da olabilir... gibi yanıtlar verebilirdi. Lacan'da en çok kullanılan söz sanatı olan tevriye/calembour'lere bir örnek vererek şöyle diyebiliriz: aptal olmayanlar oradan oraya dolaşır. (Fransızca'da aynı

dil yapısı, bir de "baba adları" anlamına gelir: Les noms du père ve les non dupes errent).

Söylemin 4'lüsünü başka zamana bırakıp şimdi de Lacan'ın Heidegger'le ilişkisine geçelim.

2. Bilindiği gibi Heidegger felsefe tarihini üç döneme böler. Ona göre eski Yunan düşüncenin temel uğraşının varlık olduğunu anlamış, ama bu dilde, "varolan" sözcüğü –to on- aynı zamanda varlık anlamına geldiğinden, varolanla varlık arasındaki ayrım yapılamamış, varlığın anlamı hep bir varolanı temel açıklama öğesi yapmakla sınırlandırılmıştır oysa sözgelişi Fransızca ve Türkçede de varlık sözcüğü aynı zamanda varolanlar anlamına gelebilir, yani bu varlıklar diyerek oradaki insan ağaç kapıları kastedebiliriz konuşurken. Her ne kadar böyle bir sınırlandırılma olsa da Yunan düşüncesi teğet geçtiği anda bile bu varlık düşüncesine daha yakın kalmıştır.

İkinci dönem ortaçağ felsefesidir ve bu dönemde de varolanların en yücesi Tanrı olarak alınmış ve varlık sorunu teğet geçilerek -gerçi yine anlamlandırma süreçleri üzerinde- iyiden iyiye durularak irdelenmiştir.

Oysa Heidegger'e göre Descartes ile başlayan çağdaş düşünce -Heidegger hocası Husserl'in uzun uzadıya incelediği İngiliz deneycilerini, ampiristleri pek kale almaz- varlığı varlıkla karıştırmakla kalmamış onu belirli bir bakış açısından algılayan özneye indirgemiştir. Böylece öznellik temel felsefe sorunu olmuş, varlık konusundan üç derece uzaklaşılmıştır.

Heidegger'in bütün yazıp çizdiklerinde neredeyse kabak tadı veren bir tekdüzelilikle tekrarlanan bu görüş, Lacan'ın ilk yazıp çizdiklerinde bir gönderme olarak bulunur. "Bilinçdışı vardır, işte söyleyebileceğimiz" dediğine göre varlık konusu da psikanalizden uzak değildir. Gerçi Lacan, varolan sözcüğünün Fransızca'da aynı zamanda bataklık anlamına geldiğinin üzerinde durarak varolanın varlığının belirsiz kalacağının da üzerinde durur ama 1960'lara kadar bu tezi benimsemiş görünür. Daha doğrusu öznellik Heidegger'de yerine Dasein kavramının geçtiği bir alana kaydığından, olumsuz bir yapıya sahipmiş gibi durur.

1960'lardan sonra ise Lacan özne sorununu yeniden almaya başlar. Özne nesnesinin içinden dışındadır formülünü verdikten sonra da Heidegger'in aldatıcı bir dönem olarak aldığı 17. yüzyıldan ikinci dünya savaşına kadar olan, yani Husserl ve Bergson'un ölümlerine kadar gelen zaman dilimini artık olumlu bir açıdan almaya başlar. Bilinçdışının öznesinden söz eder ve Descartes başta olmak üzere Kant, Sade, Hegel gibi özne felsefesi gerçekleştirenler ön plana çıkar. "düşünüyorum öyleyse varım" da yorumlanır çünkü bilinçdışının öznesi düşünmektedir. Kant'ın cogito formülü olan "Kendimi düşünüyorum ve kendimi düşünürken de aynı zamanda herhangi bir nesneyi düşünüyorum -bu herhangi bir nesne de dünyanın ayrılıklarına bağlıdır"- ilkesini yeniden alır. Kant'ın öznenin ahlak ilkesini tepeden alma sırasında duygusuz olması gerekliliğinin altını çizmesini Sade'ın duygusuz olma çabasındaki özneyle karşılaştırır. Hiç kuşkusuz bir yandan herhangi bir nesne, olan öte yandan da özneyi başkalaştırıcı özellikleri olan Kant'taki aşkın nesneye karşılık gelen a nesnesi böylece bulunur (Türkçe'de b nesnesi diyebiliriz çünkü özelliği başkalaştırmaktadır).

3. Seminerlerin birinde –elbette ki etikle ilgi olan da- Lacan Antigone'yi yorumlarken kendisine bir çok kişinin Hegelci yaftasını yapıştırdığını ama bunun pek geçerli olmadığını söyler -hiç kuşkusuz Hegelci bir yani en başından bu yana yazıların tamamında bulunur aslında ama Hegel'den kopma noktası da önemlidir- bir yerde 20. yüzyıl Fransız düşüncesi hep bu Hegel'e yakınken kopma noktaları oluşturan aydınlardan oluşur diyebiliriz ayrıca.

Hegel'de bir *versöhnung* (uzlaşma) kavramı vardır. Çelişkileri halletme, ayrılıkları ortadan kaldırma işlevi gören bu kavram bir tür karşılıklı dengeyi oluşturur sanki onun felsefesinde. Söz gelişi algı duyu ile anlayış arasında bir aracıdır böylece duyuş ile anlayış uzlaşır vs.

Antigone'de bir uzlaşma olamayacağını vurgulayan Lacan, etiğine arzunun etiği doğrultusunda ulaşır. Öldüğü yıl Almodovar'ın çevirdiği "Tutkuların Labirenti" de bu açıdan alaycı olarak Lacan 'a gönderme yapar.

Gerçi bir tersine döndürme söz konusudur. Genel olarak Lacan'a yapılan suçlamalar arasında onun fallusmerkezciliği yani erkeğin cinselliğini örnek almasını eleştirme vardır oysa filmdeki Lacancı psikanalist bir kadındır. İspanya'da muhabbet kuşlarını birleştirerek kısırlığa bir çare bulduğunu düşünen bir doktora aşık olan bu psikanalist, bu doktorun kızını analiz etmeye soyunurken asıl amacı söz konusu doktoru baştan çıkarmaktır. Bu konuda bir kadın arkadaşı ile iddiaya girer. Ve iddiayı kaybeder. Bu arada doktorun kızı (bir dil sürçmesi ile) Seksilia, tıpkı Freud un Schereber'i gibi güneşle problemi olan bir kadındır. Gündüzleri sokağa çıkamayıp geceleri barlarda nemfomanyak tutkularına kendini bırakmaktadır. İran'daki devrik imparatorun Madrid'teki veliahtına aşık olan Seksilia bu veliahta aşık olduğu için analize gelmiştir ama psikanalize güvenmemektedir. Kaldı ki, eşcinsel olan veliaht Rıza'nın peşinde bir yandan aralarında Antonio Banderas'ın da bulunduğu Müslüman teröristler, öte yandan teyzesi vardır. Seksilia'nın babası tarafından tedavi olan, onunla sevişerek kısırlık sorununu aşmaya çalışan teyze de bunlar arasına katılır. Ve film, çığrından çıkmış bir havayla çağdaş Avrupa'nın tüm sorunlarını alaycı bir şekilde ortaya döker.

Acaba Lacan'ın korktuğu başına mı gelmiştir?

Lacan'ın Freud'a dönüşü bir dönemeç mi? Hayır Bir dönüşüm mü, yoksa bir dönem olarak mı ele alınmalıdır?

1980'ler Barthes'ın, Foucault'nun, Lacan'm peşpeşe ölüm yıllarıdır. Bizde olduğu gibi bütün Batı Ülkelerinde aynı zamanda yeni bir dönem başlamıştır. Bu arada psikanaliz "Lacancı düzeltmesiyle de olsa" orta malı olmuştur. Ölmeden bir yıl önce Lacan, kendi okulunu lağvetmiş ve mirasçı istemediğini belirtmiştir. Ama kazm ayağı öyle çıkmamıştır. Mirasına sahip çıkan damadı, Lacan'ı başka türlü yorumlayan psikanalistlerle cebelleşmeye başlamıştır. Lacan psikanalizine de bir bütün olarak ulaşmak artık imkansızdır. O da parçalanmıştır. Bir tür Maurice Blanchot metni gibi mikroklimaların birbirine düşman ettiği adacıklar görüntüsü vermektedir.

4. Lacan nasıl mı yazar? Tıpkı bu makaladeki gibi, Aynı zamanda Osmanlıların nazire, Fransızların pastich, dedikleri bir metin sunduk okuyuculara. "Gerisi, okuyucunun kendi katkısıyla oluşur " diye yazılara bir önsöz yazmıştır Lacan. Lacan kanını akıtırken kendisinin laklaklarıyla oluşan "gurabahane-i laklakan" adlı Ahmet Haşim sembolizmi (Türkçe'deki ilk bilinçdışı şairi) ürünü de kitaplıklardaki yerlerini alır.

Lacan'ın Temel Fantazi Kavramına Bir Giriş

Bruce Fink
İngilizce Çeviri: Berkay Ersöz

Lacan "temel fantazi" (*fundamental fantasy*) terimini, *Teknik Üzerine Freud'un Çalışmaları* başlıklı Seminer I'de (*Freud's Papers on Technique*, 1952-1953) kullanmıştır. Burada terim sanki Melanie Klein'dan alınmış gibi görünüyor. Ama bence bu terim, ilk kez *Bilinçdışı Oluşumlar* başlığını taşıyan Seminer V'te (*Unconscious Formations*, 1956-1957) S,/◊ *a* matheme'ini dile getirene kadar asıl anlamına ulaşmamıştır. Temel fantazi *Arzu ve Arzunun Yorumu* başlıklı Seminer VI'da (*Desire and Its Interpretation*, 1957-1958) ve elbette daha sonrakilerde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bunun hakkında Lacan'ın ilk yazılı tartışmalarına 1958 yılına ait "Tedavinin Yönü" (Direction of the Treatment, *Écrits* 1966, s. 614 ve 637) adlı çalışmasında rastlıyoruz.

Küçük Hans'ın fobisi hakkında Lacan'ın *Nesne İlişkisi* adlı Seminer IV'teki (*The Object Relation*, 1955-1956) bazı formüllerinin S,/◊ *a matheme*'ine götürdüğü düşünülebilir, aynı 346. sayfadakinde olduğu gibi: I(σp°). Burada I, Hans'ın at fobisinin etrafında kurulduğu imleyeni; σ, simgeleştirilen bir şeyi; ve p° de simgeleştirilen için olanı –bu durumda babanın yokluğunu- ifade ediyor. Lacan'ın Seminer IV'te verdiği bir dizi *matheme*, "Bilinçdışındaki Harfin Yetke"sinde[1] (The Instance of the Letter in the Unconscious, *Écrits* 1966, s. 515) metaforun formülüne ve baba metaforunun (*paternal metaphor*) çeşitlemelerine (s. 557) dayanıyor. Bu formüllerin kendiliğinde bir fantaziyi değil de fobik semptomun kendisini nitelemek için tasarlandığı söylenebilir. Semptom ve fantazi ayrı kavramlar olarak belirirler ve Lacan'ın eseri boyunca ayrı kavramlar olarak kalırlar.

Lacan'ın fantazi *matheme*'i ilk defa 1958'deki Seminer V'de (s. 303) sunulur, biz de buna yaklaşan haftalar boyunca Lacan'ın, kendi adına hiç kabul etmediği fantezi (*ph* ile yazılan *phantasy*) kavramından bahsettiği Klein'ı ele aldığını görürüz. Lacan'm, başka bazı Fransız analistlerce de benimsenmiş olan fantezi (*phantasy*) kavramına karşı konumunu aydınlatmak amacıyla, burada bu seminerden bazı parçaların bir çevirisini sunacağım:

> Klein'ın görüşüne göre, [...] öznenin, deyim yerindeyse, bütün gerçeklik çıraklığı en başta -iyi ve kötü diye sınıflandırılmış– ilk nesnelerin özünde sanrılı ve fantazmatik bir kuruluşu tarafından hazırlanır ve desteklenir. Ta ki, bunlar öznenin gerçeklikle başlıca ilişki kurma yollarını geri kalan hayatı boyunca belirleyecek olan bir ilk kökensel (*primordial*) ilişkiyi oluşturana kadar. Birisi, bu yolla, öznenin dünyasının, kendisi ve kendi temel dürtülerinin yansımasından başka bir şey olmayan nesneler arasındaki temelde gerçekdışı bir ilişki tarafından kurulduğu fikrine ulaşılabilir.
>
> Örneğin, öznenin temel saldırganlığının etrafında, öznenin gereksinimlerinin bir dizi yansımasında, bu fantezi[2] [phantasy; Lacan burada Klein'ın İngilizce terimini kullanıyor]

1 Instance : Dinamik ve topik eleman olarak düşünülen psişik aygıtın ayrı bölümlerinden her birisi. Sansür instance'ı (birinci topik), üstben instance'ı (ikinci topik) gibi [-ed.n.].

2 Derginin bütünü boyunca, her ne kadar daha çok fantazi kavramı mevcutsa da, bu ayrım korunmuştur. Phantasy için fan-

> dünyası, Klein okulunun bu kavramı kullandığı anlamda, düzenlenir. Bir dizi daha çok veya az talihli deneyim dünyanın yüzeyinde meydana gelir, ve bunların yeterince talihli olmaları arzulanabilir. Sonuç olarak, azar azar, deneyim dünyası, bu nesnelerde, söylediklerı gibi, neyin nesnel olarak tanımlanabilir olduğunun makul bir haritasını çıkartmaya olanak tanır, belli bir gerçekliğe uygun düşerken gerçekdışılığın çerçevesi [*trame*] tamamen temel olarak kalır.
>
> Burada tam olarak öznenin psikotik bir kuruluşunu görebiliriz. Bu perspektiften bakıldığında, normal özne, kısaca iyileşmiş bir psikozdur, talihli bir biçimde deneyime uyum sağlamış bir psikozdur. Burada size söylediğim şey bir yeniden kurulma değil. Şimdi ele alacağım yazar, Winnicott, analitik terapide regresyonun kullanımıyla ilgili olarak yazdığı bir metinde tam da bu noktayı vurguluyor. Bu metinde, psikozun ve dünyayla olan normal ilişkinin temelde türdeş olduğu kesin biçimde ileri sürülüyor. Çok büyük zorluklar çıkar bu bakış açısından. (Seminer V, s. 215-16)

Şimdi, seminerin bir sonraki paragrafının işaret ettiği gibi, Klein'ın fantezi (*phantasy*) teriminin Fransızca çevirisi için Lacan, Fransızcada daha çok hayal, heves, düşsel canlandırma veya düşsel kavrayış gibi anlamlar da içeren *fantasie* terimini öneriyor.

Birkaç sayfa sonra Lacan, Klein'ın fantezi (*phantasy*) kavramını tamamen imgesel olması, anneyle yalnızca doyurucu veya engelleyici olarak, yani iyi veya kötü bir nesne olarak karşılaşıldığı imgesel eksenden başka hiçbir şey içermemesi yüzünden eleştiriyor. Lacan anneyle iki farklı düzen içinde karşılaşıldığını kabul ediyor, ama bunlar iyiye karşı kötü değillerdir; bunun yerine, arzusuna -başka bir şey için bir arzu olarak, yani imleyen tarafından yapılandırılmış olarak arzusuna– karşı anne biçimindedir. Bu anlamda, Lacan'ın eleştirisi açıkça Klein'ın eserinde geçen fantezi (*phantasy*) kavramının yalnızca imgesel eksene göndermede bulunuyor olmasıdır. Bunun yerine Lacan'ın tercih ettiği Fransızca terim, *fantasme*, *f* ile yazılan fantazi ise, hem imgesel hem de simgesel düzlemlere göndermede bulunuyor: Çünkü fantazide (*fantasy*), Lacan'ın anladığı şekilde, imgesel zaten simgesel tarafından dönüştürülmüş, yapılandırılmış veya yeniden yazılmıştır. Lacan'ın Seminer V'te daha sonra dediği gibi, "fantaziyi (*fantasy*) [...] belirli bir imleyici/anlamlandırıcı kullanımda [usage de signifiant] yakalanmış imgesel olarak tanımlayacağım" (409).[3]

Lacan'a göre, fantazinin simgesel bileşeni bir çocuğun yaşamında çok erken bir zamanda resme dahil olur, çünkü annesi (ya da birincil bakıcısı) çocuğun doğumundan çok yıllar öncesinden beri konuşan bir varlıktır, ve onun çocuğuyla ilişkisi ve çocuğun andığı nesneler, annenin dünyasını birbirlerinden ayrı, ayrılabilir nesnelere bölen dilin terimleriyle, yani onun dünyasını da yapılandıran dilin terimleriyle yapılandırılmıştır. Çocuk bu yapıyla, eğer henüz doğmamışken annesi ona bir şeyler söylediğinde karşılaşmamışsa bile, doğumundan sonraki ilk günden itibaren, daha onun hiçbir parçasını anlayamadan, onu çözemeden, sindiremeden veya konuşmayla yeniden üretemeden önce karşılaşır. Başka bir deyişle, annenin ve onun çocukla olan bedensel ilişkisinin ötesindeki bir gerçeklik, annenin kendisinin konuşan bir varlık olduğu gerçeği sayesinde derhal işe karışır. Anne-çocuk karşılaşmasında mevcut olan her iki insan varlığının da ötesinde yatan bir şey olarak dil, annenin çocuğuna

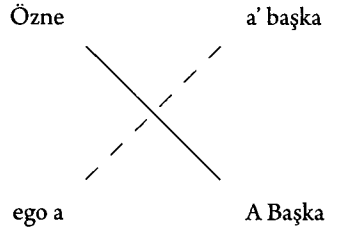
tezi, fantasy için ise fantazi denmiştir [-ed.n.].

3 Bu, Seminer IV'teki, Kleincı kuramın ve nesne ilişkileri kuramındaki aktarım kavramının eleştirisine tam anlamıyla paraleldir: "Aslında aktarımda imgesel bir öğe ve simgesel bir öğe söz konusudur, ve bu yüzden yapılması gereken bir seçim vardır" (s. 135). Bu bağlamda, aktarımın yalnızca imgesel boyutuna –örneğin, özdeşleşmeye karşı rekabet ve saldırganlık– odaklanmayı seçebileceğimizi söyler, fakat onun bakışına göre aktarımın simgesel boyutuna odaklanmak daha verimlidir. Seminer I'de transferansın/aktarımın "simgesel, imgesel ve gerçek olmak üzere birkaç düzeni içerdiğini" belirttiğine dikkat edelim (s. 112-13).

konuştuğu anla birlikte işe karışır.

Lacan'ın buradaki Klein eleştirisi, yalnızca onun imgeseli simgesele yeğlemesiyle değil, doğrusu simgeseli çocuğun annesiyle olan ilk ilişkilerinden bütünüyle kopartmasıyla ilgilidir. Kleincılar bunun doğru olduğunu kabul etsin veya etmesin, burada akılda tutulması gereken önemli nokta, Lacan'ın, içinde biraz Kleincı fantezi (*phantasy*) kavramının işbaşında olduğu 1940'lara ait metinleri haricinde, Lacan'ın eserindeki fantazinin (*fantasy*) hem imgesel hem de simgesel boyutlar işe karıştırılmadan anlaşılamayacağıdır. Gerçekten de, Jacques-Alain Miller "Semptomdan Fantaziye ve Geriye Doğru adlı kursunda ("From Symptom to Fantasy and Back," 1982-1983), Lacan'ın fantazi kavramında her üç boyutun da bulunabileceğini ileri sürmüştür: İmgesel, Başka'nın bedeninin (*a*) imgesi dahil olmak üzere fantazinin imge-benzeri doğasında bulunur; simgesel, bir fantazinin çoğunlukla özne, yüklem ve nesneden oluşan bir cümle biçimini alması olgusunda bulunur; ve gerçek ise, biraz sonra göreceğimiz gibi fantazinin aksiyomatik doğasında bulunur.

Lacan'ın, fantazi matheme'ini ortaya ilk attığı zaman, arzunun gerçek sebebi olarak objet *a* kavramını henüz geliştirmemiş olduğu akılda tutulmalıdır. Objet *a*'nın imgeselden gerçeğe taşınması *Psikanaliz Etiği* başlıklı Seminer VII'den (*The Ethics of Psychoanalysis*, 1958-1959) ve *Aktarım* başlıklı Seminer VIII'den (*Transference*, 1959-1960) itibaren gerçekleşmiştir. Seminer V'te (s. 311) fantazi *matheme*'i ifade edilirken, özne ve küçük başka (*petit a*) veya benzer (*semblable*) arasındaki bir ilişki olarak betimlenmiştir. Ayrıca özne ve nesne arasındaki *lozenge* (dörtgen işaret) ilk kez kullanıldığında Lacan bunun "basitçe, söz konusu olana, [...] üçlü A a' a" " ilişkisi tarafından desteklenmeyen [...] hiçbir olası üzeri çizili (*barred*) öznenin bulunmadığını belirten [...] dörtlü ilişki tarafından hükmedildiği anlamına geldiğini" söyler (Seminer V, s. 316). Başka bir deyişle, *lozenge*, her bir öznenin L şemasının tamamı, imgesel ve simgesel eksenler dahil olmak üzere dört köşesinin tamamı tarafından karakterize edildiğini gösterir.



Şekil 1: L Şeması (basitleştirilmiş)

Fakat bu açıkçası eski bir taslaktır, çünkü birkaç ay sonrasında Lacan, "Tedavinin Yönü"ne düştüğü bir dipnotta, ◊ işaretinin kapsama-açılma-birleşme-ayrılma (*envelopment-development-conjunction-disjunction*) ilişkilerini düzenlediğini" söylüyor. Ve *Psikanalizin Dört Temel Kavramı* (*The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 1964) adlı Seminer XI'de *lozenge*'in küme kuramındaki birleşim ve kesişim işlemlerini ve psikanalitik yabancılaşma ve ayrılma işlemlerini işaret ettiğinin anlaşılabileceğini belirtiyor. Yine de L Şeması, 1962'de yazılmış "Kant ile Sade"daki (*Écrits* 1966, s. 774-778) Sadecı fantazi diyagramlarında merkezi bir yerde durur.

Terminolojiyle ilgili bir tane daha ön açıklama yapmama izin verin: Lacan, 1958 ve 1960 yılları arasında temel fantazi kavramını ayrıntılandırmak ve onu arzu grafiğine yerleştirmek için çok zaman harcamıştır, ancak "temel fantazi" terimini kısa bir süre içinde "fantazi" şek-

linde kısaltmış olduğunu fark etmemiz gerekir. Bundan sonraları en çok, basitçe *"le fantasme"* terimi göze çarpıyor. Terim, belirli tanımlığı da içeriyor, ve bence bu, "temel fantazi" için yapılmış bir kısaltmadan daha fazlası değil. Gerçekten de, Lacan başka bir tür fantaziden çok nadir bahseder! Başka bir analist hakkında yorum yapmıyorsa, çalışmalarında hayaller (*daydreams*) ve mastürbasyon fantazilerine çok seyrek rastlanır.

Temel Fantazinin Kuramsal Zemini

Her bir kişinin bir temel fantaziye sahip olduğu görüşünde örtük olan şey, bireyin sahip olabileceği –hayaller (*daydreams*) ve mastürbasyon fantazilerinin yanında, insanın aklına geliveren ve birey tarafından birçok farklı yolla, örneğin beklenmedik düşünceler, betimlemeler, tasarılar, diyaloglar, senaryolar, kendilerini çok kısa bir zaman aralığında sunan veya göz önüne seren cümlelerle (bunların her biri fantaziler olarak veya bir düzeyde fantazi öğelerini hazırlayan şeyler olarak anlaşılabilirler) ifade edilebilen başka türlerden senaryolar da dahil– her tür özel fantazi bolluğuna rağmen, neredeyse bütün bu özel örneklerin bir ve aynı yapıdan, öznenin Başka'yla olan en temel ilişkisini, Başka'ya göre öznenin en temel tavrını belirleyen temel bir fantaziden çıktıkları düşüncesidir.

Sayısız beklenmedik düşünce, senaryo, hayal ve mastürbasyon fantazisi böylece burada aslında *temel* fantazinin bir yüzünü sunan permütasyonları olarak görülüyorlar. Ya da farklı bir şekilde söylenirse, sayısız beklenmedik düşünce, senaryo, hayal ve mastürbasyon fantazisinin, "tek" bir temel fantazinin özetini çıkardığı düşünülüyor.

Bununla birlikte, temel fantazinin varsayılan tekilliği, Freud'un "Bir Çocuk Dövülüyor" (A Child is Being Beaten, 1919) başlıklı çalışmasında geçen formülasyona göre bazı sorunlar doğuruyor. Bu arada Lacan söz konusu metni "son derece yüce" diye niteliyor ve "ondan sonra [başka analistlerce] söylenmiş her şeyin boş laftan (veya ıvır zıvırdan) daha öte bir şey olmadığını" söylüyor (Seminer V, s. 230). Freud'un çalışmasında, üç aşama halinde şekillendirilmiş dövülme fantazisinin hangi parçasının en temel olduğu tam olarak açık değildir:

Eril Fantazi (*the male fantasy*) (Freud'a göre)

Aşama 1) Babam tarafından seviliyorum
Aşama 2) Babam tarafından dövülüyorum
Aşama 3) Annem tarafından dövülüyorum

Bu makalesinde Freud, kendisini hastanın zihninde –davetsiz bir düşünce veya fantazi biçiminde– gösteren formülasyon üçüncüsüyken, en "ciddi" olanın, neredeyse hiç hatırlanmayan ikincisi olduğunu ileri sürüyor. Freud bu ikinci formülasyonun "analizin bir yapılanmasından" başka bir şey olmadığını söylese bile (*Standard Edition* XVII, s. 185), bunu bastırılmaya en açık olan olması yüzünden en önemlisi sayıyormuş gibi görünüyor. "Eril fantazi" olarak andığı bu formülde –bu, aynı makalede daha önce tartıştığı "dişil fantazinin (*female fantasy*) üç aşaması kadar iyi bilinmez (Lacan Seminer V'teki tartışmasında neredeyse yalnızca fantazinin dişil versiyonuna odaklanıyor) –dövülüyor olmak seviliyor olmanın yerinde duruyor. İşte bu, bilinçdışının (aynı rüyada da görüldüğü gibi) çok başvurduğu pek tipik bir yer değiştirme (*displacement*) veya gizlenme biçimdir.

Eril fantazinin üçüncü aşaması zaman zaman bilinçli olabilir ve bu yüzden Freud tarafından "birincil" olduğu söylenmez (s. 198). Üçüncü aşamadan geriye gidilirse, ikinci aşama bir fail (anneden babaya doğru, üçüncü aşamadaki "annem tarafından dövülüyorum" ikinci aşamada "babam tarafından dövülüyorum" haline gelir) olarak iş gören ebeveynin cinsiyetinde meydana gelen bir değişimle elde edilir ve hep her zaman bilinçdışı kalır. Freud'un

"bilinçdışı eril fantazinin orijinal formu" dediği ilk aşama dövülmenin sevilmeye çevrilmesiyle elde edilir (ikinci aşamadaki "babam tarafından dövülüyorum" birinci aşamada "babam tarafından seviliyorum" haline gelir).

Burada ortaya çıkan soru hangi aşamanın temel fantazi olarak nitelenmesi gerektiğidir. Bu, Freud'un "bilinçdışı eril fantazinin orijinal formu" diye adlandırdığı, "babam tarafından seviliyorum" diyen birinci aşama mıdır? Yoksa Freud'un fantazinin en "önemli" aşaması olarak göndermede bulunduğu, "babam tarafından dövülüyorum" diyen ikinci aşama mıdır? Sonuçta Freud'a göre birinci aşama, analize tabi tutulan hastanın (analizanın) bir dilek, babası tarafından sevilme dileği olarak, belki doğrudan olmasa da, tanıyabileceği bir şeydir.

Bu soruyu yanıtlamaya girişmeden önce, kendi klinik deneyimlerimde gördüğüm kadarıyla, *başka* bir tipik eril dövülme fantazisinin birinci aşamasının, *anne* tarafından sevilme dileği olduğunu söylememe izin verin. Bu dilek açıkça anne tarafından baştan çıkarılma veya anneyi baştan çıkarma, anne tarafından samimi bir aşk ilişkisine veya erotik bir ilişkiye çağrılma veya onu böyle bir ilişkiye çağırma (Fransızca *désir de la mère* deyiminde bu anlam güzelce içerilmiştir, ama İngilizcesi bu kadar uygun değildir) dileği biçimlerini alabilir. İkinci aşama (aşağıya bakınız) bu durumda kolayca böylesine kabul edilemez veya ayıplanacak bir dileğin gizlenmesi olarak anlaşılamaz, bu, ayrıca *anneyi baştan çıkarma veya anne tarafından baştan çıkarılmanın başarıya ulaştığının kanıtıdır –anneyle yasak ilişkisi yüzünden babanın oğlunu dövmesi* düşüncesi. Her halde anneleriyle ilgili böyle fantazileri olan oğulların sayısı, oğullarını gerçekten baştan çıkaran veya onların kendilerini baştan çıkarmalarına izin veren annelerin sayısından daha fazladır (tabii bu "baştan çıkarma"yı *(seduction)* nasıl tanımlayacağımıza da bağlı), bu yüzden bu dilek, genellikle oğul adına doyurulmadan kalmış bir dilek olacaktır.

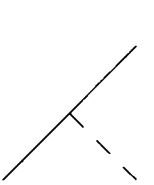
Eril Fantazi (değiştirilmiş/modified)

Aşama 1) Annem tarafından baştan çıkarılıyorum veya annemi başarılı bir şekilde baştan çıkarıyorum (babam da buna şahit)
Aşama 2) Babam tarafından dövülüyorum (baştan çıkarma yüzünden)
Aşama 3) Bir çocuk dövülüyor (genellikle eril bir figür tarafından)

Bu dilek daha sonra ikinci aşamada da sürer, çünkü babanın çocuğunu dövme iradesi, annenin baştan çıkmak veya oğlunun cazibesine karşı koymamak istediğini, veya bunu başardığını –oğul baba tarafından böyle yaptığı için sorumlu tutulur – ya da yalnızca babanın araya girmesi yüzünden bunu başaramadığını kanıtlar. *Baba tarafından verilen ceza böylece oğula annesinin kendisini arzuladığının kanıtı olarak hizmet eder.*

Kendi klinik deneyimlerimde gördüğüm kadarıyla dövülme fantazisinin bu yeniden inşası, temel fantazide, hem aşk talebinin Başka'sı (yani, aşk talebinin yöneldiği ve aşk talebini çocuğa yönelten Başka) olarak anneyi ve arzunun Başka'sı, başka bir deyişle ensest yasağı kuralını yerleştiren Başka olarak babayı içeren bir fantazide Oidipal senaryonun tamamını bulabileceğimizi gösteriyor. Gerçekten de, burada ilk aşamanın, çocuğun babanın burnunun dibinde annesini baştan çıkardığını veya annesi tarafından baştan çıkarıldığını hayal ettiği (belki de kendini hayali veya gerçekten kulak misafiri veya şahit olunmuş bir sahnenin içinde babanın yerine koymuş olduğu) bir tür hayali *ilk sahne*ye karşılık geldiği ve Lacan'ın *Écrits*'deki "İşlev ve Alan" (Function and Field) ve "Tedavinin Yönü" (Direction of Treatment) gibi çeşitli metinlerindeki (ve elbette Seminer IV'teki) saplantı *(obsessive)* nevrozu üzerine yorumlarının bir açıklaması olarak anlaşılmalıdır. Buralarda, saplantılının/obsesifin ego olarak kendisi ve küçük başka, veya *a'* olarak annesi arasında, bir gözlemci için,

Başka'dan başkası olmayan, kendisiyle saplantılının bilinçdışı bir düzeyde özdeşleştiği bir gözlemci için nasıl bir gösteri hazırladığını veya "sirk oyunları düzenlediğini" özetler (*Écrits* 1966, s. 630). L Şeması üzerinde bunu Şekil 2'de olduğu gibi gösterebiliriz:



Şekil 2: Saplantılı için L Şeması

Lacan'a göre, saplantılı/obsesif şeması öznenin yeri dışında bütün L şemasını içerir. Burada simgesel eksen budanmıştır, öznenin konumuna doğru uzanmaktan alıkonmuştur, özne konumu Başka konumunun üzerine yıkılmaktadır. Öznenin bilinçdışı arzusu oyundan uzaklaştırılmış ve gözlemcinin konumuna doğru itilmiştir. Lacan'a göre analist kendini "sahneden görünmeyen gözlemcide" (*Écrits* 1966, s. 304) –şu durumda, bu belirli baştan çıkarma gösterisini gördükten sonra özneyi cezalandıracak olan gözlemcide– tanımalıdır.

Seminer IV'te Lacan'ın dediği gibi, "Sorun öznenin bu Başka gözlemciye açık seçik sergilediği şeyin kendisi için bilinmez olduğunun gösterilmesidir" (s. 27-28). Başka bir deyişle, burada, babasının ve babasının yerine geçenin kendisini cezalandıracağını düşünerek öznenin *kendisine* bir şey kanıtlamaya çalıştığını fark etmesi sağlanmalıdır.

Onun kendisine bu anda neyi kanıtlamaya çalıştığı hakkında bir şeyler söylemeden önce, bunun temel fantazinin burada nereye yerleştirilmesi gerektiği sorununu çözecek gibi görünmediğini belirtmem gerekiyor: Temel fantazi birinci aşamada mı yoksa ikincisinde mi?

İşleri daha da karmaşıklaştırmak için, hastayı genellikle rahatsız edenin fantazinin üçüncü aşaması olduğunu belirtmemiz gerekiyor, bu aşama, tam da bir temel fantaziden beklediğimiz gibi, hastaya bir tür tatsız jouissance sağlıyor. Freud'un modelinde bu üçüncü aşama ikincisinden başka bir gizlenme aracılığıyla veya bir ebeveynden diğerine, babadan anneye doğru bir metonimik yer değiştirme ile elde ediliyordu; çalıştığım vakalarda ise, faili (*agent*) belirsiz bırakarak (yine de genellikle eril bir figürdür) ve dövülme nesnesinin yerinin değiştirilmesiyle, böylece yeni nesnenin genellikle öznenin bir düzeyde kendini özdeşleştirdiği bir çocuk olmasıyla elde ediliyor.[4]

Bundan dolayı kendimizi birinci aşamanın en "orijinal" aşama olduğu ve en erken dilek, deyim yerindeyse, ilksel dilek olarak görünen şeyi sunduğu; ikinci aşamanın bastırılmaya en fazla açık olan olduğu; ve üçüncü aşamanın da, kendini bir rüyada, aklından geçiveren davetsiz bir düşüncede veya senaryoda sunduğu zaman en rahatsız edici olan aşama olduğu bir durumla karşı karşıya kalırız. Her üçü de bu yüzden temel fantazi sıfatını hakeder görünüyor, belki de bunları üç ayrı fantazi olarak değil de tek bir birim oluşturuyorlarmış gibi ele almak gerekir.

Yine de, birlikte çalıştığım hastalarda/analizanlarda bütün bu birim yapısının temelinde

4 Değiştirilmiş eril fantazide, ikinci aşama ilkinden aracının cinsiyetinin değiştirilmesiyle ve sevilmenin dövülmeye dönüştürülmesiyle elde edilir. Belki istenirse bunlara, her seferinde yalnızca tek bir dönüştürmenin yapılacağı ara adımlar eklenebilirdi; örneğin aşama 1a "babam tarafından baştan çıkarılıyorum" veya "annem tarafından dövülüyorum" şeklinde de olabilirdi.

durur gibi görünen şey, öznelerin anneleri tarafından sevilmedikleri veya yeterince sevilmediklerine dair belki daha temel bir şikayetti; bunlar annelerinin kendilerine karşı olan sevgisinden emin değillerdi. Freud'un vakalarında eril öznelerin babaları tarafından sevilmediklerini veya yeterince sevilmediklerini hissetmiş olduklarını varsayabiliriz. Başka bir deyişle, birinci, ikinci veya üçüncü aşamadan bile daha temelde olmuş olan şeyin, ebeveynlerden birinin ellerinde bir *ihmal mağduru/kurbanı (victim of neglect)* olma duygusu olduğunu söyleyebiliriz.

Ve bu, en başta temel fantazinin önemli bir yüzüdür: Öznenin arzusunu bu anlamda mağduriyetin bir tür inkarı veya yer değiştirmesi yoluyla destekler veya sürdürür. Fantazi onun, aslında annesinin ihmalinin bir mağduru olmadığını hissetmesini sağlar; annesi tarafından o kadar çok sevilmiştir ki, babasının ellerindeki (ve daha geniş bir anlamda, babası gibi diğer otorite figürlerinin ellerindeki) bir mağdura dönüşmüştür. Onu cezalandıracak baba figürleri sayesinde *kendisine* kanıtlamaya çalıştığı şey, annesinin aslında ve gerçekten onu sevdiğidir.

Bir anlamda, eğer bir şekilde fantazinin sıfırıncı aşaması olarak onun kuruluşunun temelinde yatan veya ona karşılık gelen şeyin, ihmalin söz konusu olduğuna dair bir inanç veya bir mağduriyet duygusu (*sense of victimization*) olduğunu söyleyebilirsek, o zaman bu sıfırıncı aşamadan dövülmenin resme dahil olduğu ikinciye geçişte mağduriyetin yer değiştirdiğini görebiliriz.

Eril Fantazi (yeniden değiştirilmiş)

0) Annem beni sevmiyor: Onun ihmalinin bir mağduruyum/kurbanıyım
1) Annem tarafından baştan çıkarılıyorum (baba buna şahit)
2) Babam tarafından dövülüyorum –yani mağdur ediliyorum (baştan çıkarma yüzünden)
3) Bir çocuk dövülüyor (genellikle eril bir figür tarafından)

Bu, Lacan'ın "Bilim ve Hakikat"teki (Science and Truth), öznenin bir temel fantaziye sahip olması halinde, "bunun, en katı anlamında hakikatin üstünü örten bir gerçeğin tesis edilmesi şeklinde olacağı" iddiasıyla birlikte daha anlaşılırdır (*Écrits* 1966, s. 873). Öyleyse bu durumda, çocuğun sevgisiz kaldığı, bir ihmal mağduru olduğu duygusunun, fantazinin işlenmesi aracılığıyla üstü örtülen hakikat olduğu görülebilir. Fantazi her zaman temel bir hakikatin üstünü örter, bu, o hakikatin "dışarıda bir yerde", yani "gerçeklikte" olduğu anlamına gelmez, aslında bu, çocuğun Başka'nın arzusunu yorumlamasıyla, çocuğun ebeveynlerinin arzularını yorumlamasıyla yapılandırılan kurucu bir hakikattir. Bu şekilde o, çocuğun psişik gerçekliğinin kurucusudur.

Bir Aksiyom Olarak Temel Fantazi

Peki bu, Lacan'ın *Fantazinin Mantığı* (*The Logic of Fantasy*, 1966-1967) başlıklı Seminer XIV'teki, temel fantazinin bir aksiyom olduğu teziyle nasıl uyuşacaktır? Aksiyomun, örneğin geometride veya küme kuramında kendiliğinden kanıtlanacak bir şey olmadığını akıldan çıkartmayalım; bununla birlikte aksiyom, öteki aksiyomlar ve tanımlarla birlikte belirli bir alandaki bütün olanaklı ifadeleri üretir. Freudcu alanda, bir aksiyom öznenin bütün eylemlerini ve dünyayı görüş tarzının tamamını verecek bir şey olarak görünecektir.

Temel fantazinin aksiyomatik doğası, Seminer XIV'te Lacan'ın temel fantazi hakkında vardığı birkaç sonuçtan biridir (bu arada Seminer XIV, Lacan'ın sayısız fikir hakkında konuştuğu ve seminerin başlığında söz edilen asıl konuya son birkaç sayfada değindiği seminerlerden biridir). Burada Lacan'a göre, "Bir çocuk dövülüyor" gibi bir fantazi, çözümlenebilir belirli

anlamları taşımakla birlikte, analize tabi tutulan hastanın çevresindeki dünyayı görüş tarzına ilişkin bir aksiyom olarak iş görür. Dünyayı bu temel fantazinin merceğinden görmektedir.

Çalıştığım vakalarda bu, öznenin tekrar tekrar kendisini, çevresindeki belirli bazı daha yaşlı eril figürlerin mağduru olarak, neredeyse her zaman bu figürlerin karşısında "başı belada" olarak, neredeyse her zaman bir şeyi yanlış yapmış (neyi yanlış yaptığını söyleyemese bile) ve bunun yüzünden cezalandırılacakmış gibi görmesinde ortaya çıkıyor. Bu da onun dünyasına genel olarak bir renk vermeye başlıyor.

Fakat analizden önce belirli bir temel fantazinin bir özne için aksiyom olarak iş görüyor diye onun analiz sürerken de aksiyom olarak iş görmeyi sürdüreceğini düşünmeye sapmamalıyız. Psikanalizin yalnızca hastanın gündelik fantazileri üzerinde değil, ayrıca hastanın aksiyomları üzerinde de bir etkisi vardır. Bana öyle geliyor ki, herhangi bir belirli fantazinin her zaman için en temel fantazi olduğu sonucuna varmak konusunda dikkatli olmalıyız; gerçekten de, analizdeki bir hastanın (analizanın) temel bir fantazinin çoğu öğesini açığa çıkarmasıyla birlikte onun değişmeye başladığını ve başka bir şeye yol verdiğini ileri sürebiliriz. Bu, analizanın artık kendi üzerinde aynı etkiyi daha fazla taşımayan bir şeyi dile getirmekte, içinde hapsolduğu bir şeyi dile getirmekten daha başarılı olduğu psikanalitik çalışmanın normal bir özelliğidir.

Birinin psişik çerçevesi ve öteki alanlar arasında bir analoji kurmak amacıyla, çeşitli olanaklı geometrilerin söz konusu olabileceğini anımsayabiliriz: Öklid geometrisinin yanında başka geometriler de söz konusudur ve her birinin aksiyomları farklıdır. Aynı şey küme kuramı için de geçerlidir: Yalnızca bir tane küme kuramı yoktur, aksine çok çeşitli küme kuramları vardır; ve küme kuramının doğuşundan beri hangi aksiyomların kurama dahil edilmesi ve hangilerinin de dahil edilmemesi gerektiği hakkında büyük tartışmalar olmuştur; sonuçta da, tek bir küme kuramıyla yetinilmemiş ve olası küme kuramlarının bir çokluğu ortaya çıkmıştır. Yüzeysel bir biçimde diyebiliriz ki, fantazinin katedilmesi (*traversing the fantasy*) aksiyomların değişmesine benzer: Öznenin kendi Öklid geometrisini başka bir geometri formu lehine geride bırakmasını gerektirir. Fantazinin katedilmesi bu yüzden sistemlerde bir kaymayı, kişinin dünyayı görme ve dünyada eylemde bulunma ya da bunda başarısız olma tarzını destekleyen dayanak noktalarındaki bir kaymayı *(shift)* gerektirir. Ele aldığım vakalarda, kişinin bir çocuk olarak Başka'nın arzusu hakkındaki yorumunda bir değişikliği gerektiriyor.

Fantazi, Başka'nın Arzusudur

> [Fantaziyi Başka'nın arzusu olarak] koyduğumuzda, fantazinin iki koşulunun birbirlerinden koptuklarını görürüz: Birincisi, saplantılının/obsesifin durumunda, kaybolan (*vanishing*) öznenin olanaksızlığını vurgulayacak şekilde kendi fantazisini kurarak Başka'nın arzusunu inkar ettiği için, ikincisinde, histeriğin durumda, arzu yalnızca doyum eksiği tarafından fantazide sürdürüldüğü ve histerik arzuyu nesnesi olarak gözden kaybettiği sürece.

Bu özellikler saplantılının temel gereksiniminin Başka'nın garantörü olması ve histerik entrikanın Güvenilmezliği/hıyaneti tarafından doğrulanır (*Écrits* 1966, s. 824).

Biraz geçmişe dönüp Lacan'ın temel fantazi üzerine daha önceki ifadelerinden birine bakalım; "Öznenin Altüst Oluşu"nda (*Subversion of the Subject, Écrits* 1966, s.824) Lacan fantazinin Başka'nın arzusu olduğunu ileri sürüyor. Bu iddiayı bu durumda nasıl anlayabiliriz? Şüphesiz, Başka'nın arzusu konuşmayla dile getirildiği sürece onun kesin bir göndergesi

veya imlemi/anlamı (*signification*) yoktur ve yorumlanması gerekir.

Zaman zaman şöyle bir izlenime kapılırız ki, psikanalitik kurama göre, bir çocuk annesi tarafından ihmal edildiğinde veya yeteri kadar ilgi görmediğinde, *hemen* bunun annenin babaya olan ilgisi yüzünden ve nihayetinde annenin babayla ilişkili olan fallusa, çocuğun kendisinin asla sağlayamayacağını hissettiği fallusa olan ilgisi yüzünden olduğu *sonucuna varır*.

Ben, burada çocuğun yapacağı ilk yorumun mutlaka böyle olmak zorunda olmadığının ve ayrıca bunun yapılabilecek tek yorum olmadığının görülebileceğini düşünüyorum. Babanın sahip olup çocuğun olmadığı ve anneye böyle cazip gelen şeyin iç yüzünü anlamaya yönelik arayışın (annenin arzusunun imleyeni olarak doğrudan fallusun koyulmasını önleyerek) önüne geçen başka türlü bir sonuç da mümkündür. Başka bir deyişle, annemin babamı bende olmayan bir şeye sahip olduğu için bana tercih ettiği sonucuna varmam gerekmez; annemin arzusunun bana karşı samimi olduğunu, ama babamın müdahalesi yüzünden asıl hedefinden saptığı şeklinde bir yorum yapabilirim.

Öyleye birinci aşama, *annemin* beni memnun eden arzusunun bir yorumunu, ve ikinci aşama da *babamın* beni memnun eden arzusunun bir yorumunu sağlar, hem de iki kat daha fazla, çünkü aynı zamanda ilk aşamayı da doğrular –yani, annemin arzusunun benim için olduğunu doğrular– ve annemin bana karşı olan şefkati yüzünden babamın beni ciddi bir rakip olarak tanıdığını gösterir.

Bu fantazi yapısı öyleyse Başka'nın arzusunun ince elenip sık dokunmuş bir yorumu olarak görülebilir. Belki hiç de şaşırtıcı olmayacak bir biçimde, bu tarzda dövülme fantazileri olan hastalar analize geldiklerinde, analizin onlara, bu çocuk dövülmesi fantazilerini açıklayacak, çocukluklarında gerçekleşmiş bazı travmatik olayları, tanık oldukları bazı ilksel sahneleri veya kendilerini doğrudan kapsayan bazı hakiki baştan çıkarılma olaylarını anımsamalarına yardımcı olacağı inancını taşırlar. Aslında biz de burada dövülme fantazilerinin Başka'nın arzusunun belirli bir tür yorumu olarak nasıl ortaya çıktıklarını görebiliriz.

Bence bunun Lacan'm "Öznenin Altüst Oluşu"ndaki, saplantılının "*Başka'nın garantörü olması*" gerektiği iddiasını nasıl doğruladığını görebiliriz (*Subversion of the Subject, Écrits 1966, s. 824*), çünkü onun kendisi, her iki ebeveynin değişken ve zaman zaman da çelişkili arzularını düzgünce birbirine bağlayarak burada Başka'nın arzusuna tutarlılık kazandırıyor. Bu yapı ayrıca Lacan'ın, bir algoritma olarak temel fantazinin, öznenin çevresindeki dünyayı görme tarzının tamamını temellendirdiği için "mutlak bir imlem/anlam" inşa ettiği iddiasını da destekliyor (s. 816): İlgilendiği kadınları, başka bir adamın müdahalesi yüzünden kendisine açık değilmiş gibi görür, ve kendisinden yaşlı erkekleri de, annesini baştan çıkartmasıyla ya da annesi tarafından baştan çıkarılmasıyla ilgili ilksel suçu yüzünden kendisini cezalandırmayı istiyorlarmış gibi görür. Bu imleme görünüşte bütün koşullarda ve durumlarda tekrar tekrar bulunabilir.

Hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde böyle özneler genellikle annenin arzusunu sınamaktan kaçınırlar. Öznenin arzusunun bir nesnesi olarak annenin önemine meydan okuyan bir kadının belirli bir mesafede tutulması gerekir. Çünkü saplantılının arzusu olanaksızlığa, Lacan'ın "Tedavinin Yönü"nde belirttiği gibi (*Direction of the Treatment, Écrits* 1966, s. 632), kadının erişilemez olarak kaldığı bir duruma yöneliktir. Kadının erişilebilir olması gerekiyorsa, saplantılının, kadının arzusunda kavranılamaz olanla, saplantılının kendi yorumu aracılığıyla kadının arzusundan yola çıkarak yarattığının çok ötesine giden bir şeyle hesaplaşması gerekir. Başka bir deyişle, bu temel fantazinin semptomatik bir sonucu, bir kadının kendisiyle ne zaman ilgilendiğini kavramaktaki ve buna göre davranmaktaki yetersizliktir.

Temel Fantazi (S,/◊ *a*)

Fantazi hakkındaki bu çeşitli ifadeler Lacan'ın fantazi formülü (S,/◊ *a*) ile ve birer birer saydığı *objet a*'lar (bakış, ses, göğüs, imgesel fallus, dışkı, idrar akıntısı, fonem, ve hiç) ile nasıl uyuşur (*Écrits* 1966, s. 817)? Bu *matheme* ile Lacan, temel fantazinin, kendisinde arzuya sebep olan nesneyle bir tür ilişki içindeki özneyi sunduğunu ileri sürüyor. Bazen bu tarz fantazileri bazı yazarların kendi analizleri hakkındaki öykülerinden çekip çıkarmak oldukça kolaydır, şimdi ben de ara sıra derslerde anlattığım metinler arasından iki uygun örnek sunacağım:

Dan Gunn'ın, bir analizin son bir ayını konu eden öyküsü *Wool-Gathering* (2002) adlı metninde yazarı, kendi deyişiyle, bir kadının "dönüşünden" oldukça büyülenmiş olarak buluyoruz. Çeşitli bağlamlardan açıkça anlaşıldığı üzere, bu dönüşte kendisinin özellikle ilgisini çeken şey bir kadının başka bir şeye ya da başkasına bakmak için bakışını ondan çevirmesidir. Bunun gösterdiği gibi, onun için *objet a* olarak iş gören şey bir kadının bakışıdır, özellikle de bu bakış ona doğru bakmaktan başka birine doğru bakmaya kaydığında, bir özne olarak onu gözden kaybettirmekten, başka bir şeye veya başka birine yönelmiş bir arzu olarak Başka'nın arzusunu belirtmeye doğru kaydığında. Kadının bakışı ona doğru yöneldiğinde, bu Başka'nın arzusunun bir bildirimidir ve onun için tehdit edicidir –endişeyle "ne istiyor, benden ne istiyor?" diye sorar. Saplantılı biri olarak o, en kötüsünü hayal etmeye eğilimlidir ve bu bakışın varlığı karşısında güç yitirir. Kadının bakışı başka bir yere döndüğündeyse rahatlar, çünkü artık şöyle bir sonuca varabilir: Başka bir şeyi veya başka birini istiyor!

Bu fantazi Oidipal problematiği büyük ölçüde içerecek şekilde kolayca anlaşılabilir: Analizanın babası, o erken bir yaştayken ölmüştür, onu annesiyle tamamen yalnız bırakmıştır. Belli ki, annesi tarafından çeşitli şekillerde baskı altına alınmıştır ve hep annesinin arzusunun kendisinden başka birine, örneğin başka bir erkeğe yönelmiş olmasının belirtilerini beklemiştir. Yalnızca bu, onun, annesinin jouisasance'ının bir nesnesinden başka hiçbir şey olmadığını hissetmekten kaçabilmesini sağlayabilirdi. Öyleyse bu fantazi, onun, Başka'nın jouissance'ından ayrılmış bir özne olarak varolma olanağıyla yakından bağlantılıdır.

Lacan'ın temel fantazi formülü histeriklerden daha çok saplantılıları betimler görünse de, bir sonraki örneğimiz bunun histeri için de kullanışlı olabileceğini gösteriyor. Bu örnek Marie Cardinal'in *Les mots pour le dire* (1975) adlı eserinde (İngilizceye 1983'te *The Words To Say It* başlığıyla çevrildi) geçiyor. Burada yazarı, içinde kendisiyle çok yakın ilişkide olmakla birlikte ona hiç bakmayan bir adamın bulunduğu birçok rüya görürken buluyoruz. Bazı durumlarda yazar adamla tango yapıyor, ve tam da arzunun temelde ve kaçınılmaz olarak başka bir şeye yöneldiğini ortaya koymak amacıyla mükemmel bir biçimde tasarlanmış görünen tangoda yapılması gerektiği gibi adam yine ondan başka bir yere doğru bakıyor. Diğer durumlarda, at sırtında parlak zırhlı bir şövalye yazarın etrafında dönüyor, yazar adamın kendisiyle ilgilendiğini biliyor, ama yine de adam başka bir yöne doğru bakıyor.

Cardinal bize babasıyla yalnız kalmaya dayanamadığını ve böyle olduğunda babasının bütün dikkatini ona yönelttiğini söylüyor: Bu ona çok fazla geliyordu. Bu belki de, annesinin babası hakkında onun ne kadar çapkın biri olduğuna dair yorumları yüzünden yazar için bunaltıcı olmuştur. Onun arzusunu kendisiyle birlikte doyurmayı isteyebileceği cinsel bir arzu olarak görmek yerine, şüphesiz onu başka kadınlarla gördüğü durumlarda, ona yönelik arzusunun, annesinin "fahişeler" veya "fingirdek kadınlar" diye betimlediği kadınlardan beklediğinden başka bir şeye yönelik olduğunu hayal edebileceği başka durumlarda kendini daha rahat hissediyor.

Annesinin başına dert olan ve nadir fiziksel varlığına rağmen annesinin söyleminde önemli bir figür olan babası, annesi ve kendisi arasında ufak bir engel oluşturmuştu, fakat onun arzusu Marie'de doyum bulacak gibi ortaya çıkacağına Marie'nin kendi arzusunu ortaya çıkarmak zorundaydı. Marie bunu kendi lehine hafifsemeye çalışsa da, babasının mühendislik geçmişiyle özdeşleşmesi yüzünden onun önerisiyle üniversiteye gitmiş ve aldığı matematik eğitiminde başarılı olmuştur. Bu anlamda, annesini sefil bir hale getirmiş görünen ve onun başına sürekli dert olan adamla arzu düzeyinde özdeşleşmiştir.

Bu özel fantazilerin illa ki bu tarz vakalardaki asıl temel fantaziler olduklarını öne sürmeye çalışmıyorum; aslında bunlar bana olası temel fantaziler olarak, ve elbette başka vakalarda da bulduğumuz temel fantaziler olarak görünüyorlar. Ayrıca temel fantazilerin bu tarz analiz öyküleştirmelerinde daima ve güvenilir bir biçimde ayırt edilebileceğini de söylemek istemiyorum, bununla birlikte, bu tarz öykülerin yazarlarının çoğunlukla kendi temel fantazilerinin farkına hatalı bir biçimde vardıklarını ve kendi psişik yaşamlarının bu özel yanlarını gizlemeye çalışmayı bile düşünmediklerini sanıyorum.

Ne de her bir kişide bulunması olanaklı bir temel fantazinin daima söz konusu olacağını öne sürüyorum. Temel fantazi kavrayışı Lacan'ın çalışmasında –diğerlerinden daha uzun sürmüş olan– özel bir sürece veya döneme denk geliyor, fakat bunun, öznel yapıya ilişkin olarak Lacan'ın son sözü olmasına gerekmez.

Öznenin Serüveni, Bedenin Trajedisi: *Ichspaltung*

Yeşim Keskin

İnsan ruhunun en trajik yetersizliklerinden
fakat aynı zamanda en incelikli derinliklerinden biri
yalnızca ten aracılığıyla kendisini var edebilmesidir.
Ernesto Sabato, Kahramanlar ve Mezarlar

Bir psikiyatrist ve/ya psikanalist olarak Lacan'ın ulaşabileceği her bilgi alanı ile ilişki içerisine girmeye çalışması ve tüm bu ilişkileri bir özne potasında eritip, yeniden yaratma çabası her zaman hayranlıkla karışık bir tedirginlikle karşılanmıştır. Zira tarih boyunca "Kendini Bil" sözü daima tapınakların duvarlarında, öznelerin bitimsiz arzu nesnelerinden birisi olarak konumlanmış, fakat öznenin oluşumuna dair kapsamlı bir teori geliştirmekten pek çok düşünür kaçınmıştır. "Bilinçdışı dil gibi yapılanmıştır" buyuran Lacan'm bilinçdışı gibi yapılanan dilinin gölgesinde, her semineri ve yazısında hayatı boyunca sürdürdüğü öznenin yapısını formülize etme tutkusunun izleri görülebilir.

Özellikle Hegelci Tanı(n)ma arzusu kavrayışı üzerinden kurguladığı öznenin doğuşu, sembolik düzene kaydolurken kayboluşu, insan yavrusu olarak doğduğu andan itibaren, var kalmak için anlamından vazgeçmesi (ya da anlamsızlıktan yapay bir anlam üreterek kurtulmaya çabalaması), böylelikle tüm gerçekliğini bir yanlış tanıma (*misrecogniton*) üzerine kuruyor olması, şüphesiz karanlık ve bir o kadar Gerçek olan hakikati ortaya koyar.

Özne, ebedi ve ezeli hakikat olan Gerçek'te varlığından emin olduğu yegane şey olan bedeni ile bir varlık, bir ben-lik ortaya koymaya çalışmaktadır. Zamanla ve uzamla ne olduğunu dahi anlamlandıramadığı boşluk duygusunun nedeni olan eksik ile karşılaşır, kendisinden başlayarak tüm başkaların ve hatta Büyük Başka'nın eksik olduğunun ve ebedi tümbütünlük arayışında aslında, Hegelci nosyonu biraz evirirsek, gerçekliğin aslında tam da daima "ayaklarının altından çekilen", o tedirgin boşluk olduğunun ayırdına varır. Bedeni bu duyguların başladığı ve sonlandığı yerdir. Hareketlerini kontrol edebilene dek hissettiği parçalanmışlık hissi, aynada dağılır ve/fakat zamanla ayna da dağılır. Aynasal görüntü gibi aynanın kendisi de gerçek değildir. Gerçek, aynanın ardındaki sır(da)dır. Bu sır tıpkı Kafka'nın kurcalandığında kurcalayanın üzerine düşen mutsuzluğu, sürekli el atında dolaşan ve dokunulduğunda elde iğrenç bir koku bırakan böcekler gibi, yaklaşıldığında kişiye abject'i bırakır. Hiçbir şey olmayan o her şeylik ortaya çıktığında ise bu kez bütünlük arayarak var kalan ruh parçalanır ve geriye psikozda en sık rastladığımız fenomen olan ölü bir beden, abject'e dönüşmüş hiçlik, kalır.

Biz bu metinde öznenin serüveninden, bedenin trajedisinden ve her halükarda bir nedenle orada var olan, Borromean düğümünü altüst eden, Gerçek'in umarsız hoyratlığından, abject'ten bahsedeceğiz.

I. Ichspaltung

Lacan'a göre öznenin serüveni Ichspaltung ile başlar. Bu kavram, ilk olarak Sigmund Freud tarafından 1911 tarihli *Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)* isimli makalede henüz ikinci topografik model olan id, ego, süperego'nun kurama girmemiş olmasının da etkisiyle, kısaca ve basitçe "öznenin kendi temsillerinden ayrılması" olarak bilinç, önbilinç ve bilinçdışmdan oluşan birinci topografik model çerçevesinde tanımlanmıştır. 1938 yılında kaleme aldığı fakat ancak ölümünden sonra yayımlanan *An Outline of Psychoanalysis* adlı eserinde ise "çok tanıdık ve aşikar ya da çok yeni ve şaşırtıcı" bulunabileceğine dair tereddütleriyle birlikte ego-bölünmesini yeniden ele alır ve egonun varlığını devam ettiren iki temel parçaya bölündüğünü dile getirir; bir parça semptom yardımıyla gerçekliği olduğu gibi ele alır, gerçekliğe maruz kalan olarak kendini konumlarken diğer parça içgüdüsel talepleri karşılayan, daha hakiki ve/fakat daha ilksel olan yeni bir gerçeklik yaratır ve dışgerçekliği kendisine maruz bırakır. Freud'a göre ego-bölünmesi bütün psikopatolojilerde az ya da çok mevcut olan bir düzenektir. Sapkınlıkta temel mekanizma olarak karşımıza çıkar (Sigmund Freud, *Fetishism*, 1927e), nevrozda kısmen rastlanır (Sigmund Freud, *Splitting of the Ego in the Process of* Defence, 1938). Psikozda ise bölünen egolar arasındaki uçurumun genişliği dolayısıyla "farklı" bir mekanizma yaratır (Sigmund Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, 1938). Bölünme ya da yarılmadan ziyade tümden-yabancılaşma ya da çözülme diyebileceğimiz ve sonraki bölümde bahsedeceğimiz bu mekanizma Lacan'a göre bize psikanalitik öznenin gerçekliğini yani öznenin hakikatini sunmaktadır.

Ego-bölünmesi'nin kendisini en bariz biçimde açığa çıkardığı sapkınlıkta (*perversion*) temel mekanizma yok-sayma'dır (*Verleugnung*): İnkarı da kapsayan fakat inkardan daha karmaşık bir sembolizasyon sürecini içeren bu düzenekte çocuk kastrasyonu yok sayar; egonun bir parçası annenin fallusa sahip olmadığını algılarken (gerçekliğin olduğu gibi kabulü) diğer parçası bu algının travmatik gerçekliğini reddeder ve annenin eksik fallusunu ya imgesel düzlemde çoğunlukla rasyonalizasyon yoluyla var kabul eder ya da "fetiş" edinme gibi sapkınlığın sapkınlığı (Jacques Lacan, *Seminar IV*) şeklindeki sembolik formları sergilemeye girişir (yeni bir gerçeklik yaratılması). Bu noktada erkek çocukların, kız çocukların pipilerinin var olmadığını fark ettiklerinde, örneğin "Senin pipin de büyüyecek" şeklinde yanıt vermelerinin sapkınlık yapısını işaret eden bir ifade değil birincil bastırma mekanizması olduğunu belirtmek isteriz.

Nevrozda ise ego-bölünmesi (ikincil-) bastırma (*Verdrängung*) düzeneği dahilinde mevcuttur. İmleyen, anlamlandırma zincirinde atlanmış, psişik gerçekliğin yani id'in bir parçası yok-sayılmış, böylelikle içerik bilinçdışına atılmış ve oraya eklemlenmiştir. Bu imleyen özne tarafından unutulacak, böylelikle özne gerçekliği olduğu gibi kabul edecek, fakat kendini var kılmaya, sesini duyurmaya semptomlar aracılığıyla devam edecek, kendi gerçekliğini özneye bir çatışma, özellikle Büyük Başka ile çatışma şeklinde sunacaktır. Ya başka'nın yer aldığı yerde var ol-a-mama gibi obsesyonel ya da başka için var olma gibi histerik semptomlar sergileyecektir. Başka ile olan bu semptomatik ilişki ego-bölünmesi nedeniyle ve dahilinde gerçekleşmektedir.

Ego-bölünmesinin psikopatoloji formlarında mevcut olduğunu söylemesinin yanısıra, daha da şaşırtıcı bir biçimde, soru niteliğinde başka bir cümle daha bırakır bize Freud.

"Başarıya, egodaki hiç kapanmayan, aksine zaman geçtikçe daha da genişleyen bir yarık pahasına ulaşılır." (Sigmund Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, syf. 276)

İşte bu cümle Lacan için öznenin tarihinin miladını işaret eder. Freud için ego-bölünmesi özellikle psikopatolojiye mahsus bir durumdur, öznenin özüne değil. Kuşkusuz, Freud'a göre "herkes nevrotiktir fakat bazıları daha nevrotiktir" fakat nevroz tedavi edilebilir; nevrozun içbükey hali olarak tanımladığı sapkınlık da. Yani, Freud'a göre psikanalizde "normal" olmasa bile "daha fazla normal" gibi bir durum olasıdır, Lacan'ın tersine. Lacan'a göre nevroz, psikoz ve sapkınlık "yapı"dır ve asla değiştirilemez. Keza, ego-bölünmesi de bir yapıdır ve hatta özneyi bir "canlı formu olarak" insan yavrusundan özneye dönüştüren temel mekanizmadır, değiştirilemez.

Bu farklı bakış dolayısıyla Lacan ego-bölünmesini farklı bir terimle, farklı bir şekilde kavramsallaştırır: *La refente*. VIII. Semineri'nde *(Ich)spaltung* kavramını *la refente* şeklinde çevirmeyi uygun bulduğunu belirtir ve Freud'dan büyük oranda farklılaşarak "devrimsel" bir yorum yapar:

"*La Refente*, yalnızca psikoza ya da fetişizme has bir durum değil, öznelliğin yegane karakteristiğidir. Özne bölünmüş, yarılmış ve bunun da ötesinden kendinden yabancılamıştır. Bu bölünme kaçınılmaz ... sentez olanaksızdır" (Seminer VIII, s. 145)

La Refente, bölme, kırma manasına gelen *fendre* fiilinden türetilmiştir, isim olarak *bölünmüş* manasına gelir. Bu yeni terimi Ferninad Saussure'den "ödünç" aldığı dilbilimsel im (*linguistic sign*) terimi ile yorumlar. İmleyen, imlenen ve anlam elementlerinden oluşan dilbilimsel imde kavramın kendisi olan imlenen, akustik imge olarak tanımlanan imleyen ile değişmeceli bir konumda ele alınmış ve ikisinin arasında ilişkilerinden doğan anlam belirtilmiştir. Dil her imin, imler arasında anlam farklarını işaret ettiği "olumsuz" değerlerden oluşur, imleyen ve imlenen bir bütünlük olarak anlam farkları üretirler. Nesne ancak imleyenler dahilinde var olur. İmlenen olmaksızın bir imleyen gürültüdür fakat imleyen olmaksızın bir imlenenin varlığı imkansızdır. İmin öğelerinin bir araya gelmesi ise tamamen tesadüfi, Saussure'ün deyişiyle "güdülenmemiş"tir. Ancak imleyen ve imlenen arasında bir bağlantı kuran bir kişinin varlığı ile ikisi bir araya gelir ve anlam oluşur.

Lacan, Saussure'ün dilbilimsel im kavramı uyarınca, cümlelerin kendilerini oluşturan elementlere bölünmesinin fazlaca soyutluk içerdiği belirtmeyi ihmal etmeyerek (*Seminer III*), imi özne olarak ele alır. İmleyen olan özneyi (S) çizginin üzerine, kavram olan özneyi (s) çizginin altına yerleştirir. İmleyen olan öznenin yukarıda konumlanması, imleyenlerin önemini işaret etmesi açısından dikkate değerdir. Saussure'de imleyen ve imlenen arasındaki birliği, doğan anlamı işaret eden çizgi ise Lacan'a göre *bölünme*dir. Yani akustik imge ile ifade edilen özne ve kavram olan, kendisi olan özne arasında bir yarık, bir kırık, bir bölünme vardır, özne bölünmüş öznedir: $ İmleyen olan özne, kavram olan özneyi her zaman başka bir imleyen için imler/anlamlar ve bu anlamlama işlemi kökensel imleyene (*primordial signifier*) kadar devam eder, yani hiç bitmez ve/fakat bitirme arzusu sürer. "Bilinçdışının topografisini" işaret eden bu yapılanışı Lacan "Saussurecü Algoritma" olarak tanımlar ve konuşan varlık (*parlêtre*) nosyonu üzerinden açıklar.

Konuşan varlıkta, Lacan'ın sözceleme (*enunciation*) ve ifade (*statement*) arasındaki fark üzerinden bu bölünmeyi gerekçelendirdiğini görürüz. Dilbilimde önemli bir ayrımı işaret eden sözceleme ve ifade sırasıyla imlenen olarak özneyi ve imleyen olarak özneyi ifade eder. Belirli bir konuşmacı tarafından, belirli bir yerde, belirli bir zamanda üretilen dilbilimsel bir ürünün bireysel bir eylem olarak çözümlenişi sözcelemedir ve bu mekanizma tamamen bilinçdışı düzeyde gerçekleşir. Bununla birlikte ifade dilbilimsel bir ürünün dilbilgisel bir olgu olarak çözümlenişi demektir. Bu daha nesnel olgu, bilinç düzleminde gerçekleşir.

Dolayısıyla bilinç ve bilinçdışı düzlemlerdeki bu ayrım öznenin bilinçteki nesnel ifadesi ve bilinçdışındaki öznel ifadesi arasında da belirecek, içerisi ve dışarısı arasında bir uçurum yaratacaktır. Misal, "üzüntümü anlatmaya kelimeler yetmez" cümlesi tırnak içerisinde ele alındığında ve cümle-çözümlemeye girişildiğinde, bilinç düzeyinde bir anlam ifade edecektir. Fakat bu cümle, sözceleme boyutunda ele alındığında, öznelliğin derinlikli sularında çok daha geniş anlamlar edinecektir. Fakat bu derin genişlik asla imleyenler ile yeteri kadar ifade edilemez. Bazen, "üzüntümü anlatmaya kelimeler yetmez" demek bile üzüntüyü anlatmaya yetmez (Yeşim Keskin, *İçine Ulaşılan, Ötede bırakılan Şato...*, s.341). Bu cümle içerisindeki özne olan ben (*je*) böylelikle hem ifadenin öznesine hem de sözcelemenin öznesine işaret etmiş olur (Seminer XI, S.149).

Bu noktada belirmesi muhtemel bir soruya yanıt vermek isteriz. Lacan'ın yola çıktığı *Ichspaltung*, ya da kısalttığı formuyla *Spaltung*, doğrudan ego'ya yönelik bir bölünmeyi işaret eder. Fakat Lacan, görüldüğü üzere La refente'yi "Özne" bazında ele alır. Dikkat çekmek isteriz ki, ego imgesel düzene, özne sembolik düzene aittir. Ve Lacan'a göre ego ayna evresinde aynasal imge ile özdeşleşme, özne ise sembolik özdeşleşme neticesinde oluşur; yani her ne kadar henüz aynasal imge aşamasında dahi Büyük Başka mevcutsa da, egonun oluşumu özneden ve özneleşmeden önce gelir. Diğer yandan, Lacan'a göre, devrimsel bir şekilde, konuşan ego değil öznedir. Diğer bir deyişle konuşan bilinç değil bilinçdışıdır. Yani Lacancı özne, bilinçdışının öznesidir; Freud'un aksine. Bu bağlamda sözceleme ve ifade arasındaki ilişki/sizlik ego ve özne arsındakiyle birlikte ele alınmalıdır.

Lacan'a göre *Ichspaltung* iki kere ikiye bölünmedir. İlki az önce ele aldığımız gibi, bilinçdışının konuşan varlık olan öznesinin kaçınılmaz olarak, dilbilimsel anlamda ikiye bölünmesi. Diğeri ise ayna evresi ile başlayan egonun oluşma ve öznenin özne olmak adına sembolik düzene kaydolarak kaybolma serüveni.

II. Özne

Çocuk henüz alı aylıkken başlayan ve on sekiz aylık olana dek devam eden imgesel ya da birincil özdeşleşme süreci *The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience* adlı makalede Lacan tarafından Ayna Evresi olarak tanımlanır. Bu evre çocuğun özne olmaya adım attığı, dışsallığın ayırdına vardığı kritik bir önemdedir ve beden imgesinin farkına varılması açısından da belirleyiciliğe sahiptir.

Ayna evresi öncesindeki dönemde, insan yavrusu dünyadaki pek çok canlının aksine yüksek düzeyde bakıma muhtaçtır. Doğar doğmaz ağlamaya, çığlık atmaya başlar ve güvende olduğuna ikna olana değin çırpınmaya devam eder. Bu dönemde bebek karanlık bir evrende ışık arar gibidir. Kendisini bir bütün olarak algılayamaz, sadece sütü emdiği yer olan ağzı, çişini yaptığı yer olan genitali, kakasını yaptığı yer olan anüsü gibi kısmi haz alanlarının verdiği histen haberdardır, kendisinden değil. Yani bebeğin kendisiyle olan ilişkisi sadece Gerçek çerçevesinde mevcuttur. İmgeselleşmemiş, fakat Gerçek'e de düşmemiş olan bebek bir yandan Gerçek'in hayatı boyunca orada olacak alanları olan erojen bölgeler aracılığıyla yaşamını devam ettirir, yaşam içgüdüsü ile beslenirken bir yandan da Gerçek'in hayatı boyunca orada olacak olan yıkıcı gücünü, kesinsizliği ve bilinemezliğini duyumsayacak, ölüm içgüdüsünden sakınacaktır.

Bu sakınma pratiğinde bebek güven, sevgi, doyum gibi psikolojik ve fiziksel ihtiyaçlarını giderecek bir Başka'ya ihtiyaç duyar. Bu Başka genellikle annedir (*mOther*). Anne bebeği ölüm içgüdüsünün hiçleştirici (*annihilating*) işlevinden sakınmak adına iki aşamalı bir narsisizm geliştirir. İlk aşamada anneyi idealize eder. Anne her zamanda, her mekandadır ve

her şeye gücü yeter (*omnipotence*). Annenin mucizevi koruyucu gücü bebeğin yaşamasını sağlayacaktır. Böylece bebek ölüm içgüdüsünü bastırır ya da Kleincı bir dille söyleyecek olursak, yansıtmalı özdeşim mekanizması ile hissettiği ölüm içgüdüsünü onu psikolojik ya da fizyolojik anlamda doyurmayan dış nesnelere yöneltir, ve böylelikle kendisini kendisinden, ölüm içgüdüsünden korumak yerine, kendisini kötü-nesneden korumaya başlar. Kötünün dışarı yansıtılması, ideal-ego ve abject ilişkisinde olduğu gibi bebeğin "kendini temize çıkarmasını" sağlar ("temize çıkarmak" deyiminin semantik analizi de bizi doğrulamaktadır) ve yansıtılan kötüye karşın içeride iyi kalır. Bu da narsisizmin ikinci boyutunun gerçekleşmesine olanak tanır: her zamanda, her mekanda olabilen ve her şeye gücü yeten olarak bebek.

Çocuk altı aylıkken henüz motor hareketlerini tamamen kontrol edebilecek bir gelişimsel düzeyde değildir fakat emekleyebilir. Emeklemek, annesinden bağımsız otantik bir kurgu edinmeye başlamasına olanak tanıyan psikolojik bir olgunluk aşamasına tekabül eder. Kendi beden imgesini yansıtan ayna ile karşılaştığında, diğer canlılardan –Lacan'ın özellikle tariflediği üzere: insanın en yakın atası olan şempanzeden- farklı olarak kendisini tanır. Bu karşılaşma ve tanıma bir yandan çocuğun zihinsel gelişiminde bir "dönüm noktası", diğer yandan beden-imgesine libidinal yatırımının "başlangıcı" olur.

Dönüm noktasıdır çünkü bedenin yansıyan aynasal imgesi (*specular image*) çocuğa kurulandan ziyade kurucu, köleden ziyade efendi olan bir Gestalt olarak, bir dışsallık (*exteriority*) olarak sunulur. Hayatındaki ilksel Başka olan annesi yanında ona "sen busun"u buyurmaktadır (-görünür ki sembolik yasa henüz aynasal aşamada dahi mevcuttur).

Kendisi ellerini, kollarını, parçalarını hareket ettirmekte zorlanırken, istediği hareketi istediği şekilde yapamıyor ve bedenini tüm evrene dağılmış bir parçalılık olarak hissediyorken –fakat elbette bunu bir eksik-lik olarak yaşantılamıyorken- aynadaki imgenin bir bütün, bir tamlık olduğunu fark eder ve o ana değin hissettiği sınırsız güç fantazisi dağılır. Her zamanda ve her mekanda değildir, her şeye gücü yetemiyordur ki demek karşısındaki "heykel" görünümündeki tamlık, istediği şekilde hareket edebiliyorken, o edemiyordur. O anda aynasal imge ve bebek arasında bir gerilim, bir saldırganlık hissi oluşur. Bu noktadan itibaren Hegelci tanı(n)ma diyalektiği ile özdeşleşme süreci başlar. Yansıyan imgenin efendi olduğu denklemde, çocuk bir köledir. Yansıyan imge efendilik tasladığı için değil, ona saldırdığı için de değil, sadece parçalanmış olduğunu ona "anımsattığı" için, efendidir. Aynasal imge, o görüntü (*phantom*) bebeğe hükmetmektedir. Ve tümgüçlülük fantazisini yeniden diriltmek adına o imge ile özdeşleşir. Hegel'in de belirttiği üzere, efendi olabilmenin yegane yolu öncelikle efendi ile özdeşleşmektir. Çocuk imge ile özdeşleşir ve dağılan narsisizmini zafer nidasıyla şu şekilde kendisini toparlar: "Aynada yansıyan o güzel imge, benim!"

Fakat toparlanan bu narsisizm başka bir bölünmeyi beraberinde getirmektedir: Özne artık her zamanda, her mekanda olan, her şeye gücü yeten bir canlı değildir. O beden içerisinde, o beden sınırlarında, o bedenin özelliklerindedir, bu ya da şu bedende değil o bedendedir. Ve sonsuza değin o sınırlara mahkum olmuştur. Lacan bu durumu şöyle açıklar:

"Ayna evresi öyle bir dramadır ki, içsel baskısı özneyi yetersizlik duygusundan bekleyişe doğru iter ve uzamsal özdeşleşmenin tuzağına yakalanan özne, parçalanmış bedenden doğan fantazilerden bütünlüğün "ortopedik" diyebileceğim bir biçimine –ve sonunda katı (*rigid*) yapısı ile öznenin bütün zihinsel gelişimine damga vuran yabancılaştırıcı bir özdeşliğin donmuş zırhına geçiş yapar." (Jacques Lacan, *Mirror Stage* ..., syf. 97)

"Aynadaki o güzel imge, benim!" nidasını, her jouissance'ı olduğu gibi, depresif bir aşama

takip eder: "Aynada yansıyan o güzel imge, aslında ben değilim!" ve işte bu "umutsuz" cümle ile birlikte öznenin beden trajedisi başlar.

Birincil özdeşleşmede böylece "aynadaki o güzel imge" yani ideal-ego, ardından "aslında ben olmayan, ama olabilecek olan imge" yani ego ve bu ikisinin deney tahtası, boya tuvali, tozlu sahnesi olan beden-imgesi oluşur. Özne bir bütünlük edinmiş, bunun karşılığında o bütünlük ile sınırlandırılmıştır. Bir an için kendini eksiksiz hissetmiş, bunun karşılığında kendisinden yabancılaşmıştır. Yabancılaşma (*Alienation*) imgesel düzenin kurucusudur, temel fonksiyonudur. Bu dönemde sözkonusu olan Rimbaud'nun deyişiyle "Ben Başkasıdır" nosyonudur. Özne kendisini başkada, aynadaki görünüşünde tanımlar. Bu bağlamda öznenin içerisine bir Başka, bir yabancı yerleşmiş olur, ve bu yabancı özneyi kendisinden dışa-atar. Özneye sadece kendisinin olan bedeni kalır. Lacan bedenin gerçek ve imgesel arasındaki konumunu şöyle tanımlar:

"İnsanda bedenle olan ilişki, son tahlilde, imgesel düzenin alanına sıkıştırılmıştır fakat bu alana indirgenemez. Eğer insanda hayvanlardakine benzer bir işlev varsa, burası en temelde, çoğunlukla kavranamaz bulunan erojen bölgelerdir." (Jacques Lacan, Seminer III, S.11)

Bu bağlamda bedeni erojen bölgeleri ile ona her fırsatta Gerçeği anımsatacak, her sabah mutlaka ve günde birkaç kez teyid etme ihtiyacı hissettiği imgesel bütünlüğü ona her seferinde "hala" bütün göründüğünü fakat idealinden ne kadar uzakta olduğunu ve içinde yaşamak zorunda olduğu imgeyi anımsatacaktır. Özne kendisini dışarı atmıştır ve dışarı atılan her şeyden, abjectten duyduğu tiksinti işte tam olarak kendi kalan bedeninden duyduğu tiksintidir.

Ayna evresi çocuğun on sekiz aylık olması ile birlikte sona erer ve sembolik ya da ikincil özdeşleşmenin (*symbolic/secondary identification*) gerçekleşeceği, Oidipus Karmaşası dönemine girilir. Burada edinilen sembolik özdeşlik öncelikle "genital" olandır: Kadın mı yoksa Erkek mi? Baba'yı mı istiyor Anne'yi mi?

Elbette ki Anneyi, doğum öncesindeki huzuru istemektedir. Fakat Anne ile arasında annenin her gece onu bırakıp yanına gittiği Baba vardır. Süreç böylelikle yeniden başa döner: Babada çocukta olmayan ne var? Fallus. Öyleyse çocuğun da olacaktır ve yeniden diyecektir ki "Sembolik aynada yansıyan o güzel imge, benim!" ve işte o zaman Annenin huzur dolu rahmine geri dönecektir –en azından ilksel arzusu bu yöndedir. Fakat anneye ulaşmak için Babayı aşmak, prensesi kurtarmak için yaratıklarla savaşmak, yüzüğü ulaştırmak için bin türlü dünyada dolaşmak gerekir. Böylesi bir şövalye ruhuyla çocuk yola koyulur. Sabah unuttuğu bir rüyasında ise olasılıkla şöyle bir yazı görür:

"Sembolik düzenin harikalar diyarına hoş geldiniz, beyaz tavşan size yolu gösterecek! Fakat dikkat edin, sembolik düzenin ruhu lehte gibidir, sadece her sabah unuttuğunuz rüyalarınız size ilksel amacınızı hatırlatabilecek!"

Özdeşleşme süreciyle ilgili olarak, kuşkusuz birincil özdeşleşme, imgesel düzlemde gerçekleşmiş olsa bile, özdeşleşilen imge kendisinin bir görünüşünden (*semblant*) ibaret olsa bile, imge ve çocuk arasında, çocuğun sadece kendi parçalanmışlık hissi dolayısıyla hissettiği tek taraflı bir saldırganlık hissi olsa bile, ona doğrudan dayatılan bir yasa görünürde var olmasa bile, çocuk bu imgeyi kabul ederek, evrene değil de bir bedene sığmaya gönül indirerek özne olarak çoktan kurulmuş olur. Bir kavram olarak özne ki, imleyeni olmadığından hiç'ti, yansıyan bedeni ile, bir görüntü formu olan imleyeni ile, artık anlama sahiptir. Ayna ve kendisi arasında bir ilişkinin varlığını yorumlayacak birisi, annesi mevcuttur. Böylelikle

herkesin azaldığı, azalarak var kaldığı sembolik düzende çocuk artık bir özne olarak kurulmuştur.

Öznenin aynasal'dan, imgesel'e, oradan da sembolik'e geçişinde Levi-Strauss'un doğa'dan kültür'e geçişine benzeyen bir mekanizma göze çarpar. Doğal ve Kültürel olanlar arasındaki dil ile belirlenmiş olan fark, sembolik ve imgesel düzenler arasında da mevcuttur. Annenin konumu her zaman imgesel kalacaktır. Bu insan yavrusunun "doğası"nın bir parçasıdır, fakat ufukta konumlandırılan –en dışarıda ve bu yüzden en içerideki- anneye ulaşmanın imkansızlığı "kültür" içerisinde eriyecektir. Kültür içerisinde özne Büyük Başka'nın kısmi temsilcileri olan a nesneleri ile, arzunun döngüsel doğasını besleyecek, arzudan beslenecektir. A nesnesi de, arzu da sembolik düzen içerisinde yer alır. Bu düzenin kendisi ve kurucusu olan Baba-nın-Adı, öznenin aynada gördüğü görünüşünün imagosu ile özdeş olamamasının, yani ideal-ego'ya ulaşamamasının acısını dindirmesi için, kendi bakışından ideal olanı, ego-idealini "dayatır". Zira, öznenin Antik Yunan heykeliymişçesine tam ve eksiksiz olarak imgelemine yerleştirdiği ideal-ego'ya ulaşmak arzusu asla doyurulamayacağı için, bu arzu ego-idealine evrilir geçici arzu nesneleri ile arkaik ideal-ego'nun gölgesinde her seferinde diğeri olan hedefler belirlenir. Buradaki ego-bölünmesi mekanizmasının mevcudiyeti tartışılmazdır.

"Aynadaki güzel imge, benim" formundaki ideal-ego, böylelikle kendisine ulaşması daha kolay ve "oyalayıcı" olan vekiller atar: "Ayna ayna söyle bana, var mı benden daha güzel dünyada!" benzeri ego-ideali formları olarak aynasal imge ile değil, sembolik başka ile rekabeti öncüleyen sembolik eylemler: spor, kozmetik, estetik ameliyatlar vs. Ego-idealinin sembolik düzenin koşullarınca oluşturulmuş olması, ve sembolik düzenin bitimsiz bir unutma nehri olması kişiyi ideal-egodan uzaklaştırır. Bir banka reklamı insanlara bir zamanlar hayal ettikleri ama artık ne olduğunu dahi unuttukları idealleri, vermeyi vaad ediyordu, "öldürdüğünüz kendinizi diriltebilirisiniz" kabilinde bir sloganı vardı ve pek çok kişi banka kartını almasa da sadece reklamı izlemekten keyif aldığını belirtmişti. Burada ilginç olan ego-ideallerine kapılıp ideal-egoyu unutmalarından daha ciddi bir durumdur: Bu kişiler artık sembolik temsillerle o kadar meşguldürler ki, ideal-egoyu çağıran bir slogan dahi onlara öldürdükleri kendilerini anımsatamamaktadır. Unutmayı dahi unutmuşlardır. Doğrusu, artık bu çağrıyı da bir ego-ideali temsili olarak algılamaktadırlar, her ne kadar ideal-egonun gölgesi bu temsile biraz olsun düşmüşse de.

Yine de, açıktır ki sembolik düzen içsarmal bir girdaptır, yaklaştıkça daha da derinlerine çeken, içe çekildikçe daha çok özne olunan, özneleştikçe özneyi kendi içgerçekliğinde nesneleştiren, içedöndükçe kendini dışta bulduran bir girdap. Buna karşın Gerçek de dışsarmal bir girdaptır. Uzaklaştıkça derinlerine çeken, bastırdıkça geri dönen, nesnelleştikçe ve duyarsızlaştıkça şiddetini arttıran, dışadöndükçe kendini içerde bulduran bir karşı-girdap.

III. Beden

Beden bu iki girdap arasında salınır. Sembolik düzenin kurucu, kuralcı yasası yoluyla özne olarak yoluna devam eder, sembolikleşir, var kabul edilir. Bedenin sembolleşmemesi en uç formunu, öznenin bedenden ibaret olarak alımlandığı bilimsel bilgide bulur. Bu noktada Descartes'ın (1949) bedeni küçük elementlerin borular aracılığıyla bir yerden diğerine hareket ettiği, solunum sistemi, sindirim sistemi, dolaşım sistemi gibi belirli sistemler dahilinde işleyen makineye benzettiğini ve bilimsel düşüncenin de bu görüş üzerine temellendiğini anımsamak gerekir. Sembolleştirme bağlamında beden var/yok ilişkisi içerisinde tanımlanır. Kişi midesindeki bir ağrı için, mide hastalıkları uzmanına gider ve midesindeki

ağrı ilk kertede midesi diğer organlarından soyutlanmış gibi ele alınır. Bu sembolleştirme ile Lacan'a göre Gerçek himaye altına alınır (Seminer III). İnsanların şeyleri açıklama tutkusu aslında düpedüz Gerçek'i himaye altına alma çabasıdır. Sürekli "artan", ya da herkese ve her şeye rağmen var olan Gerçek, özneye özne olmadan önceki karanlığı, parçalanmışlığını ve nihayetinde ölümü anımsatır.

Bu durumun tahayyülü, bize psikoz durumunu anımsatır: halüsinasyonlar, sanrılar, ölü bir bütün beden, çalınmış ruh, bir rahim taşıyıcısı olarak anne figürü ve var olmayan bir baba.

Psikotik öznede bir "şey" sembolleştirmeye direnir, ya da bir şeyin eksikliği düpedüz psikoza neden olandır. Lacan, uzmanlık tezini psikoz üzerine hazırlamış, III. Seminer'ini tamamen psikozlara ayırmış ve şunu belirtmiştir: Psikoz öznenin daima –için gösterildiği kökensel imleyenin sözkonusu olmayışı durumudur. Kökensel imleyen öznenin gerçekliğinden dışta-tutulmuştur (*Verwerfung*). Böylelikle sembolleştirme süreci gerçekleşmez, ve özne düpedüz Gerçek ile karşı karşıya kalır.

Halüsinasyonlarda, Lacan'a göre, özellikle işitsel halüsinasyonlarda konuşan Gerçektir (Seminer III, s. 50). Kişi seslerin onunla konuştuğunu dile getirir, ona duymak istemediği şeyleri söylemektedir sesler. Oysa başkadan geldiğini düşündüğü bu sesler aslında kendisinden, kendisinin dışsallaşmış bir formundan gelmektedir. Psikozda Büyük Başka sözkonusu değildir. Dolayısıyla söz (*speech*) birine işaret etmez. Tıpkı Schreber'in sıklıkla belirttiği üzere küçük küçük insanlardan büyük büyük gürültülerdir doğan.

Lacan bunu burada açıklamayacağımız L Şeması dahilinde açıklar. Büyük Başka'nın, kökensel imleyenin mevcut olmayışı yerini küçük başkalara bırakmıştır ve bu da imleyenlerin düzenin kurucusu olan Baba-nın-Adı'a atıfta bulunarak değil öylesine ya da psikotiğin kendi gerçeklik düzlemi dahilinde ortaya saçılmasına yol açar. Böylece yeni bir gerçeklik düzeneği kurulmuş olur. Psikotik özne küçük başkaların korosunda "maruz kalan" biz öznedir. Elbette bu küçük başkaların öznenin kendi gerçekliğinin içbükey formları olduğu aşikardır.

Sembolleşememeyi psikotik özne, kuşkusuz bir "kayıp" olarak imlemektedir. Ve bu kayıp kendisini "çalman ruh" figüründe ortaya koyar. Yargıç Schreber örneğin şöyle belirtir:

"... Bana bir komplo kurulmuştu. ... Amacı, sinir hastalığımın iyileşmeyeceği bir kez anlaşıldığında ya da böyle varsayıldığında özel bir tarzda belli bir kişinin eline bırakılmamdı: Ruhum ona aktarılacaktı, ancak bedenim ... basitçe bir kenara atılacaktı –yani, kuşkusuz çürümeye bırakılacaktı." (Schreber, *Memoirs of My Nervous Illness*, s. 56)

Bilindiği üzere Yargıç Schreber, ruhu ve bedeninin birbirinden ayrıl(tıl)dığını; ruhunun başka bir ego'ya aktarıldığını ve geriye kalan bedenin kadına dönüş(türül)mek ve cinsel tacize maruz kalmak gibi "en iğrenç muameleler"e alet edildiğini belirtmektedir. Schreber'in ruhu, perseküte hezeyanlarını doğrudan yönelttiği Dr. Flechsig tarafından çalınmış ya da öldürülmüş ("ruh cinayeti") ve Schreber "ölü ve halihazırda çürümüş" olan bedeniyle baş başa bırakılmıştır. Schreber'in bu "umutsuz" dönemini Freud şöyle alıntılamaktadır:

"Bedeninin bazı organları herhangi bir insan için öldürücü olacak yaralar almaktaydı: Uzun süre midesi, bağırsakları, mesanesi, ve neredeyse akciğeri olmadan, yemek borusu yırtık halde, kaburgaları parçalanmış olarak yaşamıştı, bazen kendi gırtlağını yedikleriyle birlikte yutuyordu." (Schreber, *Memoirs of My Nervous Illness*, s.56)

Kuşkusuz bu tarifler her zaman imgesel olan, ve imgesel kalacak olan bedenin yabancılaş-

ma sürecinin dışında kalmak zorunda olmasından hareketle gerçekleşir. Beden tüm sembolleşme deneyimlerinden ölü olarak çıkandır. Burada psikotik öznenin çabasını görürürüz. Sembolikleşmeye çalışmış, fakat başarılı olamamıştır. Sembolikleşebilmiş olsaydı eğer, beden sürekli değişen, gelişen ve/fakat yaşayan bir kavram olarak varlığını devam ettirecekti. Fakat psikozda böylesi bir durum sözkonusu değildir.

Lacan, Seminer III'te şöyle bir soruyu ortaya atar: "Psikozun ön-tarihi var mıdır?" ve şöyle cevap verir: "Hayır, özne bir anda karşılaştığı bir olayda ya da durumda, o durumu taşıyabilecek bir anlama, o durumun önemini yadsıyacak bir üst-imleyenin var olmadığını fark eder, ve dağılır". Lacan'ın bahsettiği bu dağılmanın sonucunda, belirttiğimiz gibi, sürecin sürücü koltuğundaki ruh, bedeni terk eder, ve geriye bir hurda yığını olarak beden kalır.

"Ama benim ölü cesedim pisliğin içerisine atıldı. Pisliğin içinde yattığımı anımsıyorum, uyanma beklentisi içerisinde kaç gün ya da kaç saat geçirdiğimi bilmeden. Çünkü ölü olduğumun hemen farkına varmadım: Ayağı kalkmayı becerebilmem için ölmüş olduğumu anlamam gerekirdi." (Antonin Artaud, *Suppôts et Supplications*, s.16)

Artaud'dan alıntıladığımız üzere psikotik öznede beden Gerçek'e yenilmiş, abject'e dönüşmüştür. Oysa Gerçek'in bedensel formu olarak abject ile tüm gündelik pratiklerinde karşılaşmaktadır özne. Bedeninin hala Gerçek ile temas haline olan erojen bölgeleri aracılığıyla. Fakat bu karşılaşmalar ideal-egonun hayaleti ego-idealleri ile anında öznenin gerçekliğinden uzaklaştırılmaktadır, gündelik temizlenme ayinleri, aylık bakım seansları vs. ile. Fakat psikozda ego-idealine olanak tanıyan sembolik yasa artık yoktur. Çalınan ego ile birlikte yok olmuştur, sanki hiç var olmamış gibi. Ve böylece abject özneyi ele geçirir.

IV. Abject

Lacan seminerlerinden birinde şu soruyu dile getirir: "İmgeselin dışına çıkılabilir mi?" Birincil özdeşleşmenin ötesine, özne olmanın ilk adımının gerçekleştiği yere öznenin geri dönebilmesi mümkün müdür? Özne bu sorunun cevabının yer aldığı yerde, aynanın arkasındaki sır'da, imgesel ve Gerçek arasındaki sınırla, abject ile karşılaşır.

Abject ne nesne ne de öznedir. Arada, aralıkta, boşlukta olan; konumlanamayan, adlandırılamayandır. Sınırın ötesine atılan, artık var olmayan bir artık. Kendi toprağında yabancı, Başka'nın alanında sürgün. Aynasal imge ile özdeşleştiği anda öznenin dışa-attığı dışsal, aynasal imgeden de önce öznede var olan içsel. Dışarıya atılmışlığından en ufak bir rahatsızlık duymayan, ait olduğu yer kavramına sahip olmayan, orada öylece ve sadece var olan bir dışkı. Asla keyif verici olmayan, asla arzuya gerekçe sunan bir a nesnesi de olmayan ve tam aksine tam olarak karşı-a-nesnesi olan, arzuya karşı tiksinmeyi çağıran, sürekli uzak durulan, kaçınılan, kaçılan, psikozun (öznenin ilksel gerçekliğinin), aynaya baktığında kendini tanıyabilir olmanın olmazsa olmazı olan bir Bulantı. Üzerindeki çürümüş et kokusuyla özneye ölümünü, ölümünden de önce ilksel parçalanmışlığını anımsatan, öznenin tamlığına musallat olan bir ölü beden: bir ceset! Tam ve/fakat ölü! Artaud'nun ego-bölünmesini de örnekleyen ceset olan kendiyle olan ilişkisinde olduğu gibi.

O kadar ölüm ki, ölüm değil; o kadar gerçek ki, gerçek değil; o kadar ben ki, ego değil. Ego tarafından dışarı atılan, yok sayarak yok olmasına çalışılan, böylelikle egoyu çerçeveleyen, sınırlandıran, sınırsızlığı ile sınırlı oluşunu özneye anımsatan bir yabani; öznenin özdeşleştiği, idealleştirdiği, süblimleştiği imgeyi, o imgenin aksi oluşuyla "o" imge yapan bir sır.

Beden imgesine indirgenmiş abject formları en uç örneklerini Ortaçağ resim ve figürlerinde bulurlar. Zira Ortaçağ, insanlığın Antik Çağ'daki ideal-ego/beden imgesinden uzak-

laştığı ve metafiziğin karanlığında daha ziyade Gerçek'e yaklaştığı bir dönemdir. Ortaçağ'da metafizik Tin ile birlikte gelen bu içe kapanımın, Antik Çağ'daki demokrasinin özneye (ki Ortaçağ'da özneden ziyade "kul" söz konusudur) ideal olanı gösterebilme özelliğini taşımaması sebebiyle gerçekleştiği açıktır. Ortaçağ figürlerinde Gerçek'e yaklaşılır yani idealbeden arzusunun yön vermediği, yalnızca savrulan sembolik kırıntılarının bir araya toplandığı imgelerdir karşılaşılan. Umberto Eco, Gülün Adı'nda bu imgelere dair sayısız örnekler verir. Bunlardan bir tanesi:

"...Gerçeği dile getirilmesi diye tanımlanan bir konuşmanın yanı başında, olağanüstü bilmecemsi imgeleriyle, ... küçük kuş ayaklı başlar, sırtlarında insan eli olan hayvanlar, içinden ayakların fışkırdığı kıllı başlar, zebra gibi çizgili canavarlar, binlerce çözülmez düğümle kıvrım kıvrım yılansı boyunları ile dörtayaklılar, geyik boynuzlu maymunlar, ... at başlı insanlar, insan ayaklı atlar, çift başlı ya da tek başlı çift gövdeli canavarlar, horoz kuyruklu ve kelebek kanatlı inekler, ... insan biçimli dizi dizi canavarlar, hayvan biçimli cüceler ... bir araya gelmişlerdi" (Eco, *Gülün Adı*, s.107)

Yukarıdaki sözler, bir Ortaçağ figürü tasviri yerine, modern çağda yaşayan bir insanın güncesinden alıntılar olarak okunduğunda büyük olasılıkla akla psikoz gelecektir. Görünür ki psikoz dışa-atma ediminin kendisi değil, sonucudur. İdeal imgenin oluşmasına olanak tanıyan bir ayna olarak Rönesans dönemi (özellikle Leonardo Da Vinci'nin anatomi resimleri, altın oran vs.) Ortaçağın psikozunun evrilmesine, Gerçek'in bilimsel araştırmalar ile sembolizasyonu yoluyla yardımda bulunacaktır. Rönesansta olduğu gibi, özne Gerçek'in karanlığını aydınlatmaya çalışacak, Sembolik'in aydınlığı sırrı çözmeye koyulacaktır.

İşte bu sır(a)da kendini her daim dışarıda aramış, bulduğu ile özdeşleşmiş ve kendini dışarıdan aldıkları ile kurmuş özne, içinin dışarıda olduğunu görür ve karşısındaki dışsallığın asli içselliği olduğunu, dahası bu dış-içselliğin (*ex-timacy*) kendine ilk yabancılaşmasından, sembolik düzene kaydolarak kaybolmasından da önce, kendi öz-gerçekliği olarak var olduğunun ayırdına varır, "eksik" olduğunu kabullenir. Ve yeniden, bu kez bilincin baskın olduğu, mağrur, depresif bir tanı(n)ma sürecine girilir. Nihayetinde aynaya baktığında ardındaki sır ile birlikte kendi imgesini gören özne şöyle söyler: "Aynaya yansımayan, ardındaki sırda var olan da benim!"

Eksik olduğunu kabul eden özne, ego-ideali ve abject-ego'nun arasında bulacaktır. Ego-ideali her zaman ufukta, abject-ego ise anti-ufukta duracak; ne zaman ego-idealine doğru bir adım atsa, abject-ego'nun soğuk nefesini boynunda hissedecektir. Buz tutmuş sembolik okyanusun kırılgan zemininde ufka doğru koşar gibidir ego, bir an önce oraya ulaşmalıdır. Fakat ne zaman hızlansa buzun çatırdadığını duyar, zeminin altında en ufak bir çatlakta yüzeye çıkmaya hazır karanlıktan da karanlık yaratıklar bulunmaktadır. Bu yüzden, daima yerini belirlemeye çalışır ego: Neredeyim?

Sembolik düzenin neresindeyim? Sahip olduğum sembolik değerler beni nerede konumluyor? İçeride miyim, dışarıda mı? Yakında mıyım, uzakta mı? Burada mıyım, orada mı? Var mıyım Yok mu? vs.

V. SonSözne

Bu gerilim, defalardır gerçekleşen ego-bölünmesi, defalardır kurulan, kaybolan, kaydolan ego bir yeniden doğuşu daha müjdeleyecektir. Öznenin eksik oluşu ile yüzleşerek kendindeki eksikliği kabul edişi, Büyük Başka'nın eksik oluşunu fark ve kabul edişini öncüleyecek, kendisini sürekli bölünen, çoğalan, azalan, değişen, gelişen bir varlık olarak kabul edecek ve

yaşamına a(rzu) nesneleri ile devam edecektir. İdeal-egoda gördükleri, ego-idealinde gördükleri ile sürekli değişecek, ego-ideali ideal-egodaki değişimler ile gelişecektir. Bu değişimler dahilinde özne kendini çokça dışa-atacak, dışsal olandan tiksinme ve kendini arındırma ayinleri ile kendini temize çıkarmaya, ideal-egoya yakın kılmaya çalışacak, fakat içten içe de dış-içseli kabul edecektir. Diğer bir deyişle, tüm bastırılan, yok sayılan, yok edilen, dışa-atılan, dışta-tutulan, yabancılaşılan, içinde kaybolunan Gerçek gündelik beden pratiklerinde dahi yüzeye sızacak ve özneyi kendi üzerinde düşünmeye mecbur bırakacaktır.

Unutulmamalıdır ki, özne asla tam bir bütünlük olamayacaktır fakat bu bütünlük ideası her daim onun öz-neliğine yön verecektir. Semboliğe direnen Gerçek önce ilksel gerçeklik olarak bebekte, daha sonra dışta-tutma (*Verwerfung*), yok sayma (*Verleugnung*) ya da bastırma (Verdrängung) mekanizmaları ile sırasıyla psikozda, sapkınlıkta ve nevrozda yer alacak ve ruhunun derinliklerinde ona sürekli aynı soruyu anımsatacaktır: "öz-ne?"

Öz-neliğe dair sorulan her sorudan ise Gerçek artacaktır. Artakalan Gerçek, semboliğe direnen karanlık çekirdek, daima orada, öylece var olacak ve özneye ölümünü anımsatacaktır. Öz, tıpkı başta da alıntıladığımız gibi, -neliğine ancak,

"Başarıya, egodaki hiç kapanmayan, aksine zaman geçtikçe daha da genişleyen bir yarık pahasına ulaşılır." (Sigmund Freud, An Outline of Psychoanalysis, syf. 276)

(İstanbul, 2009)

Kaynakça

Artaud, A. (1946) *"Suppôts et supplications"*. Kristeva, J., Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine bir Deneme (s. 42), Ayrıntı Yay., İstanbul.

R. Descartes (1649) Les passions de l'âme. In: Oeuvres de Descartes. Paris: Gibert,

Freud, S. (1911c [1910]) *Psycho-analytic notes on an autobiographical account of a case of paranoia* (dementia paranoides). SE,12: 1–82.

Freud, S. (1923e [1938]) *The Infantile Genital Organization*. SE, 19: 215.

Freud, S. (1940a [1938]) *An outline of psychoanalysis*. SE, 23: 139–207.

Freud, S. (1940e [1938]) *Splitting of the ego in the process of defence*. SE, 23: 271–278.

Keskin, Y. (2008) *İçine Ulaşılan, Ötede Bırakılan Şato: Tanıma Arzusu Bağlamında Hegel ve Lacan*. Monokl Dergisi, 4-5, 340-255.

Klein, M. (1946) *Notes on some schizoid mechanisms*. International Journal of Psycho-Analysis, 27, 99–110.

Lacan, J. (1988) [1954-1955] *The Seminar, Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955* (ed. J. A. Miller, çvr. J. Forrester). Cambridge: Cambridge University Press.

Lacan, J. (1993) [1955-1956] *The Seminar, Book III, The Psychoses, 1955-1956* (ed. J. A. Miller, çvr. R. Grigg). New York: W. W. Norton.

Lacan, J. (2006) 'Physical Causality'. *Écrits: The First Complete Edition in English* (çvr. B. Fink) New York: W.W. Norton & Co içinde.

Lacan, J. (2006) 'The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience'. *Écrits: The First Complete Edition in English* (çev. B. Fink) New York: W.W. Norton & Co içinde.

Lacan, J. (1993) [1955-1956] *The Seminar, Book III, The Psychoses, 1955-1956* içinde.

Lacan, J. (1993) [1955-1956] *The Seminar, Book III, The Psychoses, 1955-1956* içinde.

Sabato, E. (2000) *Kahramanlar ve Mezarlar*, (çev. Pınar Savaş) Ayrıntı Yay. İstanbul.

Schreber, Daniel Paul. (1988). Memoirs of my mental illness (Ida Macalpine and Richard A. Hunter, Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Olağan Psikoz

Thomas Svolos
İngilizce Çeviri: Sibel Kibar

I

Günümüzdeki Lacancı çalışmalarda hayati öneme sahip bir kavram olan ama Lacan'ın kendi çalışmalarında yer almayan Olağan Psikoz kavramından bahsedeceğim.[1] Olağan Psikoz aslında Jacques-Alain Miller tarafından 19 Eylül 1998'de ortaya atılmış yeni bir kavramdır. Yani 10 yıldan daha az bir geçmişi vardır fakat bizim şimdiki klinik çalışmalarımız için çok önemlidir, özellikle kamusal alanlardaki klinik deneyimde ya da kurumsal alanda, gençlerle ve acı çekmenin daha yeni şekillerini yaşayan insanlarla çalışanlar için önemli bir kavramdır. Bugün hala yaygın olarak kullanılmasa da psikozun bir biçimi olarak tanımlayabileceğimiz Olağan Psikoz, hastanın kliniğe geldiği anın "Olağan"lığıyla da ayırt edilebilecek, psikiyatri kliniğinden aşina olduğumuz şizofreni, mani, melankoli, paranoya gibi "olağandışı" psikozlardan pek çok açıdan farklı bir psikozdur. Olağan Psikoz kavramı tipik olarak adlandırageldiğimiz, daima tam bir detaylı incelemesi varolmayan psikozları betimlemek amacıyla geliştirildi ama şimdi alışılmadık olarak düşünebildiğimiz bulgular kadar, psikozlar da psikozun yapısını açık bir şekilde göstermez. İnce bir zekayı yansıtan bir psişik yapı genellikle nevrozdan başka bir şeye benzetilmese de çoğu kez bir psikozdur. Nevroz tanısı konulduğunda tedavi iyi gitmezse psikoz tanısı kaçırılmış olur.

Olağan Psikoz hakkında konuşurken Lacan'a geri dönmek ve Lacan'ın psikoz meselesine gönderme yaptığı, özellikle de sonradan 'Olağan psikoz' olarak adlandıracaklarımızın merkezinde durduğunu düşündüğüm bazı noktaları ortaya koymak isterim.

Bu ortaya koyma işine 30'lu yıllara, yani Lacan'ın psikanalitik-öncesi dönemine giderek başlamak isterim. Öncelikle, Lacan'ın tıp fakültesindeyken yazdığı tezindeki bazı noktaları işaret etmek isterim, Lacan'ın tezi, *Paranoid Psikoz ve Kişilikle İlişkisi*, gerçekten dikkate değer bir çalışmadır. Bu kitabın hakkını vermek için bir Çalışma Günü'nü[2] tamamen ona ayırmak ilgi çekici olacaktır. Lacan'ın bu çalışması, Alman psikiyatri tarihçisi E. Berrios'in *Zihinsel Bulguların Tarihi* adlı ansiklopedik eserinde, psikozun belirginleşmesindeki önemli etkenlere ve odağın kişilikten, kişilik kazandırmaya kaydırılmasına duyulan ihtiyaca yaptığı vurgu nedeniyle yer almıştır. Ancak benim üzerinde durmak istediğim nokta, Lacan'ın tezini savunurken yazdıklarıdır -büyük bir bölümü tek bir vakanın genişletilmiş sunuluşuna ayrılmıştır, bu kendi hezeyanını kendisini cezalandırma olarak adlandıran Aimée vakasıdır. Lacan *"kişiye özel bir çözümün* değerinin beyanından" bahseder. Bu kişiye özel bir çözüm düşüncesinin çok önemli olduğuna inanıyorum. Buraya daha detaylı bir şekilde daha sonra Lacan'ın psikoz üzerine son cümlesinde geri döneceğiz.

Bir başka noktaya, Lacan'ın 30'larda, *Bireyin Oluşumunda Aile Karmaşaları*'nın sonuna

1 Bu metin Mimi, Florida'da 12 Ocak 2007'de düzenlenen Clinical Study Days 2 Çalıştayı'nda "Uygulamada Lacancı Yönelim" başlığıyla sunulmuştur.

2 [3] M.-H. Brousse, "Ordinary Psychosis in the Light of Lacan's Theory of Discourse," yayımlanmamış.

doğru yaptığı bir yoruma değinmemiz gerekiyor.

Lacan bu metinde bireyin oluşmasında ve Lacan'ın patoloji olarak tabir ettiği şeyin belirlenmesinde babasal *imago*nun öneminden bahseder ve Freud dönemindeki özel nevroz formlarının, belirli sosyal ve aile organizasyonuna ve babasal *imago*'nun kullanımı ile ilişkili olduğunu öne sürer. Aynı zamanda babasal *imago*'da bir gerileme olduğunu tespit eder ve bunun psişe için önemli sonuçları olacağına dikkat çeker. Böylelikle, görürüz ki, kişiselleştirme konusundaki fikirlerine ek olarak, bu belirli çözümde kavramsallaştırılan bizim öznelleştirme diyeceğimiz bağlamda, Lacan daha sonra sembolik düzlem olarak kavramsallaştıracağı şey ile ilk çalışmalarından bu yana ilgilidir.

Lacan psikozu 50'lerdeki çalışmalarına değin, bu kadar doğrudan işaret etmeyecektir. Çalışmasındaki bu nokta elbette ki, *Psikozun Olası Tedavisine Başlangıç Sorunsalı Üzerine* adlı makalesidir. Dilbilimden kendi klinik çalışmasına bir formalizasyon ithal eden Lacan, dışta-tutma (*foreclosure*) kavramı sayesinde psikozun yapısı ve belirginleşmesi sorununu ele alır. Psikotik özne, Baba-nın-Adı imleyeni dışta-tutar -en radikal şekilde yadsır (*reject*) veya kabul etmez (*refuse*). Bu Baba-nın-Adı eksiği, babasal anlamın eksik oluşu ile ilintili olarak, belirli koşullar altında psikozu tetikler ki bu eksiğin sonucu psikozdaki Sembolik dil bozukluklarında ve Fallik anlam eksiği cinsellikle ilintili olarak bedenin sunulmasındaki İmgesel sonuçlarda bariz şekilde belirgindir. Tetikleme noktasında, psikotik özne, eksik olan Babanın-Adı yerine, Başka içindeki gerçek baba ile karşılaşacaktır. Bu, Tek-Baba'dır (*One-Father*) ya da belirli bir imgesel görünümü altüst eden Bir-Baba (*A-Father*).

Kısaca sunulan bu özette bazı noktaların altını çizmek isterim. Öncelikle, Lacan burada babasal *imago* gibi proto-İmgesel bir figürün çevresinde konumladığı psikoz teorisinden, temel kavramsal figürü Baba-nın-Adı imleyeni olan bir teoriye geçiş yapar. Lacan böylelikle daha az resmi biçimde tanımlanan bir kavramdan ziyade Saussurecü dilbilimden (ve Levi-Straussçu antropolojiden) faydalanarak bu işlevi sağlayacak daha biçimsel bir mantık geliştirir. Ve, Lacan'ın bu ikinci hareketinde, psişik yapı 30lardaki metinlerde olduğu gibi metaforik olarak sunulmamakta, aksine, biçimselleştirilmiş bir sunum ile tanımlanmaktadır. Bununla birlikte, burada asıl ilginç olan, *Aile Karmaşaları* metninde gördüğümüz gibi, Lacan'ın bu kez tarihsel kaygılar ile yazmadığıdır ve kolaylıkla iddia edilebilir ki, yapısalcılık noktasından hareketle, Lacan psişeyi bu kez tarihsel olmayan bir yapı olarak kurar.

Lacan'ın *Başlangıç Sorunsalı* metninde pek fazla kuramsallaştırma yapmadığına da dikkat çekmek istiyorum. Lacan tetiklenmeden önceki psişik yapıya pek gönderme yapmaz. Psikotik-öncesi olarak adlandırılan tetiklenmemiş psikozun psişik yapısının doğası nedir? *Başlangıç Sorunsalı* makalesinden birkaç yıl önce Lacan, psikoz geliştiren bir ergen olan Maurits Katan vakasını yorumladığı *Seminer III*'ün psikoz bölümde bu sorunu ele alır. Lacan tetiklenmeden önce bu oğlanın nasıl kendisinden yaşça daha büyük bir arkadaşını taklit ettiğini ve bu imgesel özdeşleşmenin -Helene Deutsch'un "mış gibi" olgusuna benzeyen- sembolik düzlemde eksik olan imgesel bir yer değiştirmeyi oluşturduğunu yorumlar. Psikozun tetiklenmeden önceki bu erken aşaması iki şekilde tanımlanabilir: Tarihsel bir düzeyde, Baba-nın-Adı'nın dışta-tutulmasından sonra ve Tek-Baba ile karşılaşmadan önce fakat daha eşzamanlı bir yolla, Baba-nın-Adı'nın dışta-tutulması aracılığıyla ve böyle bir dışta-tutmaiçin imgesel bir telafi ile. Bu nedenle, bir bakıma, psikoza ve nevroza alternatif bir tanıma sahibiz: Tetiklenmemiş psikoz. Ayrıca Lacan'a göre, tetiklenmiş bir psikoz olmaksızın bir psikotik yapıya konulan bu tanının klinik sonuçları, bir psikanalistin böyle bir durumda aktif bir psikozun tetikleyicisi olabilmesi açısından önemlidir. Psikanalist böyle bir durumda psikotik yapıyı tamyabilmelidir, böyle bir hasta olağan psikanaliz ile tedavi

edilmemelidir. Ayrıca, terapötik imperatif de göz önünde bulundurulmalıdır –Tek-Baba ile karşılaşmaktan sakınılmalıdır.

Lacan aşağı yukarı yirmi yıl, 1970'lere kadar, bu konudan vazgeçer. Bu noktada Lacan, Joyce üzerine olan *Seminer*'inde psikoz üzerine takdim ettiği nihai bildirisinde, ki bu eserin bazı kısımları yayımlanmamış olan *Seminer XXII, R.S.I.*'nin içerisinde yer almaktadır, Joyce muamması dediğimiz muammayı araştırır. Lacan'ın Joyce'u psikotik bir öznedir fakat psikoz semptomlarını asla tümüyle sergilememiş, psikozu asla tetiklenmemiş bir psikotik özne. 50'lerin terminolojisini kullanırsak, Baba-nın-Adı dışta-tutulmuştur fakat Tek-Baba ile karşılaşmada belirginleşmiş bir psikoz söz konusu değildir. Lacan bu terimleri kullanmasa da, Joyce daimi olarak tetiklenmemiş psikotik özne gibidir ve Lacan'ın bu Seminer'inde geliştireceği kavramlar tetiklenmemiş psikoz kavramının yeniden düşünülmesi olarak tanımlanabilir.

Ardından sabitleme (*stabilization*) konusu başlıca mesele haline gelir -Joyce bunu nasıl başarmıştır? Bu durum kesinlikle Tek-Babalar ile karşılaşmadığı için gerçekleşmemiş değildir. Ellman'ın biyografisinin ortaya koyduğu üzere, Joyce hayatı boyunca pek çok editör, yayıncı, alacaklı, çalışan ile karşılaşmıştır ve bunların hiçbiri psikozu tetiklememişlerdir. Lacan, *Seminer III*'ten imgesel telafi (*imaginary compensation*) kavramına geri dönerek, Joyce'un egosunun bir yazar olarak kendisine nasıl bir isim yarattığını ve böylelikle Babanın-Adı eksiğini nasıl telafi ettiğini betimler. Bu hakiki geçiş, görürüz ki, diğer düzlemlere kıyasla imgesel düzlem konumunda gerçekleşmektedir.

Ancak Lacan çalışmasının bu son aşamasında, bu terminolojiyi bırakır ve psişik yapıyı tamamen yeniden oluşturur. Bu formalizasyonun bağlamı artık dilbilim değil, düğüm teorisidir. Parantez açarak, ben burada iki aşamasının olduğunu düşündüğüm Lacan'ın çalışmasının hızlı bir özetini sunacağım. İlkinde, Lacan, dışta-tutmanın İmgesel, Sembolik ve Gerçek'ten oluşan üç halkalı Borromean Düğümü'nde temsil edildiğini belirtir -düğümlenmede bir sorun oluşmuştur fakat kişi bunu dördüncü bir halka ile telafi edebilir. Joyce vakasında, ego, Joyce'un yazıları (tıpkı daha önce öne sürülen imgesel telafi kavramında olduğu gibi, elbette *imgesel* düzlemdedirler) bütün yapının, dağılmaksızın bir arada kalmasına olanak tanımaktadır. İkinci aşamada, Lacan psişik yapıyı dört halkalı Borromean Düğümü olarak yeniden yazar. Dördüncü halka olarak *sinthome* diğer üç halkayı bir arada tutmaktadır. Ve *sinthome*, Baba-nın-Adı olarak kullanılan olgudan farklı bir form olmasa da, olası bir dördüncü halka olarak işlev görür. Böylelikle, burada İmgesel ve Sembolik'in iki düzleminden, İmgesel, Sembolik ve Gerçek'in üç düzlemine ve hatta İmgesel, Sembolik, Gerçek ve *Sinthome*'un dört düzlemine uzanan bir yayılma (*extension*) ile karşılaşırız.

Elbette ki, bu son geçişle önceki bütün formülasyonlar yeni bir biçime sokulur. Ama bu yeni formülasyonun anahtarı, Joyce'un vakasının olağandışı olmadığını anlamaktır -esasen bir yazar olarak fevkalade bir yere sahip, olağanüstü, alışılmadık ve özel görünür. Bu düzenlemeyi tamamen tersyüz etmemiz gerekiyor. Joyce'un psikozunun biçimi daha ziyade tipiktir, Olağandır, birinin sıklıkla karşılaşabileceği türdendir, belki de bir nevroza daha fazla benzemektedir ve gösterişli bulguları nedeniyle şizofreni, paranoya ve benzeri rahatsızlıklar daha olağandışı vakalar olarak görünürler. Bu durumun Olağan psikoza yaklaşımda bir anahtar olacağına inanıyorum. Bugün Olağan psikoz teşhisi koyacağımız durumlarda, psikozun klasik biçimlerinin, yapısının ve hatta tetiklenmenin (babasal ve fallik anlamdaki başarısızlıkların gelişmesine yol açan Tek-Baba ile karşılaşma) tipik sıralamasının semptomolojisi bulunmamaktadır. Yalnızca babasal anlamın başarısızlığının sınırlı kanıtı olan ve sembolik rahatsızlıklar olan psikoz vakaları görebiliriz; yalnızca fallik işlevinde sınırlı rahat-

sızlıklar görebiliriz; tetiklenmede Tek-Baba ile net bir karşılaşma olmayan psikoz vakaları görebiliriz ve *La Psychose ordinaire*'de (Miller'ın Olağan Psikoz kavramını tanıttığı *École*'ün üyelerinin tartışması ve metinleri) iyi bir şekilde belgelenmiş olduğu üzere, herhangi bir açıktan dil rahatsızlığı veya imgesel düzlem rahatsızlığı olmayan vakalar görebiliriz.

Bu çalışmayı iki önemli özellikten bahsederek bitireceğim. İlki Lacan'ın 1975'teki *sinthome*'u, bir şekilde, 1932'de sunduğu "kişiye özel çözümün" yalnızca daha biçimsel bir temsilidir. Dördüncü bir halka olan Baba-nın-Adı, öznenin düğümlenmesinin kesinlikle son derece sabitleyici bir biçimini sağlar (ve bir yolla sık sık evrensel olarak tanımlanır). Ama *sinthome* için kurallar göstermek zordur, ancak -imgesel telafinin bir biçimi olarak işleyebilir- kimi ideal ego veya hatta beden imgesi; semboliğe daha çok benzeyebilir -bazı adlandırma biçimlerinde, bazı sabit psikozlarda görebiliriz; ya da, daha Gerçek bir halini pek çok toksikomani veya diğer bağımlılıklar vakalarında görebiliriz. Psişik yapıyı bir arada düğümlemekte *sinthome* az ya da çok etkili olabilir. Ve *sinthome*'u vakadan vakaya, belki onunla doğrudan çalışarak, belki bir *sinthome* yerine bir diğerinini kullanarak veya belki onun biçimini değiştirerek, belki de onunla hiçbir şey yapmayı istemeyerek, farklı şekillerde ele alabiliriz -Roma'da sunulan bir vakada olduğu üzere, hastanın *sinthome*'unun bilimsel bir çözümün kendisi olduğu bir analiz geri çevrildi. Her durumda da *sinthome*'un işlediği veya işleyebileceği bir yolla -bu Olağan Psikoz kavramının içinde- kişiye özel bir çözüm bulmalıyız.

Klinik çalışmamın bir bölümünden -bir kamu kliniğinde kurumsal bir uygulamamdan- bir gözlem ile bitireyim. Burada kliniğin pek çok hastası ile görüştüm ve aslında bu Olağan Psikoz bir hayli Olağan ama asla nadir rastlanır değildi. Gerçekte şu sıralar psikiyatristler ve diğer sağlık çalışanları zavallı bir şekilde terimlerle -tek bulgulu tanılar ve bipolar bozukluk veya antisosyal davranış bozuklukları veya gelişimsel bozukluklar veya kişilik bozuklukları gibi tanıların genişletilmiş kullanımları gibi kavramlar ile -mücadele ediyorlar. Ancak ben Olağan psikozun çağımızın bu fenomenlerini açıklamakta çok faydalı bir yol olduğunu düşünüyorum, psikozun bu biçimi son yıllarda Olağanlaşmıştır (bunu genellikle genç insanlarda gördüğümü belirtmiştim) ve postmodernizm veya hipermodernizm olarak adlandırılan durumla uyum göstermektedir. Bu nokta çalışmamızda burada yani Amerika Birleşik Devletleri'nde genel olarak pek çok yolla işaret edilmiştir –İdeal'den özdeşleşme noktası olarak *a* nesnesine geçiş; kapitalist söylemin yükselişi ve efendi söyleminden bugünün toplumunun söylemini örgütleme anahtarı olan analistin kendisinin söylemine geçiş. Lacan, erken dönemindeki çalışmalarında –babasal *imago*nun çöküşüne dair yaptığı yorumlarda- bu durumun ilk taslağını çizmiştir. Zamanımızın klinik taleplerine cevap verme arzusunda olan psikanalistler olarak bu çalışmayı sürdürmemiz gerektiğini düşünüyorum.

II

Olağan Psikoz kavramını tarihsel bir anlamda Lacan'ın çalışması içinde bir yere yerleştirebiliriz. "Olağan Psikoz" imleyeni yalnızca Lacan'ın değil ama J.-A. Miller'ındır da; ancak bu imleyen ve onun kavramsallaştırılması Lacan'ın son öğretileriyle bağıntılıdır. İlk önce, *Seminer XXIII*'te Olağan Psikoz'un *sinthome*[3] kavramı ile net bir şekilde ifade edildiğini görürüz. Bazı analistler Olağan Psikoz'u, akut bir çatlağın kanıtının var olmadığı veya Schreber modelinde olduğu gibi klasik bir psikozun olağandışı bulgularının olduğu bir psikozu adlandırmak için kullanırlar. Bu bağlamda, analistler Lacan'ın *sinthome*'unu ruhsal yapıyı bir arada tutan ruhsal bir durgunluğu ifade etmekte kullanırlar; Lacan'ın Joyce ile yaptığı gibi, onun egosu onun yazıları, Joyce'un İmgesel'inde *Stephen Hero*'da betimlenen bedensel

3 J.-A. Miller, "Semblants et sinthomes," la Cause freudienne, #69.

rahatsızlıkta varsayılan bir açığı onarmıştır. Bu bir tartışmaya yol açmıştır: Joyce bir Olağan Psikotik midir? Joyce akut psikoz bulguları sergilememiş olabilir ama *sinthomatik* sabitlemenin (*sinthomatic stabilization*) araçları olağan değildir, ancak olağanüstüdür. Joyce'un bu sorusu Olağan Psikoz'u kullanma şeklimizi sorgular. 'Olağan', olağanüstü fenomenler için bir kanıt sunmayan psikotik yapıya sahip öznelerin hepsi için mi yoksa *sinthomatik* sabitlemenin olağan, 'banal' olduğu, M.-H. Brousse'un incelemesindeki gibi daha çok nevroza benzediği sınırlandırılmış bir anlamda mı kullanılmalıdır?[3]

Olağan Psikoz Miller'ın görünürleştirme (*semblantization*) olarak bahsettiği son dönem Lacan'da bulduğumuz kavramla da ilişkilidir.[4] Bir tanesi Baba-nın-Adı'nın görünürleştirilmesidir. Can alıcı 'gerçek' artık "*Psikozun Olası Tedavisine...* "nin psişik yapısının çok önemli bir noktası değildir. Lacan ilk önce Baba-nm-Adı'nı *Seminer*'de çoğaltır ve sonra ona bir işlev ya da yüklem yükler. *Seminer X*'da *jouissance*'ın bir tortusu olan *a* nesnesi, *Seminer XX*'de varlığın bir görünüşü olarak yeniden formüle edilir. Aynısı Başka için de doğrudur. "*Özne'nin Altüst Oluşu*"ndaki 'imleyenler hazinesi' olarak bir öneme sahipti. Burada da Lacan'ın metinlerinde, üzeri çizilmiş, var olmayan ama hala bir görünüş olarak işleyen Başka'ya geçişi görüyoruz. Bu görünürleştirme psikoz ve nevroz arasındaki ayrımı koruyan Olağan Psikoz'un kullanımı ile psikozun evrensel bir karakterini bulduğumuz, Lacan'ın "bütün dünya deli" deyişinden Miller'in (Jouissance'ın kendisini, bütün konuşan varlıklar için bir sanrı şeklinde işlev gören dili -Sembolik'i) evrensel reddetmeye dair yorumuna uzanan pek çok değerlendirmenin yer aldığı bir bakış açısı arasında bir gerilim oluşturur.[5]

Sinthome ve görünüş kavramları Olağan Psikoz ve psişik yapı hakkında tarihselden eşzamanlı bir bakış açısına geçmemize de izin verir. Freud'un kliniği ve Lacan'ın ilk kliniği bir nevroz kliniğidir. Mevcut olan Başka'da ve Baba-nın-Adı'nda (Başka'nın sabitleme noktası) önemli bir nitelik vardır. Bu klinikte, psikoz bir istisna olarak, o yerde bu şeyin var olmaması (*non-existence*), reddedilesi temelinde, nevroz ile ilişkili olarak ele alınır. Ancak son dönem Lacan'ın kliniğinde, *sinthome*'un evrensel bir yeri vardır çünkü her bir özne psişik yapısını kendine özgü bir biçimde düğümlemiş olabilir ya da Başka ile sosyal bir bağ kurabilir. Böyle bir klinikte, Baba-nın-Adı sadece *sinthome*'un bir biçimidir. Baba-nın-Adı düğümlemenin özellikle sabit bir biçimidir. Lacan bunu dört-halkalı Borromean düğümünün girişini yaptığı, dördüncü halkayı –Freud için- Oidipus kompleksinde somutlaşan 'psişik gerçeklik' olarak tanımladığı *Seminer XXII:R.S.I.*'de açıklar. Sonraki seminerinde, bu dördüncü halka Baba-nın-Adı'nın bir biçimi olarak *sinthome* olarak genelleştirilir. Bu ikinci ele alış dışta-tutmanın kliniğinin yerine geçerken, onu geçersiz kılmaz. Bir *sinthome* olarak Baba-nın-Adı'nın sabitliği bir görünüşten ziyade töze sahip gibidir. Nevrozda, yapının sabitliği dışta-tutma kliniğinin uygulamalarının mantığına benzer. Aslında, dışta-tutma kliniğinin *sinthome* kliniği ile ilişkisini Newton ve Einstein arasındaki ilişkiye benzetebiliriz. Newton fiziği çok küçük ya da çok büyük olmayan bazı kütle ve hız parametrelerinde geçerlidir. Newton fiziği bu parametrelerin uç değerlerinde işe yaramaz, bu durumda Einstein fiziği fayda sağlar. Einstein fiziği Newton'un yerini alırken, Newton fiziği sınırlı parametreler içerisinde geçerliliğini korur. Benzer şekilde, *sinthomatik* klinik ruhsal yapının daha geniş bir yüzeyini daha büyük faydalar ile kaplarken, dışta-tutma kliniği is bazı parametreler içerisinde faydalıdır.

Sinthome kliniği bizlere Olağan Psikozlu özneleri tedavi etmemizde büyük esneklikler getirdi. Dışta-tutma kliniğinde, tedavi Baba-mn-Adı'nda demirlemiş anlam hatları boyun-

4 J.-A. Miller, "The Ironic Clinic," Psychoanalytic Notebooks, #7.

5 J.-A. Miller, "Paradigms of Jouissance," Lacanian Ink, #17.

ca yönlendirilir. Bu klinikteki *jouissance* imgeselleştirilmiş *jouissance*'tır, Miller'ın belirttiği gibi, bir *jouissance* sembolleştirme sürecinde boşaltılır.[6] Tersine, *sinthome* kliniği imleyenler ve *jouissance* arasında doğrudan bir bağ üzerinde temellenen Lacan'ın *dili* (*lalangue*) tarafından gösterilen bir yön boyunca örgütlenir. *Jouissance*'ın boşaltılması tedavide yalnızca anlam/gösterim ve *jouissance*'ın yok edilmesine değil aynı zamanda anlam ve *jouissance*'ın yeniden bağlantılanmasına da yönlendirilir. Laurent'in belirttiği gibi, S1'in S2'ye bağlı olduğu ilişkiden, S1'in *a* nesnesine bağlı olduğu ilişkiye geçiş Olağan Psikoz kliniğinde çok önemlidir.[7] Pek çok tedavide, *jouissance* niteliği yerinde sayar (Freudcu eski bir kavramı kullanmak gerekirse), ama psikotik *jouissance*'ını yönetmenin yeni yollarını bulur. Bir öznenin *sinthome*'u, o öznenin *a* nesnesi ile, bir parça *jouissance*, kendi varlığının bir görünüşü ile anlamlandırıcı bir özdeşleşme bağı kurar. *Sinthome* ile özne (psikotik için çoğunlukla fazla yıkıcı olan) *jouissance*'ı yok etmez ama onunla olmanın bir yolunu bulur. *Sinthome*, psikotik için dilin düğüm noktasıdır (*point de capiton* of *lalangue*).

Sinthome özne için sosyal bir bağdan başka bir şey değildir. Nevroz söz konusu olduğunda, Başka'yı yapılandıran Baba-nın-Adı *sinthome*'dur, ya da Freudcu bir okumayla, Kral Oidipus söylem üzerinde Aristotelesçi *topos* gibi topluma ve bilinçdışına hakimdir. Ancak, en genel haliyle, *sinthome* sosyal bağı kurar. Her bir konuşan varlık için Başka var olmadığı halde, Başka'nın görünüşü vardır. Öznenin dünyada yer almasının yolu bu Başka'dır, gerek nevrozun fantazileri gerek psikotiğin en tekil yolları aracılığıyla, Başka'nın bu *sinthomatik* ve görünürleştirilen a-tipik yapıları -*Bir topos kral*- olarak, Başka'nın üzerinde hüküm sürer. Bu durumda, analist psikotik özneye, özne için çalışacak, öznenin *sinthome*'u için uygun bir Başka'dan yararlanması için yardım ederken bir hayli tolerans gösterir. Psikotik özne için Başka'nın bir görünüşünün incelenmesi süreci tedavinin doğrultusu için başka bir düzey oluşturur. Paris'teki 'Olağan Psikoz' üzerine İngilizce seminerde, en çok dikkat çeken 'kendi kişisel mitini yaratma', 'Başka ile bir bağ kurma', 'kendisine dünyada bir olumsuzlama olasılığı veren sembolik bir matris yaratma', 'Başka söylemine girmeye izin verilme' ve 'bir aile romantizmi inşa etme' gibi vaka sunumlarında tanımlananın sadece bu süreç olduğunu gördük. Aslında, Başka'nın bir görünüş içinde önemsizleştirilmesi ile yalnızca psikozun yeni bir tanısının bakış açısını değil, aynı zamanda tedavide yeni bir olasılık ufku yaratmıştır.

6 J.-A. Miller, "Paradigms of Jouissance," Lacanian Ink, #17.
7 E. Laurent, "Ordinary Psychosis," yayımlanmamış.

Lacan'ın Kompleks Psikoz Kuramına Dair Kuramsal ve Terapötik Çıkarımlar

Wilfried ver Eecke
İngilizce Çeviri: Berkay Ersöz

Lacan'ın psikoz ve şizofreni üzerine en özlü düşünmelerinden biri "Her Türlü Olası Psikoz Tedavisini Önceleyecek Bir Sorun Üzerine" (*On a Question Prior To Any Possible Treatment of Psychosis*, Lacan, 2006, 531-584) başlıklı makalesinde yer alıyor.[1] [2] Bu makalede yer alan fikirler devrimci olmakla birlikte bir dizi sorunu da ortaya çıkarıyor. Bu sorunlar, Lacan'ın psikoza dair birincil bir nedeni savunmanın yanında ikinci bir nedeni daha dile getirdiğinin vurgulanmasıyla birlikte belirirler. Birincil olduğu ifade edilen neden, baba metaforunun ortaya çıkışım olanaksız kılmasa dahi pek zorlaştıran, anne tarafından Babanın-Adı'na göndermenin (*reference*) eksik olması durumudur. Neredeyse bir sonradan-düşünülen gibi belirtilen alternatif bir neden ise, anne tarafından Babanın-Adı'na göndermenin bulunduğu, ancak babanın imlem/anlam (*signification*) yasasından kaçıyormuş gibi görünecek bir biçimde kendisini sunduğu durumdur.[3] Baba, kendisini, konuşan bir varlık olmanın yasasına maruz kalacak gerçek (simgesel) bir baba olarak değil, imgesel bir baba olarak sunar. Lacan yaşamının sonuna doğru babanın rolü hakkındaki bu daha önceki bu makalesinde yer alan, kendi psikoz çalışmalarında keşfettiği fikirleri özetlerken bunu "babanın koşullu işlevi" diye adlandırmış ve bunu, daha sonraları ortaya atmış olduğu "babanın koşulsuz işlevi" fikrine karşıt olarak kullanmıştır (Harari, 238-239). Lacan babanın koşulsuz işlevi fikrini Joyce hakkındaki seminerinde (Lacan, Seminer XXIII) genişletmiştir. Bu koşulsuz işlev adlandırmayla ilişkilidir. Babanın adının kabul edilmesi kişiyi bir soykütüğüne içine yerleştirir ve bu kişiye toplumsal dünyada bir yer sağlar. Ayrıca böyle bir kişinin kendisini birinin adıyla bağlantılı beklentilere göndermeyle/referansla konumlandırmasını talep eder. Eğer babanın adı bir insan varlığı için psikolojik olarak kabul edilebilir değilse bu kişinin bazı sıradışı başarılar aracılığıyla kendi adını yaratma mücadelesine girmesi gerekir. Bu narsisistik ve büyüklenmeci bile olsa, böyle bir kişinin özel bir yeteneğe sahip olmasını ve bu yeteneği geliştirmesini gerektirir. Lacan bu yeteneği *sinthome* diye adlandırıyor (Evans, 188-190), bunun sayesinde kişi kendini toplumsal/sosyal dünyaya sokmaya çalışır. Son dönemlerinde Lacan, böylesi bir *sinthome*'un bazen ve bazı bireyler için baba metaforunun rolünün yerini aldığına inanmıştı. Biz de bu makaledeki bu kompleks fikirleri aydınlatacak ve bu fikirlerin şizofrenlerin (psikoz) terapileriyle ilgili olarak ortaya çıkardıkları sonuçlar

1 (Lacan, 2006) ile ilgili sayfa numaraları Fransızca orijinal metnin (Lacan, 1966) sayfa numaralarıyla aynıdır.

2 Öteki iki önemli yayın, psikoz hakkında olan ve kabaca aynı zamanlarda yayınlanmış olan Seminer III ve bundan çok sonraları verilmiş olan, Joyce ve sinthome hakkındaki Seminer XXIII'tür. Seminer XXIII, psikotik bir yapı taşır gibi görünen James Joyce gibi birinin nasıl kendisi için bir yaşam kurabildiği sorununa odaklanmıştır.

3 Lacan, 2006, 579: "Hatta, babanın bu yasayla ilişkisi kendi adına değerlendirilmelidir, çünkü bunda, babanın gerçekten bir yasa koyucu olarak iş gördüğü veya bunu yapmakla övündüğü –ister yasayı yapan isterse kendini bir inanç anıtı olarak, bir doğruluk ve sadakat örneği olarak, erdemli biri veya bir usta olarak, nesnesi veya tehlike altındaki eksiği her ne olursa olsun, hayırlı bir davaya hizmet eden biri olarak, ulusa veya doğum oranına, güvenliğe veya sağlığa, mirasa veya hukuka, saf olana, alçakların en alçağına, veya imparatorluğa hizmet eden biri olarak sunan insanlardan biri olsun– durumlarda dikkate değer bir sıklıkla ortaya çıkan baba figürünün yıkıcı etkilerine yol açan paradoksun gerekçesi bulunacaktır. Bunlar onun kendisini kusurlu, yetersiz ve hatta sahte bulması için, kısaca Babanın-Adını kendi imleyen konumundan dışlaması için çok sayıda fırsat sunan ideallerdir."

üzerine düşüneceğiz.

1. Babanın rolü üzerine Lacan'ın başlangıçtaki/erken kavrayışı

Lacan'ın "Her Türlü Olası Psikoz Tedavisini Önceleyecek Bir Sorun Üzerine" (On a Question Prior To Any Possible Treatment of Psychosis) başlıklı makalesinde yer alan fikirler, zihinsel hastalığın sebepleri hakkındaki nesne ilişkileri (Mitchell & Black, 85- 138) ve bağlanma kuramcıları (Maine) tarafından savunulan fikirlerin bütünlüğüne meydan okumaktadır. Her ikisi de anneyi, çocuğun zihinsel olarak sağlıklı veya yetersiz gelişmesini anlamak açısından can alıcı bir figür olarak sunarlar. Diğer yandan, kariyerinin henüz başında olan Lacan Yargıç Schreber'in şizofrenik (psikotik) kişilik yapısının baba rolünün başarısızlığından yola çıkarak anlaşılması gerektiğini ileri sürmüştür (Lacan, 2006, 557 ff.)[4]. Lacan daha da ileri giderek Yargıç Schreber'in sıkıntısını, kendisiyle babası arasındaki başarısız bir ilişkiyi takip eden, dille kusurlu (*defective*) bir ilişkisinin olmasına bağlar (Lacan, 2006, 557). Bu çifte tez öncelikle şizofreniyi (psikoz) tümüyle, öncelikle veya çoğunlukla biyolojik (genetik) nedenlerle ilişkilendiren biyolojik yaklaşıma karşıdır. İkincisi, bu çifte tez şizofrenlerin (psikoz) başlıca sorunu çocuğun anneyle olan eksik (*deficient*) duygusal ilişkisine bağlamaz. Lacan'ın kuramında şizofrenojenik (*schizophrenogenic*) anneye F. Fromm-Reichman gibi başka kuramcılarda olduğu kadar yer verilmez. Üçüncüsü, bu çifte tez Yargıç Schreber gibi birinin başarısızlığını duygulardan başka bir şeyde bulur. Schreber'in eksik psikolojik yapısı, dil üzerindeki hakimiyete özgü sorunlarla gerektiği gibi başa çıkamamaya bağlanır.[5] Şimdi de bu Lacancı iddiaları daha iyi anlayabilmek için onun erken çocuk gelişimi kuramına bir bakalım.

2. Lacan'ın kuramında erken çocuk gelişimi

Winnicott'a göre olduğu gibi Lacan'a göre de psikolojik açıdan çocuk diye bir şey yoktur (Winnicott, 1965, 39, dipnot 1). Bunun yerine "anne-çocuk" çifti söz konusudur. Kurtulmak için bile bir anne figürüne ihtiyaç duyar. Bu olgu, çocuğun anneye karşı duygusal tavrında psikolojik yönden açık kılınır. Çocuk annenin kollarında gülümser ve kendine güvenli görünür. Canı yandığında veya yorulduğunda annenin kendisini kollarına almasını ister. Doğumu izleyen birkaç gün içinde annenin öldüğü trajik durumlarda bebeklerin her türlü gıdayı reddettiği bildirilmiştir. Böyle bir vakada bir bebeğin ölen annesinin henüz yıkanmamış bir iç çamaşırının bulunup bulunmadığını soran bir psikanalistin dahice önerisi olmasaydı bebek ölmüş olacaktı. Olumlu yanıt alan psikanalistin önerisi bu iç çamaşırın biberona sarılması ve biberonun bebeğe verilmesi şeklinde olmuştu. Bebek biberonu bu haliyle kabul etmişti. Annenin mevcudiyeti bir şekilde söz konusu olmadığında çocuk ölecektir. Annenin kısmen, örneğin yalnızca kokusunun mevcut oluşu çocuğu tatmin etmiş ve sütü içmeyi kabul etmesini sağlamıştır.

Bir başkasına karşı bu tarzda bir tam bağımlılığın farkındalığının bebekte kaygı değilse bile, büyük bir kararsızlık/kesinsizlik (*uncertainty*) yaratacağını düşünebiliriz. Böylesine derin bir kararsızlık ve bağımlılık çocuğun psikolojik gelişimi açısından umut verici değildir. Bununla birlikte, sanki bu tam bağımlılık duygusunun üstesinden gelmek için bebeğin bir yöntemi varmış gibi görünmektedir. Bebek bu bağımlılık duygusunun üstesinden im-

4 Lacan'ın ilk dönem kuramında psikozun birincil sebebinin, bazen annenin Babanın-Adı'na gereği gibi riayet etmemesi yüzünden ortaya çıkan, baba metaforunun başarısızlığı olduğunun altı çizilerek bu kavramın Lacancı kuramda ikincil bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Yine de Lacan için temel başarısızlık aile yapısı içindeki üçlü ilişkinin eksikliğidir. (Lacan, 2006, 557)

5 Bir süreden beri şizofrenlerin metaforlarla ve dolayısıyla deyişlerle ilgili zorluklar yaşadıkları bilinmektedir (Fort). Ayrıca böyle kişilerin zamirlerle ilgili zorluklar yaşadıkları da bilinmektedir.

gelemi aracılığıyla gelir. Psikanalitik terimlerle ifade edilirse, bebek bağımlılık duygusunun üstesinden bir fantazi (*fantasy*) yaratarak gelir.

Bebeğin bağımlılık duygusunun üstesinden gelmesi için gerekli olan fantazisinde iki öğe söz konusudur. Birinci öğe, bebeğin bağımlı olduğu kişinin güvenilir olduğuna kendisini ikna etmesidir. Bu nedenle, bebek her şeye gücü yeten bir anne figürü fantazisi geliştirir. Gerçekten de, eğer annenin gücü her şeye yetiyorsa, bebek neye gerek duyarsa duysun bunu ona sağlayabilir. Ayrıca çocuğun karşılaşabileceği tehlikeler ne olursa olsun, annenin onu bu tehdide karşı savunmak için yeterince güçlü olacağı kesin olabilir. Bundan dolayı bebek kendi gerçek, gerçekçi annesiyle değil, imgelenmiş, idealleştirilmiş bir anneyle ilişki kurar.

Bebeğin fantazisinin ikinci öğesi, çocuğun annenin niyetleri ve arzularından emin olması gerektiğidir. Eğer anne bebeği umursamazsa annenin imgelenmiş mutlak kudretinin, bebeğe ilgi gösterileceği teminatını taşımayacağı belli olur. Bebeğin fantazisindeki ikinci öğe bu sorunu çözer. Çocuk kendisinin annenin isteyebileceği her şey olduğunu hayal eder. Bebek kendi fantazisinin bu iki öğesine tutunduğu sürece kendini pek güvende hisseder ve kendisini "Bebek Majesteleri" gibi görerek davranır. Annenin kendisinin ihtiyaç duyduğu ve istediği her şeyi yapmasını veya sağlamasını bekler.[6]

Şimdi çocuğun emeklemeye ve hatta yürümeye başladığında bu fantazisiyle ilgili başka bir sorunla uğraşacağını düşünebiliriz. Çocuk annenin bulunmadığı bir odanın içinde emekleyebilir veya yürüyebilir. Bu sırada kendisine zarar verebilir. Böyle anlarda çocuğun çifte fantazisi kendisine cesaret verebilir ve annenin kendisini acıdan kurtarmak için derhal oraya geleceği beklentisini oluşturabilir. Ancak anne orada değildir veya derhal oraya gelemeyebilir. Bundan dolayı bu yeni gerçeklik deneyimi çocuğun fantazisinin iki öğesinde temelini bulan beklentileriyle çatışır. Çocuk annenin her şeye gücü yettiğine dair fantaziyle yüzleşmeye hazır görünmez. Böylece, başına bir şey geldiğinde kendisine derhal yardımda bulunulmamasına dair gerçekliği anlamlı kılmanın tek yolu olarak, çocuğun kendisinin anne için her şey olup olmadığını, yani, anne tarafından kesinlikle sevilmeye layık olup olmadığını sormak kalır. En azından bu hipotez çocuğa bir seçenek verir. Çocuk annenin çocuktan istediği şeyin ne olduğunu öğrenmeye çalışabilir ve sonra annenin kendisinden yapmasını istediğini düşündüğü şeyi yapabilecek biçimde kendini ayarlamayı deneyebilir. Çocuk annenin arzusunu kendi arzularının temeli olarak alır. Schreber'in linguistik semptomlarına dair Lacan'ın açıklaması, insan gelişiminin bu aşamasının yapısı ve Schreber'in seslerle ilgili deneyimlerinin yapısı arasında bir paralelizm bulunmasını içermektedir (Lacan, 2006, 547 ff). Şimdi de Schreber vakasına bir bakalım.

3. Yargıç Schreber üzerine Freud ve Lacan

Şizofrenin (psikoz) içsel deneyimleri hakkında bir fikir oluşturmak amacıyla Yargıç Schreber'in *Hatıraları*'na (*Memoirs*) bakabiliriz. Burada, neredeyse her sayfada yeni semptomlarla veya dikkat çekici düşüncelerle, deneyimlerle ve dünyanın imgesel açıklamalarıyla karşılaşıyoruz. Şimdi bunlardan bazılarını seçip Freud'un ve Lacan'ın bunlar hakkındaki psikanalitik yorumlarının yönünü belirteceğim.

Yargıç Schreber, psikiyatristi Dr. Flechsig'in kendisinin ruhunu öldürmeye niyetlendiğini düşünüyor (Bölüm 2) [paranoya]. Schreber, kendi sinirleri aracılığıyla Tanrı'nın dünyaya ve insanlara enerji verdiğine inanıyor (B. 1). Bu yüzden Schreber nörolojiyi, sinir bilimini, kutsal meslek diye adlandırıyor (B. 2) Flechsig ailesinin Tanrı'yla işbirliği yaparak Schre-

6 Çocuğun fantazi dünyasındaki bu öğenin hakikati hakkında bir örnek, boşandıktan on yıl sonra boşanmasının asıl sebebinin kocasının onun ne istediğini tahmin edemediğini hissetmiş olduğunu gördüğünü söyleyen bir meslektaşımın sözleridir.

ber ailesini kutsal mesleğe erişmekten mahrum etmeye çalıştıklarına inanıyor. Aslında Schreber'in ailesinde bir tane bile nörolog yoktu. [kıskançlık]. Schreber, Dr. Flechsig'in öteki hastalara yaptığı gibi kendisine de beyaz yalanlar söylediğini aktarıyor. Schreber bu beyaz yalanlar hakkında küçümseyici yorumlar yapıyor, ona göre bunlar "benim durumuma neredeyse hiç uymuyor, o (Dr. Flechsig) kısa süre içinde bende ileri bir zekaya, olağanüstü bir kavrayış keskinliğine ve üstün gözlem güçlerine sahip bir insan varlığıyla uğraştığını fark etmek zorunda kalacak" (B. 4, s. 35) [narsisizm, büyüklenmecilik].[7] Bir keresinde Dr. Flechsig Schreber'in "bütün yüzyılların gelmiş geçmiş en büyük ruh görücüsü" olduğunu söyleyerek onu övüyor. Yargıç Schreber ise öfkeli bir dille "daha geniş bir açıdan bakılırsa... en azından bütün binyılların gelmiş geçmiş en büyük ruh görücüsünden bahsedilmesi gerektiğini" yazıyor (B. 6, s. 77) [narsisizm, büyüklenmecilik *-grandiosity-*]. Schreber ayrıca "beni vücudumun üst kısmı çıplak biçimde bir aynanın karşısında görecek herhangi biri, şüphesiz, bir kadın gövdesiyle karşılaştığı izlenimine kapılacaktır –bazı kadınsı süsler sayesinde de bu ilüzyon daha da kuvvetlenecektir" diye itirafta bulunuyor (B. 21, s. 280). Schreber, öncelikle "bütün erkeklik duygum ve erkekçe onurum, bütün ahlaksal varlığım buna (kendisini erkeklikten çıkartma ve onu bir kadına dönüştürme çabasına) karşı ayaklanıyor" diye yazıyor (B. 5, s. 280). *Hatıraları*'nın daha ileriki kısımlarında ise Schreber, izleyen retorik soruyu sorarak fikrini değiştirdiğini yazıyor: "Kim erkekçe bir doğaya sahip çılgın bir insan varlığı olmak ve heyecanlı bir kadın olmak arasında bir seçimle karşı karşıya kalsa sonuncusunu seçmez ki?" (B. 13, s. 178). *Hatıraları*'nın sonuna doğru şunu da yazıyor: "Kendimi kendimle ilişkiye giren, aynı kişilikte hem bir erkek hem de bir kadın olarak görmek zorundayım" (B. 21, s. 282). Muhtemelen Schreber'in bu dönüşümü önemli bir amaca hizmet ediyordu. Schreber Tanrı'yla evlenecek ve kendisinin karşısında bir baş Aziz olacağı yeni bir insanlık yaratacaktı (B. 8, s. 114-5) [büyüklenmecilikle beraber kararlı cinsel kimlikten yoksunluk]. Başka bir semptom da Schreber'in gazetede kendisinin ölüm ilanını okuduğunda verdiği tepkidir. Şöyle yazıyor: "Bunu artık insan toplumuna geri dönmemin hiçbir olanağının kalmadığının işareti olarak gördüm" (B. 7, s. 81) [yaşamın ve ölümün karışıklığı]. Bundan başka Schreber birçok insanın, özellikle de karısının "kısa süreli kem-küm etme" *(fleetingly-improvised)* içinde olduğunu söylüyor (B. P, s. 117 ff) [duyusal verileri sabit bir nesneye dönüştürme yeteneğinden yoksunluk]. Schreber Hatıralar'ının başlarında erkekliğini kaybetme durumundan bahsediyor. Bununla birlikte bütün bir bölümü de, bedeninde deneyimlediği, kalbinin geçici olarak değişmeye uğraması, ciğerlerinde şiddetli çarpıntılar, kaburgalarının parçalanması ve yemek yerken midesinin geçici olarak ortadan kaybolması gibi cinsel veya cinsel olmayan birçok değişikliği betimlemeye ayırmıştır (B. 11) [sabit beden deneyiminin eksikliği]. Nihayet Schreber birçok yerde sözcüklerin kendisi için, başkalarına ifade etikleri anlamları taşımadıklarını dile getiriyor. Örneğin "hiçbir şey düşünmemek", "piyano çalmak" anlamına geliyor (B. 12, s. 169; ayrıca B. 13). Yine bütün bir bölümü tek bir linguistik fenomene, duyduğu seslerle ilgili deneyime ayırmıştır. Bu sesler yalnızca bir cümlenin başlangıcını söylüyorlar. Schreber ise kendisinin bu cümleleri tamamlamaktan sorumlu olduğunu, yoksa Tanrı'nın ışınlarını onun üzerinden çekeceğini ve bu yüzden de öleceğini hissediyor. Dahası, Schreber'in bu cümleleri seslerin istediği gibi tamamlaması gerekiyordu. İşin trajik yanı cümlelerin Schreber'in kendisi hakkında olmalarıydı, ve sesler Schreber'in kendisi hakkında doğru olduğuna inandığı şeylerle çelişen bir şeyler söylemesini istiyorlardı. Örneğin sesler "Şimdi şöyle yapmalıyım ki ..." dediklerinde Schreber kendisini cümleyi şu şekilde tamamlamak zorunda hissediyordu: "Şimdi aptalca davranmaktan kendimi alıkoymalıyım" (B. 16) [zorlanmış kendine- yaban-

7 Sayfa numaraları orijinal Almanca baskıya aittir.

cılaşma] Schreber, psikiyatristi ona kendisinin "bütün yüzyılların gelmiş geçmiş en büyük ruh görücüsü" olduğunu söyleyince aşağılanmış hissetse bile (ona göre bütün binyılların en büyük ruh görücüsüydü o), bu sesler yüzünden kendisinin aptalca davrandığını söylemek zorunda kalıyordu (B. 6, s. 77).

Freud Yargıç Schreber'in semptomlarına Kraepelin gibi biyolojik yönelimli psikiyatristlerden bütünüyle farklı bir biçimde bakmıştı (De Waelhens/Ver Eecke, 123-24). Biyolojik yönelimli bir psikiyatrist ayrıntılara dikkatini yöneltecektir, özellikle de sık sık tekrarlayan ayrıntılara en büyük önemi gösterecektir. Bunun amacı beynin hangi kısmının sorunlu olduğuna dair belirtileri veya kanıtları tespit etmek olacaktır. Freud ise bunun yerine semptomların bütünlüğüne bakmıştı ve Yargıç Schreber tarafından anlatılan öykünün zamanla değiştiğini kaydetmişti.[8] Schreber kendi dünyasıyla ilgili öyküye son halini vererek akıl hastanesinden salıverilmek için yeterli adımı atmıştı (Schreber, 361ff). Bir hukukçu olan Schreber ilk olarak mahkeme heyetine vesayetinin geçici mi kalıcı mı olduğunu sormuştu. Heyetin üzerindeki vesayetin geçici olduğunu açıklayacağını umuyordu ve öyleyse eve gitme izni isteyecekti. Ancak mahkeme vesayetin kalıcı olduğuna karar vermişti. Bunun üzerine Schreber ikinci hamlesini yaptı. Avukatından vesayetin iptal ettirilmesini talep etmesini istedi. Avukatın bu talebi kabul edilmedi. Son hamlesinde Schreber bu talebi kendisi ileri sürdü ve kabul ettirdi. Schreber'in kendi isteği dışında akıl hastanesine koyulması için ileri sürülen iddialardan biri zamanın Alman aile kanununa dayanıyordu. Schreber'e yöneltilen asıl suçlama, *pater familias* olarak kendisinin aile bütçesini idare etme hakkı ve görevi olmasıyla ilgiliydi. Onu bir mücevher almak için teşvik eden birtakım sanrılara (*delusions*) maruz kaldığı için, *pater familias* olarak görevlerini gerçekleştirmeye ehil olmadığına karar verilmişti. Schreber bir hukukçu üslubuyla sanrılarının bu mücevherin satın alınmasını zorlayıcı/zorlantılı (*compulsive*) bir gereksinime dönüştürdüğü gerçeğini kabul etmişti. Schreber bununla birlikte, kendi durumunda söz konusu mücevherin ucuz olduğunu da eklemişti. Söz konusu mücevherin fiyatının, başka erkeklerin sigara içmek gibi bir boş zaman faaliyetine harcanan paradan daha fazla olmadığını, hatta daha az olduğunu ileri sürmüştü (Schreber, 432-433). Ayrıca Schreber, başkalarının halüsinasyon diye adlandırdıkları şeylere kendisinin sarsılmaz biçimde inanmasına rağmen, bunları asla eylemleri için yeterli bir motif olarak benimsemediğine dair genel bir iddiayı da dile getirmişti (Schreber, 430-431). Mahkeme heyeti Schreber'i haklı buldu (Schreber, 515). Schreber eve döndü ve evlat edindiği kızı Yargıç Schreber'in, bir anne olarak karısından daha iyi bir ebeveyn olduğuna dair tanıklıkta bulundu.

Bu ve öteki olguların ışığında Freud Schreber'in sanrılarının kendiliğinden (per se) kusurlar olmadıkları, bunun yerine onun yaşamındaki çözülemeyen bir sorunu çözmeye çalışan yaratıcı yollar oldukları sonucuna vardı (Freud, S.E., XII, 71). Freud'un ilk işi çözülemeyen sorunun ne olduğunu tahmin etmek oldu. Schreber'in sanrı sistemindeki önemli ve hakkında en çok konuşulan bir semptom kadına dönüşme düşüncesiydi. Bu sanrı Schreber'in, elli küsür yaşında evli bir adam olarak henüz sağlam bir cinsel kimlik oluşturmamış olduğunu gösteriyordu. Freud daha ileri giderek Schreber'in cinsel kimlik eksiğinin kendi homoseksüel duygularından, özel olarak da psikiyatrsiti Dr. Flechsig'e karşı duygularından duyduğu korkuyla bir ilgisinin olduğunu ileri sürüyordu.[9] Bundan sonra Freud, Schreber'in

8 Aslında, Schreber kadına dönüştüğü düşüncesine bütün erkekçe onuruyla birlikte karşı çıktığını aktarıyor (Schreber, 36-37, 57, 176). Daha sonra ise bir tür sağduyulu uzlaşmayla kadına dönüşmeyi kabullendiğini söylüyor (a.g.e., 177-179). Hatta bu fikri hevesle benimsiyor ve kadına dönüşmeyi kabullenmek lehine bir dizi sebep öne sürüyor (B. XXI). Öne sürülen sebeplerden biri de böylece Tanrı'yla evlenip, başında kendisinin de baş aziz olacağı yeni bir insanlık yaratabileceğidir (a.g.e., 115).

9 Bkz: Freud, S.E., XII, 37 ff. Ayrıca Schreber'in evinde, Dr. Flechsig'e karşı duygular Schreber'in de tanıklık ettiği gibi bir

semptomlarının, hastanın kendi merkezi psikolojik sorunuyla başa çıkma çabaları olarak anlaşılabileceğini göstermek yolunda ilerlemiştir. Bu tezi savunmak için Freud dahiyane bir pedagojik numara yapmış ve homoseksüellik kavramını eşdeğer bir cümleye dönüştürmüştür: "Ben (bir erkek) onu (bir erkeği) seviyorum" (Freud, S.E., XII, 63). Daha sonra Freud hastasının sorunu Schreber'in deneyimlediğine inandığı şekilde eklemlemiştir. Freud, Schreber'in merkezi sorunun kendi homoseksüel duygularından korkusu olduğunu hissettiğinde olası bir savunma mekanizmasının bu tarz homoseksüel duygulara sahip olduğunun inkar (*deny*) edilmesi olacağı sonucuna vardı. Freud ayrıca, eğer Schreber homoseksüel libidoya sahipse bu libidonun doyurulmasını meşrulaştıracak bir yol bulması gerektiğini vurguluyor. Ama homoseksüel duyguları aynı anda hem inkar etmek hem de meşrulaştırmak mantıksal olarak imkansızdır. Ancak Freud'a göre, insanlar mantıksal olarak çelişik oldukları için gerçeklikte erişemeyecekleri şeye imgelemde erişebilirler. Böylece Freud Schreber'in sanrılarının ve semptomlarının gerçeklikte çözülemeyecek bir sorunu imgelemde çözme çabaları olarak yorumlanabileceğini ileri sürüyor.

Freud homoseksüelliğin "Ben (bir erkek) onu (bir erkeği) seviyorum" cümlesiyle tanımlanmasıyla birlikte yalnızca dört yolla inkar edilebileceğini vurgulamakla başlıyor. Homoseksüellik cümlenin fiilinin, nesnesinin veya öznesinin, ya da son olarak bütün olarak cümlenin inkar edilmesi yoluyla inkar edilebilir (a.g.e., 63-65).

İlk önce Schreber'in sanrısında fiilin inkar edilmesi (yani sevmenin mevcudiyetinin inkar edilmesi) stratejisini çözümleyerek başlayalım. Schreber'in sanrısındaki can alıcı bir öğe psikiyatristi Dr. Flechsig'in onun ruhunu öldürmeye niyetli olduğuna inancıdır. Schreber sanrı sisteminin bu öğesine ikna olduğuna göre psikiyatristine karşı sevgi yerine nefret duygusu beslediğine kendisini ve başkalarını inandırabilir. (a.g.e., 63) Böylece Dr. Flechsig'in ruhunu öldürme niyeti olduğuna inanma iki hedeften birincisine ulaşır: Homoseksüel duyguların inkar edilmesi amacına hizmet edecek bir kanıt sağlamayı başarır. Bu strateji paranoya diye adlandırılabilir. Şimdi Freud'un, bu sanrının Schreber'in ikinci hedefe ulaşmasına, yani psikiyatristine karşı homoseksüel ilgisini meşrulaştırmasına da yardım ettiğini göstermesi gerekiyor. Freud, kişinin ruhunun biri tarafından öldürülmeye çalışıldığına ikna olması halinde, onun kendisini korumak adına onu öldürmeye niyetli kişiyi sürekli olarak gözetlemek için haklı bir sebebi olmuş olacağını vurguluyor. Gerçekten de böylesi potansiyel bir katile dikkat etmemek sorumsuzluk olurdu. Schreber'in Dr. Flechsig'e karşı ilgisi böylece kendini savunma maskesi altında meşrulaştırılmıştır.

Freud nesnenin inkar edilmesi stratejisini erotomani olarak tanımlar (a.g.e., 63-64), Öznenin inkar edilmesi stratejisini de kıskançlık diye (a.g.e., 64). Cümlenin bütününün inkar edilmesini ise megalomani diye tanımlıyor (a.g.e., 65).

Lacan Freud'un açıklamasını hayranlıkla değerlendiriyor (Lacan, 2006, 541). Bununla birlikte Lacan buna bir tek eleştirel gözlem ekler: Freud'un kuramı yalnızca dört tür semptomun söz konusu olabileceğini öngörüyor. Lacan ise Schreber'in *Hatıraları*'nda iki tür semptomun daha gözlemlenebileceğini vurguluyor: Linguistik fenomen (a.g.e., 537-540) ve bedensel çözülme (*disintegration*) fenomeni (a.g.e., 565,566, 568: De Waelhens & Ver Eecke, 216-218). Bu gözlem Lacan'a bu fazladan iki semptom türünü de kapsayabilecek daha geniş bir kuramı araştırma hakkını tanıyor. Bununla birlikte Lacan bir seçimle karşı karşıyadır. Eğer açıklanmamış iki semptom daha söz konusuysa Lacan'ın bu semptom türlerinden hangisinin ilksen (*primordial*) olduğuna karar vermesi gerekiyor. Lacan linguistik

şekilde yoğundur: "Karım da, kocasını kendisine yeniden kazandıran adam olduğu için Profesör Flechsig'e eskisinden daha fazla şükran duydu ve ona hayran kaldı; bu sebepten dolayı onun resmini yıllarca masasında tuttu" (Schreber, 36).

semptomların ilksel olduğuna karar vermiştir ve bu yüzden bedensel çözülme fenomenini linguistik semptomun bir sonucu olarak türetmesi gerekir (Lacan, 2006, 557-558). Daha sonra da Freud'un zaten açıklamış olduğu dört semptom türünü sonuç olarak çıkarması gerekecektir.

Lacan'ın, Schreber'in linguistik semptomlarının onun zihinsel hastalığını anlamanın anahtarını sağladığı düşüncesini kavramanın bir yolu, Schreber'in duyduğunu ileri sürdüğü seslerle ilgili semptomun yapısını çözümlemektir. Bir sonraki adım Lacan'ın tipik psikanalitik hamleyi yapması ve normal çocuk gelişiminde yapısı erişkin semptomunun yapısına benzer bir aşamanın bulunup bulunmadığına bakmasıdır. Yetişkin semptomu böylece normal gelişim içinde bir takılma olarak anlaşılabilir. Bir sonraki soru ise çocuk Schreber'in neden daha fazla gelişmediği şeklinde olacaktır (a.g.e., 547-553).

Şimdi Schreber tarafından betimlenen can alıcı linguistik semptoma biraz daha yakından bakalım. Schreber bazı sesler duyduğunu söylüyordu. Belirtmek gerekir ki, duyulan bu sesler Schreber tarafından dile getirilen birçok linguistik semptomdan yalnızca bir tanesidir.[10] Daha önce de söylediğimiz gibi, bu sesler ona yalnızca cümle parçaları söylüyorlardı. Schreber kendisinin bu cümleleri tamamlamak zorunda olduğunu hissediyordu, yoksa katı yürekli bir Tanrı onun üzerindeki ışınlarını geri çekecekti. Tanrı, insanlara yansıttığı ışınları tamamen geri çekmeyi istemezdi. Ancak ışınların geri çekilmesi Schreber için ölüm demekti. Schreber kendisini bu yüzden daha öte bir zorunluluk altında hissediyordu. Seslerin istediği biçimde bu cümle parçalarını tamamlamak zorundaydı. Maalesef bu cümleler bizzat Schreber hakkındaydı ve sesler Schreber'in bu cümleleri onun kendisi hakkındaki inancıyla çelişen bir biçimde tamamlamasını istiyorlardı. Bu yüzden Schreber duyduğu yarım "Artık şöyle yapmalıyım..." cümlesini "Artık daha fazla aptalca davranmayı bırakmalıyım" şeklinde tamamlamak zorunda hissediyordu (B. 16). Dikkat edilirse, büyüklenmeci ve narsisistik Schreber yalnızca kendisinin aptal olduğunu düşünmüyor. Aslında kendisinin aşırı zeki olduğuna (beyaz yalanlar öyküsü) (B. 4) ve binyılların en büyük görücüsü olduğu öyküsüne inanıyor (B. 6). İnançlarının bir sonucu olarak Schreber kendisi hakkında gerçek olmadığına inandığı kötü özellikleri doğrulamaya zorlanıyordu. Başkalarının (seslerin) isteklerini yerine getirmekle Schreber kendine yabancılaşıyordu. Kendisinin olduğundan ve olmak istediğinden farklı olduğunu doğrulamayı kabulleniyordu. İşte bu, Lacan'ın, daha önceki bölümde gösterdiğimiz şekliyle çocuk gelişimi görüşünde bulması gerektiği ve bulduğu kendine yabancılaşmanın psikolojik yapısıydı.

Lacan'ın şimdi karşı karşıya geldiği soru, bütün çocukların gelişimi için tipik olan kendine yabancılaşmanın neden insanların çoğunda değil de yalnızca Schreber vakasında şizofreniye (psikoz) yol açtığıdır. Lacancı iddiaya göre, çocukların çoğu açısından yeni bir deneyim onları, sürekli kendine yabancılaşmadan kaçınabilmelerini sağlamak için kendi öznel konumlarını değiştirmeye davet eder. Bir yabancılaşma duygusunun gerekliliği için yapısal bir sebep, Lacan tarafından bebeğin psikolojik dünyasını karakterize eden orijinal ikili "anne-çocuk" ilişkisine atfedilmiştir. Çocuk psikolojik olarak üçlü bir dünyaya dahil olmaya davet edildiği veya zorlandığında her şey değişir. Bu, çocuğun annenin üçüncü bir kişiye, normalde babaya bir ilgisinin olduğunu fark ettiğinde gerçekleşir (Lacan, 2006, 557). Bu tarz bir deneyim çocuğun temel fantazisinin her iki öğesiyle de mücadele eder. Birincisi, annenin bir başkasına ilgisinin olduğunu fark etmesiyle birlikte çocuk, annenin her şeye gücünün yetmediğini hisseder. Bunun yerine annede bir şey eksik/bir şeyi özlüyor olmalıdır. İkincisi, annenin bir başkasına ilgisinin olması, çocuğun anne için her şey demek olmadığı

10 Schreber'in dünyasındaki dilbilimsel sorunlar hakkında daha fazla örnek için bkz.: B. 4, 12, 15, 17.

bir durumun söz konusu olduğunu gösterir. Yine annede bir şey eksiktir. Çocuğun üçlü bir dünyaya bu şekilde girdiği için yıkılmış hissedeceği düşünülebilir. Buradaki ilk tepki bu yeni deneyimin inkar edilmesi veya geri çevrilmesi (*refusal*) olabilir.[11] Ama eğer üçlemenin imleri (*signs*) gayet açıksa çocuğun öznel olarak kendini yeniden konumlandırması gerekir. İlk hamlede çocuğun narsisistik yaranın (*wound*) olduğunu düşlediğinden daha küçük olduğunu kabullenmesi gerekir: O, annenin istediği her şey değildir. O, annenin istediği fallus değildir. Ya da Lacancı terimlerle ifade edilirse, çocuk fallusun başka bir yerde olduğunu fark eder (a.g.e., 557).[12] Ancak çocuklar çabuk iyileşirler. Bir tür kendilik değeri duygusu kazanmak için bir yol ararlar. Çocuklar annede bu kadar büyük ilgi oluşturan baba-figüründe neyin gizli olduğunu bulmaya çalışırlar. Anneden gelen sinyalleri kullanarak onun babada ilgisini cezbeden işareti tahmin etmeye çalışırlar. Bu işaretle özdeşleşerek çocuklar kendi ideal egolarını (*ideal ego*) bir ego idealine (*ego ideal*) dönüştürürler. Böylece imgeselden simgesele doğru yol alırlar (a.g.e., 553). Bunun sayesinde çocuklar yeni bir öznel konum elde ederler.[13] Annenin isteyebileceği her şey olduklarını hissettikleri için annenin onların istedikleri her şeyi onlar için yapmasını beklemek yerine, yeni öznel konumlarındaki çocuklar, kendilerinin benzemediklerini bildikleri baba gibi olmak amacıyla uğraşmaya istekli olurlar. Bu yeni öznel konumdaki çocuklar kendilerinin olmak istedikleri şey olmadıklarını kabullenirler. Kendilerini yarılmış kişilikler olarak kurarlar ve oldukları şey ve olmayı arzuladıkları şey arasında bir aralık/açıklık (*gap*) olduğunu kabullenirler. İstedikleri şeyi elde edemediklerinde öfke nöbetine tutulmak yerine bu çocuklar çalışmak ve sabır göstermek için bir isteklilik geliştirirler.

Lacan ayrıca bu yeni öznel konumu bütün insan yasalarının temelini birleştirici -örneğin ensest yasağının kabullenilmesi- olarak yorumluyor. Bu yasaklamanın fiziksel ensesten daha fazla bir şeye göndermede bulunduğu anlaşılmalıdır. Bu yasaklama ayrıca çocuğun anne figürüyle duygusal kaynaşmasını da içerir. Gerçekten de, bu yeni öznel konumda çocuk anneden iki adımda uzaklaşır. İlk önce, annenin babaya ilgi göstermesiyle birlikte, kendisinin annenin bütün arzularını tatmin edemeyeceğini fark ederek narsisistik yarayı edilgin bir biçimde deneyimler. Daha sonra, anne için baba figüründe bu kadar derin bir ilgi uyandıran şeyin ne olduğunu etkin bir biçimde araştırmaya girişir. Dahası, babadaki bu can alıcı işaretle (*mark*) özdeşleşerek çocuk babayı kendi kimliği için bir yapı taşı olarak kullanır. Böylece bir biçimde anne geride bırakılır.[14]

Bununla birlikte, babadaki can alıcı işaret arayışının, çocuğun anneye karşı orijinal ilgisi tarafından yönlendirildiği ileri sürülebilir. Annenin babaya karşı ilgisinin sinyallerinin tam da çocuğu babadaki can alıcı işaretin arayışında yönlendiren şey olduğu da ileri sürülebilir. Bundan dolayı, çocuğun arzusunun hâlâ anneye bağlı olduğu da ileri sürülebilir. Bir önceki iddianın doğru olmasına rağmen, yukarıdaki iddianın tamamen yeni bir şeyi içerdiğinin

11 Lacan, kabul edilemeyen bir deneyimle başa çıkmayı amaçlayan üç kabul etmeme (refusing) türüne gönderme yapıyor: Verneinung (inkar), Verleugung (yok sayma) ve Verwerfung (dışta-tutma). Metnin bu kısmında inkar fikrini kullanacağım, çünkü burada başarılı bir Oidipal durumu betimlemekteyim. Sahiplenmeme annenin babaya alçaltıcı, alaycı bir biçimde gönderme yapmasıyla ilgilidir. Dışta-tutmada kastedilen şey annenin babaya hiçbir anlamlı gönderme yapmamasıdır (Lacan, 2006, 465; ayrıca a.g.e., B. 15, 16 ve Ek I; "sahiplenmeme" kavramı için bkz.: Evans, 43-44).

12 Hem çocuktakinden başka bir yerde anlamında, hem de "anne-çocuk" biriminden başka bir yerde anlamında başka bir yerde.

13 R şemasında özne "m" (ben) (imgesel) konumundan "Ben" (ego-ideal) (simgesel) konumuna doğru geçer (Lacan, 2006, 553).

14 Lacan Fransızcadaki Baba-nın-Adı (Nom-du-Père) ve Baba-nın-Hayırı (non-du-Père) arasındaki eşseslilikten faydalanıyor (Evans, 119). Böylece, Laplanche ve Pontalis'in de vurguladığı gibi, Lacan için istek ve ensest yasağını da kapsayan yasa arasında özsel bir bağ söz konusudur. (Laplanche ve Pontalis, 286).

vurgulanması gerekir: Çocuk anneden anne-çocuk ilişkisinin dışında yaşam veren bir şeyin söz konusu olduğunu öğrenir. Anne ve çocuk arasındaki ensest (*incestuous*) duygular dünyası yaşamda olan her şey değildir. Çocuk anneyle olan kaynaşma ilişkisinin dışına çıkmaya davet edilir. Özlü bir ifadeyle, psikanaliz anne-çocuk ilişkisinin can alıcı bir şeyi ıskaladığını ileri sürer: Fallik güç. Böylece çocuk fallusun ikili anne-çocuk birlikteliğinin dışında olduğunu öğrenir.

Babadaki bir işaretle özdeşleşmenin anneyi geride bırakmak anlamına gelmediği düşüncesiyle ilgili olarak ikinci bir iddia da ileri sürülebilir. Buna göre, bu durum anneyle olan bağları kalıcılaştırır. Aslında, iddiaya göre, çocuk, tam da anne için, ilgisinin tek nesnesi olan çocuğu terk etmesine yol açacak kadar önemli olan babadaki bu işaretin ne olduğunu tahmin ettiği için bu işaretle özdeşleşir. Babadaki işaretle özdeşleşme öyleyse annenin ilgisini yeniden kazanmak amaçlı bir girişim olarak yorumlanabilir, çünkü böylece çocuk artık, çocuk artı babadaki önemli işaret haline gelmiştir. Lacan'ın Oidipus Kompleksi kuramının bu yorumuna ben de katılıyorum.

Ama yine, bu yorumun kendisi de bu yeni öznel konumdaki çocuk için tamamen yeni bir şeyin gerçekleştiğine dair bir kanıt sağlar. Gerçekten de, çocuk anneyle doğrudan kaynaşma (*fusion*) stratejisini terk eder. Ayrıca annenin, çocuğun ne istediğini bilmesini ve onu sağlamasını edilgin bir biçimde talep edebileceği yanılsamasını da terk eder. Bunun yerine çocuk etkin olma zorunluluğunun yükünü kabullenir. Bu etkinlik en azından iki önemli adımı kapsar. Birincisi, çocuk kendinde bir şeyin eksik olduğunu kabullenir ve böylece kendisini zenginleştirecek bir şeyi bulması gerektiğini hissetmeye zorlanır (Lacan daha keskin sözcükler kullanarak çocuğun kendisi olması gerektiğini söyler. Benim zenginleşmeyle kastettiğim şey sadece bir ekleme değil, kurucu bir hamledir). Kendisini zenginleştirmek amacıyla çocuğun doğal olarak veya kendiliğinden olmadığı veya sahip olmadığı bir şeye erişmek veya elde etmek için çabalaması gerektiğini kabullenir. Daha ağır olan bir şey, çocuğun kendisinin kim olduğu ve ne olmak istediği arasında bir aralığın/açıklığın bulunduğunu kabullenmek zorunda oluşudur. Çocuk, babanın bir işareti (bir özelliği) gibi olmayı isteyecektir, fakat bir şekilde kendisinin baba gibi olmadığını da fark edecektir. Bu durum çocuk için, olduğu gerçeklik ve arzuladığı ideal arasında bir yarılma (*split*) yaratır. Bu yarılma gelecekteki bir depresyonun kaynağı veya bir *kimse* olmaya yönelik varoluşsal bir motivasyonun kaynağı olabilir. Kaynaşmanın duygusal dünyası, ve böylece de ensest duygular sonsuza kadar terk edilir ve geride bırakılır.

Babadaki bir işaretle özdeşlemenin annenin sevgisini yeniden elde etme çabasından başka bir şey olmadığında dair iddia ayrıca, babadaki işaretle özdeşleşme dolayısıyla ortaya çıkan ikinci bir kökten değişikliğin de söz konusu olduğunu gösterir. Babadaki bir işaretle özdeşleşme çocuğun hermenötik çabasını gerektirir. Çocuk, anne-çocuk ilişkisinin dışında bu kadar değerli olan şeyin ne olduğunu bulmak amacıyla anneden gelen sinyalleri izlemek zorundadır. Çocuğun aile durumunu yorumlaması gerekir. Hermenötik çalışma asla kesin değildir. Fakat kuşkulu bile olsa, çocuğun kendisini bir şeye bağlaması gerekir. Bir biçimde bir kumar oynaması gerekir. Ancak bu, onun yaşamına dair bir kumardır. Çocuk, anne-çocuk ilişkisinde kesinliklere tutunurken, babadaki bir işaretle özdeşleşmesi durumunda kesinsizlikleri kabullenmesi gerekir. Anne ve baba arasındaki saygılı ilişki çocuğa, oynadığı kumarın değerli bir çaba olduğu teminatını sağlar. Bu yüzden, Judith Wallerstein'ın araştırmasıyla (XXI-XXXV) da ortaya konduğu gibi, boşanmalar çocuklarda kendi kimliklerini yaratmak amacıyla oynadıkları kumarın değerliliği sorusunu yeniden canlandırır.

Mahkemede oğluyla ensest ilişki yaşamakla suçlanan bir annenin verdiği ifadeden açıkça

belli olduğu üzere, ensest tavırlar kesinlikle aşılanmaktadır. Annenin savunması şöyleydi: "Ama ben oğlumu başka herkesten daha iyi tanıyorum." Ayrıca, hermenötik çalışmada kişi, başka bir şeyi temsil eden bir şey görür. Babadaki işaret anneyle özdeş değildir. Babadaki işaret, annede büyük ilgi uyandırabilecek bir şeyi temsil eder ve bu yüzden bu işareti elde etmek anne için çocuğu daha ilgi çekici kılabilir. Betimlendiği gibi, işaretin kesinlik sağlamadığı açıktır, işaret yalnızca bir olanak sunar. O bir olanağın imleyenidir (*signifier*). Fakat bu imleyen aracılığıyla, bu işaret aracılığıyla başka imleyenlerle bağlantılar kurmanın yolu açılır. "İtfaiyeci"[15] işaretiyle özdeşleşen bir çocuk "savaşçı"yla ve daha sonra "boks *maçları*" ("boxing *fights*") veya "sporda kazanmak için *uğraş vermek*" ("*fight* to win in sports") ile bir bağlantı görebilir. Veya çocuk şunlar arasında da bağlantılar görebilir: "Ateş" ve "birden parlayan (birden coşkunluk duyan)" (*being fired up*) veya "yangın tulumbası" (fire-engine).[16] Bu imleyenler kişinin dünyaya bağlanması için birçok yol açarlar. Dünyaya böylesi çeşitli bağlanmalar aslında annenin dikkatini yeniden kazanmaya yönelik orijinal çabadan doğarlar, fakat bunlar ayrıca anneden başkasına da, mesela toplumsal dünyaya da kapı açarlar. Babadaki bir işaretle özdeşleşme çocuğu imleyenler dünyasının içine sokar. Bunun bir sonucu, çocuğun, anneyle olan ilişkisi de dahil olmak üzere, dünyayla olan ilişkisinde dilin aracı rolünü kabul etmesidir. Dilin çocuğa sağladığı sınırsız sayıdaki ilişkiler ensest duyguları dağıtıcı bir işlev görürler.

Baba figürünün çocuğun psikolojik yaşamına dahil olması, Lacan'ın "baba metaforu" kavramıyla belirttiği önemli bir katkı daha yapar (Ver Eecke, 1988 ve 1993). Gerçekten de, Lacan'm okumasına göre, Oidipus Kompleksi metafor ve metonim için psikolojik temeli sağlarlar. Metafor, söylediğimiz şeyi kastetmek istememize dayanan bir durumla ilgili dilbilimsel bir terimdir. Buna göre, birinin "tavuk" olduğunu söylediğimde aslında onun tüyleri olduğunu kastetmem. Kastetmeye çalıştığım şey bu kişinin korkak biri olduğu ve tıpkı tavukların yaptığı gibi, tehlikenin ilk işareti ortaya çıktığında kaçtığıdır. Metafor olarak kullanılan bir sözcük bu yüzden gönderme yaptığı nesneye hem uygun düşer hem de düşmez. Ancak bu teknik dil yeni anlamlar üretir. Şizofrenlerin (psikoz) metaforlarla ilgili zorluklar yaşadıkları bilinir. Şizofrenler metaforları çoğunlukla harfi harfine yorumlarlar, tam da babasının kendisine (Felemenkçe) engelli olduğunu söylemesi yüzünden ellerinin olmadığını sanan hastanın durumunda olduğu gibi. Bu hasta zihinsel olarak engelli olma metaforunu harfi harfine anlayıp ellerinin kesilmiş olduğunu düşünmüştü. Lacan'ın kuramı, şizofreniyi (psikoz) üçlü bir konuma doğru hareketin eksiğine bağlayarak psikotik kişilerin metaforlarla yaşadıkları zorlukları açıklamakta başarılı olmuştur. Oidipal-öncesi konum, çocuğun kendine özgü bir kimlik biçimi yarattığı bir konumdur. Çocuk, kendisinin mutlak kudretteki bir anne için her şey olduğunu hisseder. Böylece edilgin bir biçimde her şeyi anneden (başkadan) *-(m)other-* bekler. Bu konumu eklemlemenin/ifade etmenin (*articulate*) bir yolu, çocuğun kimliğinin onun ideal egosu olduğunun söylenmesidir. Oidipal aşamadan geçerken çocuk kendi orijinal kimliğini terk etmeye zorlanır. Babadaki bir işaretle özdeşleşerek kendi ideal egosunun kaybıyla bağlantılı olan narsisistik yaranın üstesinden gelir. Bu yeni konum çocuğu sabırlı olmaya, çalışmaya ve kendisinin olmak istediği şey olmadığını kabullenmeye davet eder veya zorlar. Bundan dolayı, bu yeni konumda *"geleceğin büyük önemiyle" "Oidipal-öncesi durumda şimdinin"* büyük önemi karşı karşıya gelmiş olur. Böylece çocuk kendi kimliğini kökten değiştirir. Yine de, çocuk, örneğin 23 Temmuz 2005 tarihinde doğmuş olan John Smith gibi, eskiden olduğuyla aynı çocuktur. Çocuk kökten bir

15 İngilizce'de "fire-fighter" sözcüğünün Türkçe'deki harfi harfine karşılığı "ateş savaşçısı" şeklindedir (-ç.n.).

16 Belirli bir kişideki imleyenler zincirleri hakkındaki klasik araştırma örnekleri için Bkz.: Freud, S.E., VI, B. 1 & 2; William J. Richardson; Peraldi. Son ikisi Lacan'ı açıklayan ve/veya hatta ona açıkça göndermede bulunan örnekler vermektedir.

biçimde değişirken aynı olarak kalır. Fakat bu bir metaforun tanımıdır. Oidipal mücadelenin içinden geçerken çocuk psikolojik olarak bir metafor haline gelir. Bu suretle dilbilimsel metaforları anlamaya ve kullanmaya yarayacak psikolojik gereksinimleri de elde eder. Hatta çocuk bir sözcüğü bir başkasıyla değiştirir ve böylece metonimik bir dizi yaratır.

4. Lacan'm babanın işlevi hakkındaki kuramında bulunan şaşırtıcı boyutlar

Lacan'ın babanın işlevine ilişkin erken dönem kuramında iki ilginç muamma söz konusudur. Birincisi, Lacan iki paragrafta, annenin baba figürüne uygun gönderme yapması halinde bile çocuğun üçlü aile yapısından tam anlamıyla faydalanamayabileceği olasılığını dile getiriyor. Lacan bunun, babanın kendisini uygunsuz bir biçimde sunması durumunda gerçekleşebileceğini öne sürüyor. Lacan, "baba figürünün yıkıcı etkilerinin, babanın gerçekten bir yasa koyucu olarak iş gördüğü ya da öyle olmakla övündüğü durumlarda belirgin bir sıklıkta görüldüğünü" yazarak neyin uygunsuz olabileceğine dair bazı ipuçları veriyor (Lacan, 2006, 579). Lacan, böyle babaların çocuklarında bu tarz zararlara yol açmalarının sebebi olarak onların "Babanın-Adı'nı imleyen konumundan dışlamaları" olgusunu gösteriyor (a.g.e.).[17] Akla yatkın bir yorum da, böyle babaların kendilerini simgesel bir mesajın taşıyıcıları olarak değil de imgesel figürler olarak sunmalarıdır. Lacan böyle babaların çocuğu, kendi bilinç-dışında simgesel sisteme ve böylece dilin dünyasına girmek için gereken şekilde temel bir imleyeni yaratma çabasına davet etmediklerini veya ona bunun iznini vermediklerini yazıyor.

İkinci muamma ise, kişinin onu psikotik bir duruma sokan bir çöküntü/yıkım (*breakdown*) deneyimlemesiyle ilgili pek bilindik olguyla bağlantılıdır. Çöküntüden önce bunlar en azından kısmen normal bir biçimde iş görmeye muktedirler. Lacan, yıkımın sebebinin, kişinin duygusal yaşamında bir "Bir-Baba"nın (A-Father) ortaya çıkışı olduğunu ileri sürüyor (a.g.e., 575ff). Böyle bir figür ilk başta anne tavırlarına sahiptir. Örneğin, büyük Alman şair Schiller vakitsiz büyümüş Hölderlin'i korumuş ve ona yardım etmiştir.[18] Onun ilk şiirlerini yayınlamasını sağlamıştır. Hatta onu Goethe'yle haftalık buluşmalarına davet etmiştir. Ayrıca onu biraz para kazanması için piyano dersleri verebileceği bir aileyle tanıştırmıştır. Ancak Hölderlin'in yeni bir edebiyat dergisine başlamayı istediği söylenir. Söylenenlere göre, Hölderlin bunun için destek istediğinde Schiller bundan pek memnun olmamıştır. Hölderlin'i kayıtsız şartsız desteklememişti. Ayrıca Hölderlin'in piyano dersi verdiği bayanlarla aşk yaşadığı da söylenmiştir. Görünüşe göre o, bu bayanların Schiller'e kendisinin, Hölderlin'in gelecek vadeden bir partner olup olamayacağını soracaklarını hayal etmiştir. Schiller bu yüzden Hölderlin hakkında bir karar verme durumuna gelmiştir. Ancak Hölderlin'in psişik yapısı "Baba-nm-Adı"nı reddeder, dışta bırakır (*foreclose*). Bir "Bir-Baba"yla karşı karşıya gelen Hölderlin'in bilinçdışı bu sorunla nasıl başa çıkacağını bilememiştir. Hölderlin'in, bir "Bir-Baba"nın ortaya çıkmasıyla bilinçdışında meydana gelen boşluğu doldurması gerekir. Sanrı sistemi, bilinçdışındaki bu boşlukla başa çıkmak için bir girişimdir.

Schreber'e geri dönersek, onun sanrısının birçok normal dileği içermesinin yanı sıra, anne-çocuk ilişkisi için tipik olan bir ideal egonun megalomanyak taleplerine uygun olarak onları dönüşüme uğrattığını da görürüz. Birçok kişi gibi Schreber de umut vaat eden bir partner arıyordu. Çok azı Tanrı'yla evlenmek ister. Çoğunluk ise çocuk ister, ama yeni bir insanlık yaratmaya dönük çok az umut taşır.

17 Tam alıntı için bkz.: dipnot 3.

18 Hölderlin'in yaşamı üzerine, şairin yaşamını Lacan'ın "Bir-Baba" (A-Father) kavramını örneklendirmek üzere kullanan etkileyici bir çalışma için bkz.: Laplanche, 1969. Lothane, 1992 ve Israëls, 1989 tarafından yapılan araştırmalarca ortaya konan olgulardan faydalanan daha kısa bir makale için bkz.: Ver Eecke, 1995.

5. Terapötik çıkarımlar.

Psikotikler açısından, Lacan'ın kompleks psikoz kuramından haberdar bir psikoterapiden neler umulabileceğine dair bir soru sormayı istiyorum.

Hastaya yardım etmenin bir yolu, ondaki kusurlu psişik yapıyı toplumla yeniden bütünleşebileceği bir biçimde onarmaktır. Burada, böyle bir hedefe ulaşmayı amaçlayan metotları hakkında yazmış iki psikanalistten bahsedeceğim. Onlar görüşlerini Lacan'dan bağımsız bir biçimde elde etmişlerdir, fakat ben de onların bu metotlarının Lacan'ın kuramı çerçevesinde anlaşılabileceğini göstereceğim. Ayrıca burada şizofrenlerin tedavisine dair metotlarını Lacan'ın kuramından türetmiş olan üç terapistten daha söz edeceğim. Şizofrenlerin tedavisinde ikinci bir yaklaşım ise Lacan'm daha kompleks olan, şizofreniyle ilgili daha sonraki düşüncelerinden türetilmiştir. Bunda hiçbir yeniden yapılandırma hedeflenmemiştir. Bu yaklaşımda, bir çöküntüden/yıkımdan kaçınılmaya çalışılır ve hasta tarafından zaten uygulanmış kısmi bir çözüm teşvik edilir.

Karon ve Robbins, şizofreniye tutulmuş kişilerde başarılı tedaviler uygulamış, Lacancı olmayan iki psikanalisttir. Bertam Karon, metodu üzerine bir kitap yazmıştır (Karon & VandenBos). Hedefi hastanın kabullenilemeyen duygularını anlamayı, bunları etiketlemeyi ve kesin biçimde haklı çıkarmayı içeriyor. Bastırılmış duyguların öznenin kontrolünde olmadığını ileri sürüyor. Etiketlenen ve tanınan duygular katlanılabilir hale geliyor. Lacancı bir bakış açısından doğan kuramsal çaba, Karon'un metodunun temelde yalnızca bastırılmakla kalmayıp dışta bırakılan şeyin hastaya geri kazandırılabilmesi olarak nasıl anlaşılabileceğini bulmaktır. Karon, hastanın psişik yapısının parçası olan düşünceler temelinde yapılması gerekenlerin sınırlarını koyarak ikinci bir adım attığını öne sürüyor (Ver Eecke, 2001 & 2002). Karon'un yönteminde bir nokta açıktır. Karon hem imgesel (duyguları tanımak) hem de simgesel (sınırlar koymak) üzerinde çalışıyor.

Robbins, psikoza tutulmuş ve şizofrence konuşan bir hastanın, kendisi "şizofrence" konuştuğunda anlaşılmayı istemediğini ifade ettiğini bildiriyor. Bu durumda terapi, hastanın şizofrenceyi olağan dile çevirmeye istekli ve muktedir olmasını sağlayacak şekilde onda güven ve rahatlık yaratmayı içeriyor. Bu çeviri faaliyeti de hastaya sanrının öğeleri arasında seçim yapma ve Gerçek'in acı verici talepleriyle başa çıkma fırsatı veriyor (Robbins, 2002). Robbins'in metodu da ilk önce hastaya kendisinin anlaşıldığını hissettirerek hastanın imgesel boyutuyla uğraşıyor. İkinci hamlede Robbins, hastayı sanrısında saklanmakla veya yaşamıyla başa çıkmanın psişik acısını kabullenmekle yüzleştirmek yoluyla onu simgeselin acısıyla yüzleştiriyor.

Bunlardan başka, Şizofrenlerin (psikoz), Lacan'ın kuramlarından türetilmiş metotlar aracılığıyla iyileştirdiklerini bildiren üç psikanalist hakkında daha konuşacağım: Palle Villemoes, Jean-Max Gaudelière ve Willy Apollon ile Gifric grubundaki meslektaşları. Lacan'ı izleyen Villemoes, psikotiğin dille kusurlu bir ilişkisini olduğuna inanıyor. Villemoes, dilin hasta için cezbedici olmasını sağlayan bir metot geliştirmiştir. Villemoes ilk önce kendi muayenehanesinde, daha sonra da hastanın kendi evinde nesneleri betimleyerek işe başlıyor. Bu ilk aşamadan sonar Villemoes hastayı nesnelerini ilk hatıralarına göre betimlemeye davet ettiği çalışma aşamasını başlatıyor. Villemoes kişiler hakkında soru sormaktan ise kaçmıyor, çünkü psişik sorunların kökeninde genellikle kişiler bulunur. Villemoes hastaya sağlıklı gördüğü insanlar hakkında konuşma iznini ise veriyor. Hastayı, en eski anılarından bugüne kadarki bütün nesneleri betimlemeye teşvik ederek, hastaya bir yaşam öyküsü oluşturma fırsatı verilmiş oluyor. Villemoes'un nihai hedefi ise hastanın kendisini bir sözcükle

(Lacan'ın kuramına göre bir imleyenle) özdeşleştirebilmesini ve böyle bir özdeşleşmenin sonuçlarını kabullenmesini sağlamaktır. Hasta bir sanrı yarattığında ve kendisinin Napoleon olduğuna inandığında, Moskova'ya yürümesi gerektiğini hissetmez. Hasta kendisini bir sözcükle ve onun çıkarımları ve durumlarıyla tam olarak özdeşleştirirse, örneğin kendisinin bir hırsız olmadığını kabul ederse, arkadaşlarının hırsızlık yaptığını, kendisinin de hırsızlık yapma eğilimleri taşıdığını, ama en iyisini de yaparak hırsızlık yapmamaya çalıştığını doğrulamayı kastedebilir (Villemoes, 2002; De Waelhens & Ver Eecke, 109-122). Villemoes hastalarının böylece, Lacan'ın terminolojisine göre, konuşan varlıklar haline gelmelerini sağlamayı amaçlıyor.

Gaudelière, psikotik kişinin ilk aile deneyiminin üçlü durumu tarafından ortaya çıkartılan narsisistik yarayı kabullenemediğine ve bu narsisistik yara tarafından meydana getirilen boşluğu doldurmak için sanrılardan faydalandığına dair Lacan'ın fikrini kabul ediyor. Psikotik kişi ayrıca etrafında kendi kişisel kimliğini inşa edeceği birincil imleyeni yaratmakta başarılı olmamıştır. Gaudillière, içinde hastalarının kendi çılgınlıklarını yaşadıkları çılgın dünyadan bir nesne hakkında soru sormaya ve kurucu bir imleyen yaratmak için bir araç aramaya dayanan iki teknik kullanmayı bilinçli olarak hedeflediğini öne sürüyor. Her iki teknik de şizofrendeki simgesel işlevi onarmayı amaçlıyor. Örneğin, Gaudillière'in Paris'te çalışan ama aslında Bruges'dan olan bir hastası vardır. Hastanın sanrıları Paris'le değil, Bruges'la bağlantılıdır. Hasta Bruges'u ölümle özdeşleştirmiştir: Kanallardaki intiharlar ve tarihsel deyim: *Bruges la morte* (ölü Bruges); bu deyim Kuzey Denizi geri çekilip kentin limanı kapatıldıktan sonra ortaya çıkmıştır. Gaudillière bu yüzden hastaya Bruges'da bir Memling sergisi olduğunu söylemiş ve kendisinin sergiye gidemeyeceğini, hastanın Gaudillière'e sergiden bir katalog getirip getiremeyeceğini sormuştur. Gaudillière'in kuramına göre, eğer hasta içinde yaşadığı çılgın dünyadan alınmış bir nesne söz konusuysa, bu çılgın dünyada ortaya çıkmış olan boşluk yüzünden hasta konuşmaya başlayacaktır (Gaudillière 1998). Gaudillière'in, hastaya birincil bir imleyen yaratmakta (Lacan'm baba metaforu oluşturma düşüncesi) yardımcı olunmasına dayanan ikinci tekniği Gaudillière tarafından piposunu bekleme odasında unutan hasta ile örneklendirilmiştir. Fransızca'da, savaşta ölen bir asker için bir deyim kullanılır: "*Il a cassé sa pipe* (Piposunu kırdı)." Bu metaforik söyleyiş hasta için pek tanıdıktır. Gaudillière, hastanın unutma edimiyle bağlantılı dilbilimsel ifadeyi, onun etrafında kendi dünyasını simgesel olarak organize etmesini sağlayacağı ilk imleyen olarak kullanmaya karar vermiştir. Hastaya şöyle demiştir: "Piponu unuttun, ama onu kırmadın [yani, kendini öldürmedin]. Bir seçim yaptın ve piponu kırmayı değil, unutmayı seçtin" (Gaudillière 1998).

Quebec'ten Willy Apollon ve Gifric grubundaki meslektaşları da şizofrenik kişinin öznelliğini onarmayı amaçlıyorlar (Apollon ve diğerleri, 1990, 2008). Önemli bir strateji, hastadan daha sonra çözümlenecek rüyalar anlatmasını istemektir. Rüyalar, bilinçdışının, Lacancı kuramın Gerçek dediği şeyle başa çıkmasının yollarıdır (Evans, 159-161). Apollon psikotiklerin tedavisinde dört adım görüyor. Birincisi, hastaya kendi kişisel tarihini anlatmasında yardımcı olmak, ölüm içgüdüsünün işleyişinin etkisini sınırlamanın bir aracı olarak iş görür (simgesel çalışma). İkincisi, psişik beden imgesinin yeniden kurulmasıyla hastaya edilen yardım işi tamamlanır (imgesel çalışma). Üçüncüsü, hastanın kendi zaman deneyimi için yardıma ihtiyacı oluşudur. Özelde hastanın, kendi içsel zaman deneyimi ve toplumsal tasarılarca gerektirilen zaman arasındaki çelişkiyle ilgili yardıma ihtiyacı vardır. Bu, Oidipal deneyimde bir çocuktan talep edilen zaman deneyimindeki değişikliktir. Sonuncusu ise, hastanın toplumsal dünyadan beklentilerini yeniden yapılandırmak için yardıma ihtiyacı oluşudur. (Apollon, 1990, 79). Terapide bir noktaya kadar hastadan sanrı öykü-

sü veya hastanın öznelliğinin rüya çözümlemesinde belirdiği gibi dile getirilmesi arasında bir seçim yapması istenir. psikotiklerin tedavisinde ikinci bir yaklaşım ise, Lacan'ın psikoz üzerine ikincil ve/veya daha sonraki düşünceleri diye adlandırmayı istediğim düşüncelere dayanarak geliştirilebilir. Lacan psikozun, hastanın duygusal yaşamında bir "Bir-Baba"nın belirmesinin ardından patlak verebileceğine işaret etmiştir. Bunu kişinin toplumsal yaşamla bütünleşmesini sağlayan bir psikotik yapıya sahip olması izler. Lacancı çöküntü/yıkım (*break-down*) fikrini kullanarak iki teknik geliştirilebilir.

Ginette Michaud da bir hastayı (Josephine) anlatıyor. Psikotik bir psişik yapıya sahip olan Josephine, teyzesinin yardımı sayesinde kendine ait bir yaşam kurabilmiştir. Teyzesiyle yaşamaktadır, onunla aynı meslektendir ve teyzesi ona mesleğinde yardımcı olmaktadır. Tam da Schiller'in genç Hölderlin için yaptığı gibi, teyze de hasta için anne-sel, koruyucu bir işlev görmektedir. Bu anne işlevi, teyzenin hastaya "Açıkçası, bunu yapamazsın!" dediği anda bir "Bir-Baba"nın işlevine dönüşmüştür (Michaud, 203). Tedavinin bu noktadaki hedefi teyzenin bir "Bir-Baba"ya dönüşmesinden kaçınmaya çalışmak olacaktır.

Lacan'ın psikotik çöküntü düşüncesinden çıkan ikinci bir teknik de hastanın çöküntüden/yıkım önce kendi yaşamını nasıl idare ettiğinin değerlendirilmesine dayanır. Ya da daha iyisi, psikotik bir kişilik yapısına sahip olsa bile hiçbir psikotik çöküntü/yıkım geliştirmemeyi başarmış olan James Joyce üzerine Lacan'ın düşünceleri izlenebilir. Lacan'ın terminolojisine göre, Joyce baba metaforunu yaratma veya onunla başa çıkma mücadelesinde başarılı olmamıştır. Joyce "Babanın Adı"nı kabul etmek yerine kendisine özgü bir ad yaratmayı amaçlamıştır. Kişinin kendisi için bir ad yaratmasında narsisistik ve büyüklenmeci bir boyut bulunur. Joyce, kendi durumunda, söylemeye çalıştığı şeyi anlamak için insanlığın en az iki yüz yıla gerek duyacağı bir sanat yapıtı yazmaya girişmiştir. Böylece Joyce'un durumuna uygun bir terapi, hastalarda, hastanın bir nedenden dolayı narsisistik ve büyüklenmeci bir biçimde, Babanın Adı'yla özdeşleşmediği bir durumda kendisi için bir ad yaratabilmek için kullanabileceği yetenekleri keşfetmeyi içerecektir. Michaud böylesi bir terapiyi psikotik kişide "uygulanabilir olanın (*practicable*)" araştırılması diye adlandırıyor. Lacan'ın damadı Jacques Alain Miller, baba metaforundan mahrum olan fakat yeteneğe dayanan bir edim aracılığıyla kendileri için bir ad yaratmayı arayan insanlar için "sıradan psikoz" terimini kullanmıştır (Miller, 1999; Vanderveken). Lacan psikotik yapıya sahip kişilerdeki böylesi yeteneğe dayanan edimleri, nevrotiklerde görünen semptomla karşıt bir biçimde *sinthome* diye adlandırmaktadır (Lacan, Seminer XXIII; Harari).

Göndermeler

Apollon, W. (1990). Psychanalyse et Traitement des Psychotiques. In W. Apollon, D. Bergeron & L. Cantin (Eds.), *Traiter la Psychose* (pp. 77-110). Québec: Gifric.

Apollon, W., Bergeron, D., & Cantin, L. (2008). *La Cure Psychanalytique du Psychotique*. Québec: Gifric.

De Waelhens, A., & Ver Eecke, W. (2001). *Phenomenology and Lacan on Schizophrenia, after the Decade of the Brain*. Leuven: Leuven University Press.

Evans, D. (1996). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London and New York: Routledge.

Fort, D. C. (1990). Parent-Child Effects on Performance, Thinking, and Communication in Families of Normal and Schizophrenic Sons. In A. S. Silver & Cantor Morton B. (Eds.), *Psychoanalysis & Severe Emotional Ilness*. New York: The Guilford Press.

Freud, S. (1901). *S.E. Vol 6: The Psychopathology of Everyday Life* (Vol. 6). London: Hogarth Press.

Freud, S. (1911). *S.E. Vol 12: Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)* (Vol. 12). London: Hogarth Press.

Gaudelière, J. (1998). Communication at the Lacan Clinical Forum, Oct 31-Nov 1, 1998. Stockbridge, MA: Austen Riggs Center.

Harari, R. (2002). *How James Joyce made his Name: A Reading of the Final Lacan* (L. Thurston, Trans.). New York: Other Press.

Israëls, H. (1989). *Schreber: Father and Son*. Madison,CT: International Universities Press.

Karon, B. P., & VandenBos, G. R. (1981). *Psychotherapy of Schizophrenia: The Treatment of Choice*. New York: Jason Aronson.

Lacan, J. (1975-76). *The Seminar of Jacques Lacan. Book XXIII. Joyce and the Sinthome* (C. Gallagher, Trans.). Private.

Lacan, J. (1993). *The Seminar of Jacques Lacan. Book III The Psychoses 1955-56* (J. Miller, Ed.) (R. Grigg, Trans.). New York: W.W. Norton.

Lacan, J. (2006). *Écrits* (B. Fink, Trans.). New York: Norton, W.W. & Co.

Laplanche, J., & Pontalis J.B. (1967). *The Language of Psychoanalysis* (D. Nicholson-Smith, Trans.). New York: W.W. Norton.

Laplanche, J. (1969). *Hölderlin et la Question du Père*. Paris: Presses Universitaires de France.

Lothane, Z. (1992). *In Defense of Schreber: Soul Murder and Psychiatry*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.

Maine, M. (2000). The Organized Categories of Infant, Child, and Adult Attachment: Flexible vs. Inflexible Attention under Attachment-Related Stress. *Journa of American Psychoanalytic Association, 48*(4), 1055-1096.

Michaud, G. (2004). *Essais sur la Schizophrénie et le Traitement des Psychoses. 1. L'Impossible Réalité*. Ramonville Saint-Agne: Érès.

Miller , J. (1999). *La Psychose Ordinaire. La Convention d'Antibes*. Le Paon: Seuil.

Mitchell, S. A., & Black, M. J. (1995). *Freud and Beyond*. New York: Basic Books.

Peraldi, F. (1987). Krake/Krakra: A Case Study. *PsychCritique, 2*(1), 55-63.

Richardson, W. J. (1983). Lacan and the Subject of Psychoanalysis. In *Interpreting Lacan*. In J. H. Smith & W. Kerrigan (Eds.), *Psychiatry and the Humanities, Vol 6* (pp. 51-74). New Haven: Yale University Press.

Robbins, M. (2002). The Language of Schizophrenia and the World of Delusion. *International Journal of Psycho-Analysis, 83*, 383-405.

Schreber, D. (1988). *Memoirs of My Nervous Illness* [with a new introduction by Samuel M. Weber] (I. Macalpine & R.A. Hunter, Trans.). Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Vanderveken, Y. Retour sur la Psychose Ordinaire. *Quarto., 94-95*. Bruxelles: École de la Cause Freudienne.

Ver Eecke, W. (1988). Phenomenology and Paternal Metaphor in Lacan. *Phenomenology and Psychoanalysis: The Sixth Annual Symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center*. Pittsburgh: Simon Silverman Phenomenology Center Duquesne University.

Ver Eecke, W. (1993). Lacan and Schatzman: Reflections on the Concept of Paternal Metaphor. In *Tradition and Renewal. Philosophical Essays Commemorating the Centennial of Louvain's Institute of Philosophy* (Vol. 2). Leuven: Leuven University Press.

Ver Eecke, W. (1995). Schreber and Hölderlin: The Concept of "A-Father." In B. Babich, E. (Ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire: Essays in Honor of William J. Richardson, S.J.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Ver Eecke, W. (2001). Lacan's theory, Karon's Psychoanalytic Treatment of Schizophrenics. *Psychoanalysis and Contemporary Thought, 24*(1), 79-105.

Ver Eecke, W. (2002). A Lacanian Explanation of Karon's and Villemoes' Successful Psychodynamic Approaches to Schizophrenia. *The Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry, 30*(4), 633-643.

Villemoes, P. (2002). Ego-structuring Psychotherapy. *The Journal of American Academy of Psychoanalysis, 30*(4), 645-56.

Wallerstein, J. S., Lewis, J. M., & Blakeslee, S. (2000). *The Unexpected Legacy of Divorce*. New York: Hyperion.

Winnicott, W. (1965). *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. London: Hogarth Press.

Semptomun Uzantıları[1]

Geneviève Morel
Fransızca Çeviri: Merve Kurt

Lacan'ın *Sinthome*'unda, Joyce ve kızı Lucia ile ilgili bir teze gereken önem gösterilmemiştir fakat bu tez, ciddiye alınır ve genelleştirilirse çok farklı seviyelerdeki iletimin (*transmission*), özellikle ebeveyn ve çocuk arasındakinin, tasarlanma biçiminde önemli sonuçlar doğuracaktır.

«Semptomun uzantısı» (*prolongement du symptôme*) olarak adlandıracağım bu güçlü tez, Lacan'ın *RSI*'den itibaren geliştirdiği semptom teorisinin bazı temel yönlerini ele alır. Ayrıca, örneğin bazı yasaları yürürlükten düşürerek ebeveynliğin yeni kurallarının ortaya çıkmasında olduğu gibi, devleti; çifti, PMA'yı[2], IAD'yi[3] ve evlatlık koşullarını kapsayan yeni yasal düzenlemelere (*dispositions*) gitmeye mecbur eden sosyal ve politik getirimleri (*implications*) vardır. Özellikle Fransa'da Pacs'da[4], 90'lı yıllardan beri süregelen, eşcinsel ebeveynlerin çocuklarıyla ilgili tartışmaları işaret ediyorum. Semptomun uzantısından kaynaklanan iletim tezi, gelene-

1 Cf. Morel G., Annenin yasası. Cinsel Sinthome Üzerine Deneme,. Paris, Anthropos, 2008. Bu bölüm 18 Şubat 2006'da Paris'te savunduğum «Sinthome ve Cinsel Belirsizlik» tezimden değiştirilmiş/geliştirilmiş bir alıntıdır.

2 Pacte civil de solidarité (Sivil dayanışma paktı), 15 Kasım 1999'da oylanmıştır. Cf. PaCS'den öte, Eşcinsellik Sınavına Ailevi Uzmanlık,, de Borillo D., Fassin É., Iacub M., Paris gözetimi altında, PUF, 1999.

3 Pacte civil de solidarité (Sivil dayanışma paktı), 15 Kasım 1999'da oylanmıştır. Cf. PaCS'den öte, Eşcinsellik Sınavına Ailevi Uzmanlık,, de Borillo D., Fassin É., Iacub M., Paris gözetimi altında, PUF, 1999.

4 Pacte civil de solidarité (Sivil dayanışma paktı), 15 Kasım 1999'da oylanmıştır. Cf. PaCS'den öte, Eşcinsellik Sınavına Ailevi Uzmanlık,, de Borillo D., Fassin É., Iacub M., Paris gözetimi altında, PUF, 1999.

Les prolongements du symptôme[1]

Geneviève Morel

On a prêté peu d'attention à une thèse, énoncée comme en passant dans *Le sinthome* de Lacan, à propos de Joyce et de sa fille Lucia, et qui a pourtant, si on la prend au sérieux et si on la généralise, des conséquences essentielles sur la façon de concevoir la transmission à des niveaux très différents, notamment entre parents et enfants.

Cette thèse puissante, que j'appellerai « le prolongement du symptôme », met en valeur certains aspects fondamentaux de la théorie du symptôme que Lacan développe à partir de *RSI*. De plus, elle a des implications sociales et politiques dans la mesure où, par exemple, l'apparition de nouvelles formes de parentalité, en rendant caduques ou désuètes certaines lois, a contraint l'État à prendre de nouvelles dispositions légales concernant le couple, la PMA[2], l'IAD[3] et l'adoption. Je pense particulièrement, en France, au Pacs[4] et, depuis les années 90, au débat sur les enfants de parents homosexuels. La thèse de la transmission par prolongement du symptôme permet d'aborder ces questions avec un regard neuf, en sortant des vieilles ornières dans lesquelles la tradition nous enlise parfois.

Après avoir rappelé les fondements de la

1 Cf. Morel G., La loi de la mère. Essai sur le sinthome sexuel, Paris, Anthropos, 2008. Ce passage est un extrait modifié de ma thèse, « Sinthome et ambiguïté sexuelle », soutenue le 18 février 2006 à Paris 7.

2 Procréation médicale assistée.

3 Insémination avec donneur.

4 Pacte civil de solidarité, voté le 15 novembre 1999. Cf. Au-delà du PaCS, L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité, sous la direction de Borillo D., Fassin É., Iacub M., Paris, PUF, 1999.

ğin zaman zaman bizi sınırladığı çerçevenin dışına çıkarak, bu sorulara yeni bir bakış açısıyla yaklaşılmasına olanak tanıyor.

Semptomun uzantısı teorisinin temellerini hatırlattıktan sonra, *semptom, yüceltim (sublimation)* ve yazarın *kadına* yönelik ilişkisi arasındaki bazı bağları ortaya koymak için sinthome'un Lacancı paradigması, Joyce örneğinden yararlanacağım. Daha sonra, bir Amerikan çağdaş romanı ve klinik bir örnekten yola çıkarak semptomun uzantısının, çocukların ebeveynleriyle özdeşleşmesinden neden farklı olduğunu belirteceğim.

I – John, James'in babası Lucia'nın babası: baba eksikliği ve semptomun uzantısı

Lacan, Joyce'un ailesiyle ilgili, kısaca hatırlattığım sinthome'un yaratılışı üzerine bir tez ileri sürer.

James Joyce'un sinthome'u, babası John'un eksikliğinin yerini tutar. Lacan bunu bir «istifa/çekilme» (*démission*), bir «olgunun Verwerfung'u/dışta-tutulması» olarak adlandırır. John Joyce oğluna hiçbir şey öğretmemiştir, bütün yetkiyi Cizvitlere ve Katolik kilisesine bırakmıştır. Oğlu, babasının soyadıyla ayakta kalamayacağı için, soyadını eseriyle sürdürmüştür. Portre'de Siomon Dedalus'un (yazarın *alter ego*'su olan Stephen'in babası), büyükbabasının eksikliğine tanıklık eden babasının sözlerini aktardığını gördük: öyleyse «eksik ebevenyler»den üç nesilde söz edebiliriz. Lacan'ın bizi dönüştürdüğü Borromean dünyadaki özneyi temsil eden düğümün içindeki yersiz bir düğümlenmeyle kendini açığa çıkaran sinthome, burada baba eksikliğinden kaynaklanan ilksel/kökensel (*primordial*) yapısal hatanın tamiri (*réparation*) ya da düzeltilmesi (*correction*) olarak tasarlanır.

Sinthome Joyce'a özgü olarak, başlangıç semptomunu yazıyla ele almaktan oluşmaktadır. Lacan, Joyce'un eserinin sanatın neyi amaçlayabileceğine/neye yönelebileceğine, ilk olarak bir semptom olarak ortaya çıkana, «bozmaya», «semptomun dayattığına» ta-

théorie du prolongement du symptôme, je me servirai du cas de Joyce, paradigme lacanien du sinthome, pour mettre en évidence certains liens entre *le symptôme, la sublimation* et le rapport de l'écrivain à *la femme*. Je montrerai ensuite, à partir d'un roman américain contemporain et d'un exemple clinique, en quoi le prolongement du symptôme diffère de l'identification des enfants aux parents.

I – John, père de James père de Lucia : carence paternelle et prolongement du symptôme

À propos de la famille Joyce, Lacan formule une thèse sur la création du sinthome que je rappelle succinctement.

Le sinthome de James Joyce vient suppléer à la carence de son père John, que Lacan articule comme « une démission », une « *Verwerfung* de fait ». John Joyce n'a rien appris à son fils, il a tout délégué aux Jésuites et à l'Église catholique. Le fils a dû soutenir son nom propre avec son œuvre parce qu'il ne pouvait se soutenir du nom de son père. On a vu, dans *Le portrait*, comment Simon Dedalus (le père de Stephen qui est l'*alter ego* de l'auteur), citait des paroles de son père qui témoignaient déjà de la carence de son grand-père : on peut donc remonter sur trois générations de « pères carents ». Le sinthome est conçu comme la réparation ou la correction d'une faute structurale primordiale, due ici à la carence paternelle, et qui se manifeste par un nouage indu dans le nœud qui représente le sujet dans le monde borroméen où nous fait évoluer Lacan.

Le sinthome consiste en la façon singulière qu'a Joyce de traiter par l'écriture un symptôme de départ. Lacan affirme que l'œuvre de Joyce témoigne de ce que l'art peut viser ce qui se présente d'abord comme un symptôme, « déjouer » « ce qui s'impose du symptôme ». Il s'agirait, dans le cas de Joyce, du symptôme des paroles imposées. On l'a vu, James-Stephen confie, dans *Le Portrait de l'artiste en jeune homme* que, tout petit, il apprenait par cœur les paroles échangées entre son père et son oncle en se les répétant sans les comprendre. Il espérait

nıklık ettiğini onaylar. Söz konusu Joyce olduğunda bu, dayatılan sözlerin semptomuna denk düşer. James-Stephen, *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*'nde daha küçükken babası ile amcasının konuştuklarını anlamadan, onların sözlerini tekrar ederek ezberlediğinden bahseder. Böylece gerçek dünyaya girebileceğini umut eder. 1931'de babası vefat ettiğinde, onun sesinin bedenine nüfuz ettiğini ve babasını konuşurken duyabildiğini söyler. Bu yüzden de babasının nerde olduğunu kendi kendine sorar.[5] Lacan'ın tezi, dayatılan sözlerin ilk semptomatik çekirdeğinden itibaren, Joyce'un yazı aracılığıyla İngiliz dilini kendine dayatarak dili parçalarına ayırmak (*décomposé*) olmasıdır. Onun sanatı sadece dayatılan söze karşı bir savunma değildir: tam tersine, söz fonematik özelliği içerisinde, yazıya döküldükten sonra, İngiliz dilini «yok edebilecek» (*détruire*) kadar, kendini ona giderek daha çok dayatır. *Finnegans Wake* seneler süren ve Joyce'un bütün enerjisini emip bütün gerçeklikten daha gerçek hale gelen bu sürece tanıklık eder.[6] Dayatılan söz burada sürekli olarak yazıya dönüştürülmüştür. Jacques Aubert yazarın 1906-1907 yıllarında Roma'da geçirdiği sekiz ayı Joycecu sinthome'un kuruluşunda bir kesinti, bir dönüm noktası (*un moment tournant*) olarak konumlandırır. Joyce orada ölümle karşılaşmış ve kendisinin de bir tutsağı olduğu Dublin paralizinden (*paralysie*) kurtulmuş olmalıdır. Roma'daki bu seyahattan sonra *Dublinlileri* derlemenin son hikayesi olan «*Ölü*» ile sonlandırır ve ikinci

5 Ellmann R., Joyce, 1 ve 2, İngilizce'den çev. Cœuroy A. ve Tadié M., Paris, Gallimard, Tel, 1987, 2. cilt, s. 293.

6 «Bir kitapla yaşamak muhteşem bir deneyimdir. 1922'den beri, Üzerinde Çalışılan Yapıt'ı yazmaya başladığımda, normal bir hayatım olmadı. Bunun için çok enerji harcadım. Ulyssees'i gündüz yazdığım için bu kitabı geceleri yazmak istiyordum. Bu onun Ulysses ile olan tek bağlantısı ve Ulysses için aynı düzeyde enerji harcamadım. 1922'den beri kitabım benim için gerçekliğin kendisinden daha büyük bir gerçeklik teşkil etmiştir. Onun önünde herşey silinir. Kitabın dışında olan herşey benim için dayanılmaz bir zorluk haline gelmişti: en küçük gerçeklikler, mesela sabahları traş olmak.» Bunun altını çiziyorum. James Joyce, Ole Vinding ile dialog. 1936 Ağustos, Ellmann R. Tarafından aktarılmıştır, Joyce, t. 2, op. cit.,s. 354.

avoir ainsi accès au monde réel. Au moment de la mort de son père, en 1931, il disait que la voix de celui-ci avait pénétré son corps et qu'il l'entendait lui parler. Il se demandait où était alors son père mort[5]. La thèse de Lacan est qu'à partir de ce noyau symptomatique initial des paroles imposées, il a, par l'intermédiaire de l'écriture, décomposé la langue anglaise en la laissant s'imposer à lui. Son art n'est pas seulement une défense contre la parole imposée : au contraire, la parole s'impose de plus en plus à lui dans son caractère phonématique, au point de « détruire » la langue anglaise, après avoir été transcrite dans l'écriture. *Finnegans Wake* témoigne du résultat de cet exercice, prolongé pendant des années, et qui absorbait toute l'énergie de Joyce, devenant plus réel que toute autre réalité[6]. La parole imposée y est sans cesse transmutée en écriture. Jacques Aubert situe, on l'a vu, comme un moment tournant, voire une césure dans la constitution du sinthome joycien, le séjour de huit mois à Rome de l'écrivain en 1906-1907. Joyce y aurait rencontré la mort et se serait libéré de la paralysie de Dublin dont il était lui-même prisonnier. Après ce voyage à Rome, il termine *Dubliners* par « *The Dead* », la dernière nouvelle du recueil, et entame la réécriture du *Portrait*, juste après la naissance de son second enfant, Lucia[7].

Or, Lucia devint schizophrène. Lacan émet l'hypothèse que le symptôme de la fille était dans le prolongement de celui du père, les paroles imposées. James aurait démontré, à son tour, sa carence paternelle par sa croyance en la

5 Ellmann R., Joyce, 1 et 2, trad. de l'anglais Cœuroy A. et Tadié M., Paris, Gallimard, Tel, 1987, tome 2, p. 293.

6 « C'est une merveilleuse expérience que de vivre avec un livre. Depuis 1922, quand j'ai commencé Work in Progress, je n'ai pas réellement vécu une vie normale. Cela m'a coûté une énorme dépense d'énergie. Ayant écrit Ulysse sur le jour, je voulais dans ce livre écrire sur la nuit. C'est son seul rapport avec Ulysse et Ulysse n'a pas exigé la même dépense d'énergie. Depuis 1922 mon livre a été pour moi une réalité plus grande que la réalité même. Tout s'efface devant lui. Tout ce qui a été en dehors du livre a été pour moi une difficulté insurmontable : les plus minimes réalités, comme de me raser le matin, par exemple. » Je souligne. James Joyce, Conversation avec Ole Vinding en août 1936, citée par Ellmann R., Joyce, t. 2, op. cit.,p. 354.

7 Née le 26 juillet 1907 ; « The Dead » est achevé en septembre.

çocuğu Lucia[7]'nın doğumundan hemen sonra Portre'yi tekrar yazmaya başlar.

Oysa Lucia şizofrendir. Lacan kızının semptomunun dayatılan sözler ile birlikte babasınınkinin uzantısı olduğu hipotezini ortaya koyar. James baba eksikliğini kızının «telepatisine» (*télépathie*) olan inancıyla göstermiş olmaktadır. Daha doğrusu, Lucia ne kadar sayıklarsa babası da onun ikinci bakış niteliğine sahip olduğuna o kadar çok inanacaktır; Joyce en büyük önemi kendisini şaşırtan «sezgilerine» vermiştir. Bu kör inanç kendi semptomuyla ilişkisi olduğuna dair bir ipucudur: daha açık söylemek gerekirse, Joyce'un kızının telepati yeteneğine ve kendi fantazisel (*fantaisistes*) olumlamalarına olan şartsız inancı bu telepatinin *kendi* semptomunun uzantısında olduğunu gösteriyor: kendi semptomuna inandığı için diğerine de inanıyor.[8] Böylece Joyce Lucia'yı ilaçlardan uzak tutmuştur. *Üzerinde Çalışılan Yapıt*'ı «*Finnegans Wake'in* uzun gecesinden çıkınca kızının da karanlıklardan çıkacağına inanır»[9]: sanki kızının kendi sinthome'u ile doğrudan bir bağlantısı varmış gibi bu son eseri bunu daha güçlü cisimleştirir. Lucia kötüye gitmeye başladığında, Joyce işitsel sanrılardan (*d'hallucinations auditives*) şikayetçidir, kabuslar görür ve kitabı üzerinde artık çalışamayacak kadar bunalmıştır.[10] Zaten kendisinin de, yazdığı zaman ikinci bakış yeteneğine sahip olduğuna inanmaktadır. Oscar Wilde'dan memnuniyetle alıntıyı yapar: «Sanatım doğaya sunulan bir ayna değildir. Doğa sanatımı yansıtmaktadır.» Yapıtlarında gerçekliğin ötelerindeki (*ultérieurs de la réalité*) olayları «öngördüğüne» inanmaktadır, örneğin Cosgrave Üniversitesi'ndeki arkadaşının, Nora yakınlarındaki eski rakibinin ve Ulysse'deki Lynch'in prototipinin intiharının « télépathie » de sa fille. Plus exactement, plus elle délirait et plus il la croyait douée de seconde vue ; il attachait la plus grande importance à ses « intuitions » qu'il trouvait stupéfiantes. Cette croyance aveugle est l'indice d'un rapport à *son* propre symptôme : plus exactement, la croyance inconditionnelle de Joyce en la télépathie de sa fille et en ses affirmations fantaisistes montre que cette télépathie est dans le prolongement de *son* propre symptôme : il *y* croit (à son symptôme) donc il *la* croit[8]. Joyce défendait ainsi Lucia contre les médecins. Il croyait même que « lorsqu'il sortirait de la longue nuit de *Finnegans Wake*, son *Work in Progress*, sa fille, elle aussi, sortirait des ténèbres[9] » : comme si sa fille avait un rapport étroit avec son sinthome, en tant que cette dernière œuvre l'incarne au mieux. Lorsque Lucia allait mal, Joyce souffrait d'hallucinations auditives, faisait des cauchemars et était déprimé au point de ne plus pouvoir travailler à son livre[10]. D'ailleurs, il se croyait lui aussi doué de double vue lorsqu'il écrivait. Il citait volontiers Oscar Wilde : « Mon art n'est pas un miroir offert à la nature. C'est la nature qui reflète mon art. » Il pensait avoir « prévu » dans ses ouvrages des événements ultérieurs de la réalité, il croyait par exemple que le suicide de son ami de collège Cosgrave, son ex-rival auprès de Nora et le prototype du Lynch de *Ulysse*, était en accord avec la prophétie que fait Stephen Dedalus à propos de ce personnage, dans l'épisode « Circé »: « Judas sort et va se pendre[11]. »

Lacan fait un curieux raisonnement. Pour lui, la télépathie est la suite logique des paroles imposées. Il le déduit d'une présentation de malades où le patient dit avoir d'abord souffert du premier symptôme, les paroles imposées, puis du second, en devenant « *télépathe émetteur*[12] ». Lacan met l'accent sur l'ambiguïté de ce symp-

7 26 Temmuz 1907'de doğan «Ölü» Eylül'de tamamlanmıştır.

8 Joyce'un bütün semptomlarına inandığı üzerine. cf. Lacan J., Seminer, kitap XXIII (1975-1976), J.-A. Miller tarafından düzenlenmiş metin, Paris, Seuil, 2005, referans S XXIII, s. 69.

9 Ellmann R., Joyce, alıntı, cilt 2, s. 341.

10 Ellmann R., Joyce, alıntı, cilt 2, s. 341.

8 Sur le fait que Joyce croit à tous ses symptômes, cf. Lacan J., Le séminaire, livre XXIII (1975-1976), texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2005, référencé S XXIII, p. 69.

9 Ellmann R., Joyce, op. cit., tome 2, p. 330-332.

10 Idem, p. 341.

11 Joyce J., Ulysse, Œuvres, édition publiée sous la direction de Jacques Aubert, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard, t.1, 1982 et t.2, 1995, tome 2, p. 648.

12 S XXIII, p. 96.

Stephen Dedalus'un «Circé» bölümünde dile getirdiği, bu karakter hakkındaki kehanetine uygun düştüğüne inanmaktadır: «Judas çıkar ve kendini asmaya gider.»[11]

Lacan'ın uslamlaması ilginçtir. Ona göre, telepati dayatılan sözleri mantıksal olarak izler. Bu sonuca, hasta sunumlarını yaparken, öncelikle ilk semptomdan yani dayatılan sözlerden daha sonra da ikinci semptomdan şikayet ederek «*iletici telepata*»[12] [13] (*télépathe émetteur*) dönüştüğünü söyleyen hastası aracılığıyla varmıştır. Lacan bu semptomun normal ile patolojik arasında gidip gelen muğlaklığına (*ambiguité*) dikkat çeker.

Normaldir çünkü hepimiz bize dayatılan sözlere itimat ederiz. Bunlar bazen bizden önce başlar ve hayatımız boyunca yankılanmaya devam ederler. Ama sözün bir «parazit», «insanoğlunun canını yakan bir kanser türü» olduğunu bilmek istemeyiz, bunu fark etmeyiz. Bu durumda, «hasta» dediklerimiz, bunu farketmekte ve bundan şikayet etmekte diğerlerine göre daha duyarlıdırlar.

Ama dayatılan sözlerin semptomu aynı zamanda patolojiktir ve psikiyatride iyice tanınmıştır. Bu, De Clérambault'nun[14] tarif ettiği zihinsel otomatizm biçimlerinden biridir. Sözlü sanrı biçiminde ortaya çıkabilir. Kişi, hareketlerini yorumlayan, kendisine «ne yapması gerektiğini söyleyen», hakaret eden ya da kendisi ile ilgili imalarda bulunan sesler duyar. Lacan'ın bahsettiği hasta «pis siyasi katil» dendiğini duyuyor ve bunu «pis siyasi dayanışmacı» ile denk tutuyordu. Psikozunun ikinci evresinde ise kendisini «iletici telepat» olarak adlandırıyordu. Böylelikle herkesin düşüncelerinden, özellikle de «dayatılan sözlerin» dışındaki düşüncelerinden haberdar olduğunu belirtiyordu. Hiçbir sırrının kalmadığı inancı onu intihar teşebbüsüne

11 Joyce J., Ulysse, Œuvres, Jacques Aubert tarafından yayımlanan baskı, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard, t.1, 1982 ve t.2, 1995, cilt 2, s. 648.

12 S XXIII, s. 96.

13 Telapat, telapati eden/yapan kişi [-ed.n.].

14 De Clérambault G., Zihinsel Otomatizm (1920), Paris, Yuvarlak düşünmenin keyfini kaçıranlar, 1992.

tôme, entre normal et pathologique.

Normal, car nous dépendons tous de paroles qui nous sont imposées, parfois avant notre naissance, et n'en finissent pas de résonner au cours de notre vie. Mais nous ne voulons pas savoir, nous ne nous apercevons pas, que la parole est « un parasite », « la forme de cancer dont l'être humain est affligé ». En cela, ceux qu'on dit « malades » sont plus sensés que les autres, de s'en rendre compte et de s'en plaindre.

Mais le symptôme des paroles imposées est aussi pathologique et bien connu en psychiatrie. C'est l'une des formes d'automatisme mental décrit par De Clérambault[13]. Il peut se présenter sous la forme d'hallucinations verbales. Le sujet entend des voix qui commentent ses actions, qui le « traitent », l'insultent, ou encore font des allusions le concernant. Le patient auquel se réfère Lacan entendait « sale assassinat politique » et le faisait équivaloir à « sale assistanat politique ». Dans une seconde phase de sa psychose, il se disait « télépathe émetteur ». Il désignait ainsi le fait que tout le monde connaissait ses pensées, notamment les réflexions qu'il se faisait en marge des « paroles imposées ». La conviction de ne plus avoir le moindre espace de secret l'avait amené à tenter de se suicider. Lacan s'intéresse à la progression dans la pathologie du rapport de ce sujet au message de l'Autre : cette aggravation l'avait amené au suicide parce qu'il n'avait plus aucune place où se mettre à l'abri intrusif du savoir de l'Autre. Or Lacan projette sur Joyce et sa fille, sur deux générations successives, ce que lui montre ce patient de l'évolution de son mal dans sa propre vie : les deux temps du symptôme, parole imposée et télépathie sont dans une suite logique, qui se déploierait ici sur deux générations (dans le cas de Lucia, il ne s'agit d'ailleurs pas de la même sorte de télépathie que celle du patient : elle reçoit, elle n'émet pas). Jung, consulté au sujet de Lucia interpréta le rapport du père à la fille comme un jeu identificatoire : l'*anima* de Joyce, « [...] sa *psychè* inconsciente », « s'est si solidement identifiée à sa fille qu'admettre sa folie eût été admettre

13 De Clérambault G., L'automatisme mental (1920), Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1992.

kadar sürüklemişti. Lacan'ın ilgisini çeken, bu kişinin patolojisindeki gelişmeyle Başka'nın mesajı arasındaki ilişkidir: durumunun ciddileşmesi onu intihara sürüklemiştir çünkü artık Başka'nın bildiklerinden kaçabilecek bir sığınağı kalmamıştır. Bunu takiben Lacan, bu hastanın kendi hayatındaki kötülüğün evrimi hakkında gösterdiklerini, birbirini izleyen iki nesle, Joyce ve kızma yansıtır: semptomun iki aşaması, dayatılan sözler ve telepati mantıksal bir doğruda ilerler ve bu iki nesil üzerinde kendini açığa çıkarır (Lucia'nın durumundaki ise zaten hastanınkiyle aynı türden bir telepati değildir: Lucia alır, iletmez). Lucia hakkında görüş bildiren Jung baba ve kızla görüştükten sonra, babanın kızıyla olan ilişkisini bir tür özdeşleşme oyunu olarak yorumlamış ve şöyle yazmıştır: Joyce'un *animası* «[...] bilinçsiz *ruhu*», «kızıyla o kadar özdeşleşmiştir ki kızının deliliğini kabulü kendindeki gizli psikozu kabul etmek anlamına gelir. Bunu kabullenemeyeceğinizi anlarız.»[15] Joyce, kendi dil becerisi ve kızının deliliğe doğru yol alan geri döndürülemez kaymaları (*glissement irréversible*) arasındaki farkı görmeden, kızının edebiyat alanında bir öncü olduğuna, ürettiği yeni kelimeler nedeniyle henüz anlaşılamadığına inanmayı tercih ederdi. *Finnegans Wake*'te dalga geçtiği Jung'u teşhisi yüzünden asla affetmeyecektir.

Semptomun uzantısı teorisi üç noktada yoğunlaşır:

İlk olarak, indirgenemez, sonu gelmeyen bir semptomdan yola çıkarak kişi bir sinthome üretebilir. Bunun, Joyce veya kızının durumunda olduğu gibi, yapısal olarak birbirine bağlı bir hataya, baba eksikliğine, yanıt olarak ortaya çıkan bir icat olduğunu söyleyebiliriz. Böylelikle sinthome bir başlangıçtan beri varolan hataya (*défaut de départ*) *yanıt* olarak ortaya çıkar.

İkinci olarak, Jung'un baba ile kızı özdeşleştirdiği muhakeme yerine semptomun «uzantısını» koyabiliriz: bu kızın yarattığı yeni bir semptomdur ve babasının semptomuyla

15 Ellmann R., Joyce, cilt 2, s. 334-335.

pour lui-même une psychose latente. On comprend qu'il n'ait pu s'y résoudre[14]», écrit-il après avoir discuté avec le père et la fille. Joyce préférait croire que sa fille était une novatrice en littérature qui, à cause de ses néologismes, était encore incomprise, sans voir la différence entre son propre savoir-faire avec le langage et le glissement irréversible de son enfant vers la folie. Il ne pardonna pas son diagnostic à Jung, dont il se moqua dans *Finnegans Wake.*

La théorie du prolongement du symptôme peut se condenser en trois points :

Premièrement, à partir d'un symptôme irréductible, qui ne cesse pas, le sujet peut fabriquer un sinthome. Il s'agit d'une invention qui répond à une « faute » structurale liée, dans le cas de Joyce ou de sa fille, à la carence paternelle. Le sinthome apparaît donc comme *une réponse* à un défaut de départ.

Deuxièmement, au lieu de raisonner en termes d'identification de la fille au père comme le fait Jung, on peut penser à un « prolongement » du symptôme : il s'agit de la création d'un nouveau symptôme par la fille qui a un rapport de conséquence logique avec le précédent, celui du père. En effet, la fille répond à la carence paternelle en prolongeant le symptôme du père au-delà de lui, en l'aggravant, en l'accentuant, mais en gardant le même support. Elle est folle, plus que lui et différemment de lui.

Troisièmement, penser en terme de sinthome, c'est penser en terme de *rapport,* pas d'équivalence[15]. Lacan oppose en effet le rapport et l'équivalence. Le premier implique le deux, le couple, l'altérité. La seconde est de l'ordre de l'unaire, de l'identification, du même. Le prolongement du symptôme est de l'ordre du rapport parce que le second symptôme s'articule au symptôme précédent mais qu'il en diffère.

Nous verrons, à partir d'un roman puis d'un cas clinique, quel est l'intérêt de cette manière de penser la transmission entre les générations.

Mais revenons à Joyce. À partir du noyau

14 Ellmann R., Joyce, op. cit., tome 2, p. 334-335.
15 S XXIII, p. 100.

mantıksal sonuç ilişkisi vardır. Aslında, kız, babasının semptomunu uzatarak, daha ağırlaştırıp vurgulayarak ama kaynağı koruyarak baba eksikliğine bir yanıt vermektedir. Delidir, babasından da delidir ve onunki farklı bir deliliktir.

Üçüncü olarak, sinthome anlamında düşünmek, ilişki anlamında düşünmektir, denklik (*équivalence*)[16] anlamında değil. Lacan gerçekten de ilişkiyi ve denkliği birbirlerine karşıt olarak ele almaktadır. İlki ikiyi, çifti, ötekini içerir. İkincisi tekliği, özdeşleşmeyi, aynıyı işaret eder. Semptomun uzantısı bir ilişki düzenindedir çünkü ikinci semptom kendinden önceki semptoma eklemlenir ama ondan da farklıdır.

İlk olarak bir roman sonra da klinik bir vaka aracılığıyla nesiller arası iletimi bu şekilde düşünmenin yararını göreceğiz.

Ama Joyce'a geri dönelim. Dayatılan sözlerin semptomatik çekirdeğinden yola çıkarak iki tür uzantıyı zaten saymıştık: ilki hem kendisindeki hem de kızındaki telepatiye olan inancı, ikincisi de Lucia'yı çeken delilikten kaçmasını sağlayan sanatı (ya da sinthome'u). Böylelikle Lacan, Joyce sempozyumundan itibaren yazarın, zihinsel yetersizlikle nitelendirdikleri zekanın becerilerine olan inancına işaret etmiş ve bunu da daha sonradan vazgeçeceği bilinçdışının ve semptomun bir düğümlenmesi (*nouage*) fikriyle sunmuştur. Bunu belki de yortulardaki gibi, ortak kökleri olan «dayatılan sözlerle» ilişkinin de farkedilmesine olanak sağlayacak biçimde, gerçeğin ve simgeselin bir düğümü olarak yorumlayabiliriz. Ya da gerçeğin ve simgeselin bu hatalı düğümünün dayatılan sözlerin başlangıç fenomenine bağlı olduğu ve yortuların da, telepati inancı gibi, daha sonrasında farklı uzantılara (sanat ve Lucia'nın deliliğine inancı) evrilecek semptomatik cevapların taslakları olduğunu farz edebiliriz. Ama bana öyle geliyor ki, semptomun telepati inancında yakalamanın mümkün olduğu üçüncü bir Joycecu uzanımı var.

16 S XXIII, s. 100.

symptomatique des paroles imposées, nous avons déjà compté deux sortes de prolongements : premièrement sa croyance en la télépathie, en la sienne et en celle de sa fille, et deuxièmement son art (ou sinthome) qui lui a justement évité l'évolution vers la folie qu'a subie Lucia. Or Lacan avait repéré, dès sa conférence au symposium Joyce, la croyance de l'écrivain aux pouvoirs de l'esprit, qualifiée alors de débilité mentale, et l'avait représentée par un nouage de l'inconscient et du symptôme, formalisation qu'il a par la suite laissé tomber. On pourrait peut-être plutôt l'interpréter, de même que les épiphanies, comme un nouage du réel et du symbolique, ce qui témoignerait de leur origine commune, à savoir le rapport aux « paroles imposées ». Ou encore, on pourrait considérer que ce nouage « fautif » du réel et du symbolique correspond au phénomène initial des paroles imposées et que les épiphanies, comme la croyance en la télépathie, sont déjà des ébauches de réponses symptomatiques qui évolueront ensuite vers des prolongements différents (art et croyance en la folie de Lucia). Mais il me semble qu'il existe encore un troisième prolongement joycien du symptôme, qu'on peut aussi saisir à partir de la croyance en la télépathie.

II – The Dead et la divination de l'inconscient féminin, un troisième prolongement du symptôme chez Joyce, en forme de sublimation ?

Et, effet, il y a aussi des traces de croyance en la télépathie dans la dernière nouvelle de *Dubliners, The Dead,* écrite en 1907, à un moment tournant, on l'a vu, de la vie de Joyce. De cette nouvelle, on peut déduire, me semble-t-il, un troisième prolongement du symptôme des paroles imposées.

La nouvelle met en scène un couple, Gabriel et Gretta qui, par bien des éléments biographiques, évoque celui de James et de Nora. Au moment de quitter une fête à Dublin, Gabriel est saisi par la vision, à demi voilée par l'obscurité, de sa femme qui écoute chanter un ténor. Son attitude, sa silhouette lui présentent une

II – Ölü ve kadın bilinçdışının ilahiliği, Joyce'da semptomun üçüncü uzantısı, yüceltim biçiminde?

Ve, 1907'de, daha önce de bahsettiğimiz gibi Joyce'un hayatında dönüm noktası sayılabilecek bir tarihte, yazdığı son romanı *Dublinliler, Ölü*'de telepati inancının izleri görülebilir. Bence, bu romandan dayatılan sözler semptomunun üçüncü bir uzantısını çıkartmak mümkündür.

Roman, biyografik öğelerdeki benzerliğinden dolayı James ve Nora'nınkiyle karşılaştırabileceğimiz bir çifti, Gabriel ve Gretta'yı anlatır. Dublin'deki bir festivalden çıkarken Gabriel bir sanrı görür: yarı karanlık içinde karısı bir tenoru dinlemektedir. Tavrı, duruşu bir bilmeceye dönüşmüştür.[17] Bu sanrı Gabriel için «Uzaklardaki müziği» vaftiz eden bir tabloya dönüşür ve geçmişteki samimi anların anımsanması onda aşk dolu bir esrimeyi uyandırır. Daha sonraysa Gretta'yı şiddetle arzular ve festivalden otele dönene kadar bu arzusu sürer. Ama erkek arzusuna kadın sessizliği yanıt verir ve bilmeceyi dayanılmaz hale getirir. Soru sorduğunda ise Gretta ağlamaya başlar. Tenorun şarkısı «Aughrimli Kız» genç bir kızken, onun için şarkı söyleyen genç bir adamın anısını canlandırmıştır. Bu genç adam onu sevmiş ve [onun][18] uğrunda ölmüştür. Zatüre olduğu halde ona serenat yapmak için yağmurun altında «Aughrimli Kız»'ı söylemiştir. Gretta içeri girmesinde ısrar edince de artık yaşamak istemediği yanıtım vermiştir. Bir hafta sonra da ölür. İlk başta bu öyküden «tüyleri diken diken olan» Gabriel, «[...] ölüler arasından gelen bu adamın anısı [...]». yüzünden aşağılanmış hisseder. Cinsel arzusu kaybolur; aynaya baktığında kendisini acınası ve gülünç bulur. Korkmuştur, «[...] dokunulamayan ve intikamcı bir varlığın ona karşı hazırlandığına [...].» dair

17 «Duruşundan zerafet ve gizem okunuyordu sanki o kadın bir şeylerin simgesiydi. Kendi kendine, merdivende durmuş uzak bir müziği dinleyen bir kadının neyi simgeleyebileceğini sordu.» Joyce J., Œuvres, Jacques Aubert tarafından yayınlanan basım, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard, c.1, 1982 ve c.2, 1995, s. 297.

18 A.g.k.. s. 307.

énigme[16]. Cette vision devient pour Gabriel un « tableau » qu'il baptise « Lointaine musique » et déclenche une extase amoureuse par la réminiscence de moments intimes du passé. Il éprouve ensuite un désir ardent pour Gretta qu'il contient jusqu'à leur retour à l'hôtel où ils passent la nuit après la fête. Mais le silence féminin répond au désir masculin et rend l'énigme insupportable. Interrogée, Gretta éclate en sanglots. Le chant du ténor, « La fille d'Aughrim », lui a rappelé le souvenir d'un jeune homme qui chantait pour elle lorsqu'elle était jeune fille. Ce jeune homme l'aimait et il était « mort pour [elle][17] ». En effet, tuberculeux, il était sorti sous la pluie pour lui donner la sérénade et avait chanté « La fille d'Aughrim ». Lorsque Gretta l'avait pressé de rentrer, il lui avait répondu qu'il ne voulait plus vivre. Il était mort une semaine plus tard. Gabriel, d'abord « pétrifié » par ce récit, se sent humilié par « [...] l'évocation de cette figure revenue d'entre les morts [...] ». Son désir sexuel chute ; il se voit ridicule et pitoyable dans le miroir. Terrifié, il a le sentiment qu'« [...] un être impalpable et vindicatif se dress[e] contre lui [...] ». Après s'être confiée à son mari, Gretta s'endort et Gabriel songe

« [...] à la façon dont celle qui reposait à ses côtés avait enfermé dans son cœur pendant tant d'années cette image des yeux de son amant à l'instant où il lui avait dit qu'il ne souhaitait pas vivre[18] [...] ».

Gabriel a alors l'impression que son âme s'approche « [...] de cette région où demeurent les vastes cohortes des morts », tandis qu'il a la vision fugitive de la silhouette du jeune homme mort. Il perd son identité jusqu'à se fondre dans l'image du mort aimé par Gretta :

« [...] sa propre identité s'effaçait et se per-

16 « Il y avait de la grâce et du mystère dans son attitude, comme si elle était le symbole de quelque chose. Il se demanda ce qu'une femme, debout dans l'escalier, écoutant une lointaine musique, symbolise. » Joyce J., Œuvres, édition publiée sous la direction de Jacques Aubert, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard, t.1, 1982 et t.2, 1995, p. 297.

17 Ibidem, p. 307.

18 Idem, p. 309.

bir hisse kapılır. Kocasına açıldıktan sonra Gretta uyur, Gabriel ise düşünür.

«[...] yanında yatan bu kadın o kadar sene boyunca kalbinde sevgilisinin, ona artık yaşamak istemediğini söylediği andaki bakışlarını saklamış [...]».[19]

Gabriel ruhunun «[...] ölülerin uçsuz bucaksız mezarlıklarının durduğu bölgeye» yaklaştığım hissederken bir yandan da ölen genç adamın silueti sanrılarına karışır. Gretta'nın sevdiği ölünün suretiyle birleştiği noktada kendi kimliğini yitirir:

«[...] kendi kişiliği siliniyor ve dokunulmaz bir dünyanın tekdüzeliğinde kayboluyordu [...]». En sonunda Gabriel ruhunun ölülerin ruhuyla konuşabildiğini düşünür.

Ayna evresiyle ilgili olarak, ölen genç adamın sureti, karısına olan arzusuyla işaretlenip Gabriel'in ideal ben'i olurken, Gretta da onun ego idealidir. Fantazide Gabriel bu suret tarafından ele geçirilmiş ve onunla özdeşleştiği için de hayat ve ölüm arasındaki sınır çizgisini ortadan kaldıracak kadar değişmiştir. Yazarı, kahramanı Gabriel ile eşleştirirsek, Joyce'un *Portre*'deki çocukluk hatırasında gösterdiği kendi bedeninin suretinden *ayrılmasıyla Ölü*'de, sanatı sayesinde daha sonra kendisini ölülerin dünyasına taşıyacak ideal bir suretin *çekim gücüne* maruz kalması arasında bir *ilişki* varsayımı kurabiliriz. Sanatçının yansıması aynada belirdiğinde ve ölen genç adamın hatırası aracılığıyla "dokunulmaz bir dünyanın tekdüzeliğine" çekilip kimliğini kaybettiğini hissettiğinde bu deneyimi herkese iletebilme olanağına sahip olmuştur ve bu şekilde de ölümcül bir suretin etkisinden sıyrılabilmiştir. Lacan'a göre, daha önce de gördüğümüz gibi, semptomun özelliklerinden biri de ona inanılmasıdır ki semptom gücünü ve tutarlılığını[20] buradan almaktadır. Joyce'da eğer çocukluğundaki bedensel suretiyle ayrılması ve karısının sevdiği ideal surete bağlanması arasında bir ilişki varsa, *bu surete gerçekten inanmadığını* ekleyebiliriz çünkü sinthome'u

19 A.g.k.. s. 309.

20 S 22, yayınlanmayan 21 Ocak 1975 seansı.

dait dans la grisaille d'un monde impalpable [...]». Gabriel pense finalement que son âme communique avec celle des morts.

Dans les termes du stade du miroir, Gretta est l'idéal du moi de Gabriel tandis que l'image du jeune homme mort est son moi-idéal, repéré à partir du désir de sa femme. Dans le fantasme, Gabriel est captivé par cette image et transformé par son identification avec elle, au point que vient à s'abolir la frontière entre vie et mort. Si on assimile l'écrivain à son héros Gabriel, on peut faire l'hypothèse d'*une corrélation* entre *le détachement* de l'image de son corps montré par Joyce dans son souvenir d'enfance du *Portrait* et *l'attraction* par une image idéale qui le transporte ensuite dans le monde des morts d'une façon heureusement médiatisée par son art dans *The Dead*. Lorsque le reflet de l'artiste s'estompait dans le miroir et qu'il avait le sentiment de perdre son identité, entraîné dans « la grisaille d'un monde impalpable » par l'évocation du jeune homme mort, il eut la possibilité de transmettre cette expérience à tous par l'écriture et d'échapper ainsi à la fascination d'une image mortifère. Pour Lacan, on l'a vu, une des caractéristiques du symptôme est le fait qu'on y croie, ce qui lui donne sa force et sa consistance[19]. S'il y a bien une corrélation chez Joyce entre le détachement infantile de son image corporelle et son attachement à l'image idéalisée du mort aimé par sa femme, on peut ajouter qu'*il ne croit pas vraiment à cette image* parce que son sinthome est ailleurs, dans son rapport à l'écriture. Il n'est aspiré par cette image que dans le fantasme, pas dans le réel. D'autres sujets psychotiques, qui n'ont pas constitué de sinthome, n'arrivent pas à ce résultat parce qu'ils croient à l'image mortifère et succombent au contraire à cette fascination qui peut les conduire au suicide[20].

Cette communication surnaturelle fantasmatique avec l'âme des morts est proche de la croyance en la télépathie. Mais, dans cette nouvelle, Joyce a aussi mis en scène dans un

19 S 22, séance du 21 janvier 1975, inédit.

20 Cf. Morel G., « Spectres et idéaux : les images qui aspirent », Clinique du suicide, Ramonville St Agne, Érès, 2002, p. 19-35.

dışarıdadır, yazıyla olan ilişkisindedir. Bu suret onu gerçekte değil, sadece fantazide kendine çeker. Sinthome'dan oluşmayan diğer psikotik vakalar bu şekilde sonuçlanmaz çünkü ölümcül surete inanırlar ve onları intihara kadar sürükleyebilen bu büyülenmeye yenik düşerler.[21]

Ölülerin ruhuyla kurulan bu doğaüstü fantazmatik iletişim telepati inancına yakındır. Ama, bu romanda Joyce, kadının bilinçdışında gizli tutulduğu için bilinmesi zor bir fantaziyi de gün ışığına çıkarmıştır. Lacan bunu 1958'de[22] betimlemişti. Kadının erkekle olan cinsel jouissance'ı aşk ya da arzu düğümünü (*nœud*) şart koşar. Eğer arzu bu erkeklik organlarına yönelirse, aşk gerçek partneri aşıp, «kısır sevgili ya da ölü erkek» figürüyle ilişkilenir. *Ölü*'de, nostaljisi Gretta'da ölen sevgilisinin hatırasını canlandıran tenorun canlı sesinin (organ) etrafında billurlaşır. Arzunun ve aşkın bu birlikteliği onu yakalar ve kocasının bu durumu farketmesine neden olur. Joyce, Nora'mn[23] anlattığı, onun bir çeşit aktarımı olan Gretta'nın romantik öyküsüyle bağdaşan bir hikayeden (bir çeşit «dayatılan söz»den) yola çıkarak karısının ona ne dememiş olduğunu tahmin eder: [24] «Belki de ona bütün hikayeyi anlatmamıştı.» Ama bize, kadın jouissance'ınm özü olan bu fantazinin partnerine yönelik olmadığını söylemiştir. Joyce'un bu kehanetinde, kadın bilinçdışına yönelik bu gerçek algıda ve sevilen kadının jouissance'ında dayatılan sözlerin üçüncü bir uzantısı yok mudur?

Neredeyse sayıklayacak kadar, Joyce Nora'yı kıskanmıştır.[25] Ama *Ölü*'de Gabriel karakterinin onurunu kıracak derecede fantasme difficile à mettre au jour parce qu'il est enfoui dans l'inconscient féminin. Lacan l'a décrit en 1958[21]. La jouissance sexuelle d'une femme avec un homme serait conditionnée par un nœud de l'amour et du désir. Si le désir porte sur l'organe viril de cet homme, l'amour serait corrélé à la figure d'un « amant châtré ou un homme mort » située au-delà du partenaire réel. Dans *The Dead*, la nostalgie de Gretta se cristallise autour de la voix vivante (l'organe) du ténor qui réveille en elle le souvenir de son amant mort pour elle. Cette conjonction du désir et de l'amour la captive et l'enlève à son mari. Joyce, à partir d'un anecdote racontée par Nora[22] (une « parole imposée » en quelque sorte), analogue à l'histoire romanesque de Gretta qui en est la transposition, a deviné ce que sa femme ne lui disait pas[23] : « Peut-être ne lui avait-elle pas raconté toute l'histoire. » Mais il nous a transmis ce fantasme qui est essentiel à la jouissance féminine comme pas-toute orientée vers son partenaire. N'y a-t-il pas dans cette divination de Joyce, dans cette réceptivité réelle à l'égard de l'inconscient féminin et de la jouissance de la femme aimée, un troisième prolongement du symptôme des paroles imposées?

Joyce a été jaloux de Nora, quasiment jusqu'au délire[24]. Mais, dans *The Dead*, il témoigne au contraire d'une sensibilité lucide à l'égard de la jouissance féminine qui, pourtant, fait perdre son identité à son personnage, Gabriel, jusqu'à le mortifier. *The Dead*, nouvelle particulièrement belle, écrite au sortir de la crise romaine de l'écrivain, juste avant que son écriture devienne véritablement « le sinthome », n'est-elle pas une œuvre d'art dans laquelle nous pourrions reconnaître la dimension de la sublimation ?

En effet, mise à part la brève allusion à l' « es-

21 Cf. Morel G., «Hayaletler ve idealler: içine çeken suretler», İntiharın kliniği, Ramonville St Agne, Érès, 2002, s. 19-35.

22 Ellmann R., Joyce, c.1, op. cit., s. 293.

23 Joyce J., 1, Eserler, c. 1, op. cit., s. 308.

24 Joyce J., 1, Eserler, c. 1, op. cit., s. 308.

25 1909'da arkadaşı Cosgrave (Ulyssees'in Lynch'i) evliliklerinden önce, Joyce ile çıkarlarken Nora ile yattığını anlatmıştır. Joyce, anlatılanların gerçek olmasına rağmen uzun süre buna inanmamakta direnmiştir. Cf. Ellmann R., c.1, op. cit., s. 293.

21 Cf. Morel G., «Hayaletler ve idealler: içine çeken suretler», İntiharın kliniği, Ramonville St Agne, Érès, 2002, s. 19-35.

22 Ellmann R., Joyce, t.1, op. cit., p. 293.

23 Joyce J., 1, Œuvres, t. 1, op. cit., p. 308.

24 En 1909, son ami Cosgrave (le Lynch d'Ulysse) lui raconta avoir couché avec Nora avant son mariage, lorsqu'elle sortait déjà avec Joyce. Celui-ci persista assez longtemps à le croire, contre toute vraisemblance. Cf. Ellmann R., t.1, op. cit., p. 293.

kimliğini kaybetmesine neden olan kadın jouissance'ına yönelik *lucide* bir hassasiyete tanıklık eder. Ölü, yazarın edebi krizden çıkarken, yazdıklarının tam anlamıyla «sinthome»a dönüşmesinden önce yazılmış bu güzel roman, kendisiyle yüceltimin boyutunu yeniden tanıdığımız bir sanat eseri değil midir? Aslında, Joyce konferansındaki[26] «tabure» imasıyla Lacan, Joyce ile ilgili

26 Cf. Lacan J., « Joyce Semptom (1979), Diğer Yazılar, Paris, Le Seuil, 2001. Referans bkz. Yüceltim terimi karşımıza çıkmaz. Joyce'un son eseri, Finnegans Wake, onun için «tabure» görevi görmüştür: bu kitapla birlikte Joyce edebiyata kendi adını kazımıştır. Bu konferansın tekrar yazılan versiyonunda, Lacan «tabure» kelimesiyle oynar. L'escabeau est un support du parlêtre. Lacan y souligne l' «S», le signifiant, lalangue qui supporte le symptôme et le « beau » qui désigne à la fois le rapport à l'esthétique, essentiel on l'a vu pour Joyce, mais aussi l'amour de soi-même (« Hissecroibeau »). Or l'élévation de l'escabeau (hisser son moi par le beau) est l'un des aspects de la théorie psychanalytique de la «sublimation» que Lacan critiquait déjà en 1960 chez Bernfeld, comme non suffisant à l'expliquer (cf. ci-dessous, note 29).

Or, même si Joyce tient à l'escabeau et en jouit (« il joyce trop de l'S.K.beau » pour être un saint), il est aussi « un hérétique », c'est-à-dire qu'il choisit (hairesis = choix en grec) entre deux types de symptômes. En effet, deux sortes d'enveloppes symptomatiques s'offraient à lui par son éducation jésuite et à cause du contexte politique de l'Irlande: le sinthome madaquin (Saint Thomas avec sa théorie du Beau et de la claritas) et le sint'home rule (le Home Rule, « gouvernement du foyer », était le slogan du mouvement autonomiste irlandais). Or Joyce « conjoint » les deux, tout en les subvertissant, et choisit finalement le second: il « fait déchoir le sinthome de son madaquinisme », c'est-à-dire qu'il dépouille progressivement son art des accessoires « élevés » qui l'habillent, le Beau, la « splendeur de l'être », etc., pour le réduire à un sinthome structural, à la formule même du symptôme:

« Joyce, lui, voulait ne rien avoir, sauf l'escabeau du dire magistral, et ça suffit à ce qu'il ne soit pas un saint homme tout simple, mais le symptôme ptypé. » (Vf p. 567).

et,

« Qu'il y ait eu un homme pour songer à faire le tour de cette réserve et à donner de l'escabeau la formule générale, c'est là ce que j'appelle Joyce le Symptôme » (Vf p. 568).

En quoi Joyce choisit-il le « sint'home rule », alors qu'il se détache en fait de la politique ? Lacan y voit le symbole de l'hérésie de Joyce. Sur le Freeman's Journal, le Home Rule était représenté par le soleil se levant derrière la banque d'Irlande et Joyce le décrit comme se levant au nord-ouest, « ce qui n'est pas d'usage ». Le « sint'home rule » signifie le symptôme qui « roule » dans sa propre direction de vérité:

« La bonne façon est celle qui, d'avoir bien reconnu la nature du sinthome, ne se prive pas d'en user logiquement, c'est-à-dire d'en user jusqu'à atteindre son réel, au bout de quoi il n'a plus soif. » (SXXIII, p. 15).

Joyce, donc, jouit de son art (« il a de son art art-gueil jusqu'à plus soif »), et donc de l'escabeau, mais, d'une façon hérétique, qui ne passe pas tant par l'estime de soi relevant de l'image narcissique que de son rapport singulier à l'art :

« Joyce est le premier à savoir bien escaboter pour avoir porté l'escabeau au degré de consistance logique où il le maintient, art-gueilleusement, je viens de le dire. » (Vf

cabeau » dans sa conférence sur Joyce[25], La-

25 Cf. Lacan J., « Joyce le Symptôme (1979), Autres écrits, Paris, Le Seuil, 2001. Référencée vf. Cependant le terme de sublimation n'y figure pas. Ainsi l'œuvre finale de Joyce, Finnegans Wake, lui aurait servi d'« escabeau » : avec ce livre, Joyce voulait marquer la littérature de son nom, à jamais. Dans la version réécrite de cette conférence, Lacan joue sur le mot « escabeau ». L'escabeau est un support du parlêtre. Lacan y souligne l' « S », le signifiant, lalangue qui supporte le symptôme et le « beau » qui désigne à la fois le rapport à l'esthétique, essentiel on l'a vu pour Joyce, mais aussi l'amour de soi-même (« Hissecroibeau »). Or l'élévation de l'escabeau (hisser son moi par le beau) est l'un des aspects de la théorie psychanalytique de la « sublimation » que Lacan critiquait déjà en 1960 chez Bernfeld, comme non suffisant à l'expliquer (cf. ci-dessous, note 29).

Or, même si Joyce tient à l'escabeau et en jouit (« il joyce trop de l'S.K.beau » pour être un saint), il est aussi « un hérétique », c'est-à-dire qu'il choisit (hairesis = choix en grec) entre deux types de symptômes. En effet, deux sortes d'enveloppes symptomatiques s'offraient à lui par son éducation jésuite et à cause du contexte politique de l'Irlande : le sinthome madaquin (Saint Thomas avec sa théorie du Beau et de la claritas) et le sint'home rule (le Home Rule, « gouvernement du foyer », était le slogan du mouvement autonomiste irlandais). Or Joyce « conjoint » les deux, tout en les subvertissant, et choisit finalement le second : il « fait déchoir le sinthome de son madaquinisme », c'est-à-dire qu'il dépouille progressivement son art des accessoires « élevés » qui l'habillent, le Beau, la « splendeur de l'être », etc., pour le réduire à un sinthome structural, à la formule même du symptôme :

« Joyce, lui, voulait ne rien avoir, sauf l'escabeau du dire magistral, et ça suffit à ce qu'il ne soit pas un saint homme tout simple, mais le symptôme ptypé. » (Vf p. 567).

et,

« Qu'il y ait eu un homme pour songer à faire le tour de cette réserve et à donner de l'escabeau la formule générale, c'est là ce que j'appelle Joyce le Symptôme » (Vf p. 568).

En quoi Joyce choisit-il le « sint'home rule », alors qu'il se détache en fait de la politique ? Lacan y voit le symbole de l'hérésie de Joyce. Sur le Freeman's Journal, le Home Rule était représenté par le soleil se levant derrière la banque d'Irlande et Joyce le décrit comme se levant au nord-ouest, « ce qui n'est pas d'usage ». Le « sint'home rule » signifie le symptôme qui « roule » dans sa propre direction de vérité :

« La bonne façon est celle qui, d'avoir bien reconnu la nature du sinthome, ne se prive pas d'en user logiquement, c'est-à-dire d'en user jusqu'à atteindre son réel, au bout de quoi il n'a plus soif. » (SXXIII, p. 15).

Joyce, donc, jouit de son art (« il a de son art art-gueil jusqu'à plus soif »), et donc de l'escabeau, mais, d'une façon hérétique, qui ne passe pas tant par l'estime de soi relevant de l'image narcissique que de son rapport singulier à l'art :

« Joyce est le premier à savoir bien escaboter pour avoir porté l'escabeau au degré de consistance logique où il le maintient, art-gueilleusement, je viens de le dire. » (Vf

yüceltimden bahsetmemiştir. Sinthome konseptinin yaratılmasına kadar psikanalistler (kendisi de dahil) sanatı Freudcu yüceltim kavramıyla (*Sublimierung*) bir tutmuşlardır. Öyleyse neden en sonunda semptomu tercih etmiştir?

III – Yüceltim ve semptom

Geleneksel olarak psikanaliz yüceltim ve semptoma karşıttır.

Semptom itkinin (*pulsion*) yerine geçebilen, ben'in gerektirdiği bastırmayla (*refoulement*) ile yolunu değiştiren bir tür tatmindir. İtki ve bastırma arasında sıkışıp kalan semptomun tatmini ızdırap (*souffrance*) olarak tekrar hissedilir. Freud buna örnek olarak sütten kesilme dönemindeki bir bastırmanın ardından iğrenme hissine dönüşebilecek oral itkinin ilkel tatminini gösterir..[27] Lacan, aşırı haz ve aşırı acı arasında kalan, semptomun bu «garip»[28] tatmininin belirsizliğini «jouissance» olarak adlandırmıştır.

Yüceltimin ayrıcalığı, itkinin tatminindedir ama bu tatmin bastırmanın gerektirdiği ve semptomu oluşturan uzlaşma olmadan gerçekleşir. Bu da demek oluyor ki, prensipte acısız bir tatminden bahsetmekteyiz. Yüceltim, itkinin «doğal» amacıyla (çiftleşme amacı) yaratıcılığı değiştiren cinsel bir tatmindir. Yüceltim itkinin (çiftleşme olan) "doğal" amacını yaratımla değiştiren bir cinsel tatmindir.

du sinthome, ne se prive pas d'en user logiquement, c'est-à-dire d'en user jusqu'à atteindre son réel, au bout de quoi il n'a plus soif. » (SXXIII, p. 15).

Joyce, donc, jouit de son art (« il a de son art art-gueil jusqu'à plus soif »), et donc de l'escabeau, mais, d'une façon hérétique, qui ne passe pas tant par l'estime de soi relevant de l'image narcissique que de son rapport singulier à l'art: « Joyce est le premier à savoir bien escaboter pour avoir porté l'escabeau au degré de consistance logique où il le maintient, art-gueilleusement, je viens de le dire. » (Vf p. 569).

27 Freud S., Introduction à la psychanalyse (1916-1917), trad. Jankélévitch S., Paris, Payot, PBP, 1995, p. 344.

28 «Semptom bir şekilde ilk çocukluğun bu tatminini tekrar üretir, karmaşadan doğmuş olan sansürle bozulmuş, genellikle bir acı hissinin eşlik ettiği ve ölümcül yatkınlıklardan oluşan faktörlere bağlı tatmini. Semptomdan doğan tatmin doğası itibariyle gariptir.» Ibidem.

can n'a pas parlé de sublimation à propos de Joyce, alors même que, jusqu'à la création du concept du sinthome, les psychanalystes (dont lui-même) avaient plutôt abordé l'art avec le concept freudien de la sublimation (*Sublimierung*). Pourquoi donc lui avoir *in fine* préféré le symptôme ?

III – La sublimation et le symptôme

La psychanalyse oppose classiquement la sublimation et le symptôme.

Le symptôme est une satisfaction substitutive de la pulsion, déviée par le refoulement qu'exige le moi. Compromis entre la pulsion et le refoulement, la satisfaction du symptôme est ressentie comme une souffrance. Freud en donne pour exemple la satisfaction primitive de la pulsion orale qui peut se transformer en dégoût à la suite d'un refoulement datant du sevrage[26]. Lacan a nommé « jouissance » cette ambiguïté de la satisfaction « bizarre[27] » du symptôme, entre excès de plaisir et douleur.

Le privilège de la sublimation consiste en une satisfaction de la pulsion sans le compromis que nécessite le refoulement et qui constitue le symptôme - en principe une satisfaction sans souffrance, donc. La sublimation est une satisfaction sexuelle qui échange le but « naturel » de la pulsion (but qui serait la copulation) avec la création.

« [...] pour l'instant, je ne baise pas, je vous parle, eh bien ! Je peux avoir exactement la même satisfaction que si je baisais[28] », affirme Lacan.

Beaucoup d'énigmes ont accompagné la

p. 569).

26 Freud S., Introduction à la psychanalyse (1916-1917), trad. Jankélévitch S., Paris, Payot, PBP, 1995, p. 344.

27 « Le symptôme reproduit d'une manière ou d'une autre cette satisfaction de la première enfance, satisfaction déformée par la censure qui naît du conflit, accompagnée généralement d'une sensation de souffrance et associée à des facteurs faisant partie de la prédisposition morbide. La satisfaction qui naît du symptôme est de nature bizarre. » Ibidem.

28 Lacan J., Le séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964), texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1973, p. 151.

« [...] şu anda sizi öpmüyorum, sizinle konuşuyorum. Ama sizi öpseydim de aynı şekilde tatmin olabilirdim.»,[29] diye onaylamıştır Lacan.

Yüceltim teorisine birçok bilmece de eşlik etmiştir. «Yücelten» sanatçılar neden genellikle ciddi derecede birçok semptoma maruz kalırlar? Tabii ki de bu soruya bölünme (*clivage*) başlığı altında yanıt verebiliriz: Bir yandan yüceltirler bir yandan da semptomları vardır. Ama böyle bir cevap biraz baştan savma değil midir? Çünkü bu iki olanak aynı özne için geçerliyse, neden itki her zaman, semptomdan farklı olarak yüceltime dönüşecek acısız tatmini seçmez? Bir diğer soru: itkinin, sosyal alanda değer verilen bir amacı olması, sanat eseri yaratmayı amaçlaması nasıl açıklanabilir? Bu noktayı araştırmak isteyen Bernfeld[30] gibi psikanalistler, yüceltimdeki itkinin de uygunluk göstereceği ego teorisine ve onun ideallerine başvurmuşlardır.[31] Ama bir çatışma, bir bastırma yani bir semptom olmadığı sürece itkinin ben idealarına boyun eğmesi pek de anlaşılabilir değildir. Böylece sanat ve semptomun bağlantısına amansızca geri dönmüş bulunuyoruz.

Jouissance'a meydan okumak

Lacan 1960'da başka bir tarafından baka-

29 Lacan J., Seminer, kitap XI, Psikanalizde dört esas kavram(1964), J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1973, s. 151.

30 Bernfeld S., «Bir yüceltim teorisi için» (1931), çev. Lorin C., Psikanalizde araştırmalar, Zamanın ruhu, s. 179-188. Sterba ve Glover ile 30'lu yıllarda yüceltim üzerine psikanalitik tartışmaların başında kaleme alınan bu metinde Bernfeld, sonucu gibi itkisel bir süreci işaret edebilen «yüceltim» teriminin belirginsizliğinden bahseder. Edebi yaratım örneğini ele alarak, Oidipal cinsel bir itkiden kaynaklanan libidonun «değiştirilmesinden» söz açar: «Libido özgün bir amaca sahiptir, bir türeve, durumun başlangıç durumuna göre ve genel bir şekilde "yukarıya doğru" türemesine, baskın kültürün değerlendirilmesine ve özellikle de özsaygıya doğru yönelir.» Lacan' göre, 1960'da, yüceltimdeki yükselme benin ideallerini içermez ama öznenin jouissance'ının oluşmasını içerir ki bu onu daha sonra sinthome olarak sanat eseri teorisine götürür. Ama, görmüş olduğumuz gibi, Lacan tarafından Joyce hakkında öne sürülmüş «tabure» kavramındaki yüceltimin bu sefer bu «yükselme» yönüyle tekrar karşılaşırız.

31 Lacan J., Seminer,kitap VII, «Psikanalizin Etiği » (1959-1960), par J.-A. Miller, Paris, Le Seuil, 1986, s. 186.

théorie de la sublimation. Pourquoi les artistes qui « subliment », souffrent-ils par ailleurs de nombreux symptômes, souvent graves ? Certes, on peut répondre en terme de clivage : d'un côté ils subliment, et de l'autre, ils ont des symptômes. Mais une telle réponse n'est-elle pas un tour de passe-passe ? Car enfin, si ces deux possibilités existent pour un même sujet, pourquoi la pulsion ne choisit-elle pas toujours la satisfaction sans souffrance que serait, à la différence du symptôme, la sublimation ? Autre question : comment expliquer que la pulsion vise un but socialement valorisé comme la création d'œuvres d'art ? Des psychanalystes comme Bernfeld[29], qui ont voulu interroger ce point, ont eu recours à une théorie du moi et de ses idéaux, auxquels se conformerait la pulsion dans la sublimation[30]. Mais il n'est guère concevable que la pulsion se plie aux idéaux du moi sans qu'existent un conflit, un refoulement et donc un symptôme. Nous voilà donc inexorablement ramenés à la connexion de l'art et du symptôme.

Affronter la jouissance

Lacan avait tenté, en 1960, de subvertir ce problème en le prenant par un autre biais. Il situait la sublimation dans le champ de l'éthique, là où chacun doit affronter la jouissance - celle de son

29 Bernfeld S., « Pour une théorie de la sublimation » (1931), trad. Lorin C., Recherches en psychanalyse, L'esprit du temps, p. 179-188. Dans cet article qui prend place dans le débat psychanalytique des années 30 sur la sublimation, avec Sterba et Glover, Bernfeld critique l'imprécision du terme de « sublimation », qui peut désigner tant un processus pulsionnel que son résultat. Prenant l'exemple de la création littéraire, il parle d'une « transposition » de la libido à partir d'un but pulsionnel sexuel œdipien : « La libido possède un but originel, s'oriente vers un dérivé, vers une dérivation de la situation par rapport à la situation d'origine et de fait d'une manière générale « vers le haut », vers l'évaluation culturelle dominante et en particulier vers l'estime de soi. » Pour Lacan, en 1960, « l'élévation » dans la sublimation ne concerne pas les idéaux du moi mais la mise en forme de la jouissance du sujet, ce qui l'a conduit, après, à la théorie de l'œuvre d'art comme sinthome. Mais on retrouve, on l'a vu, cependant cet aspect « d'élévation » de la sublimation dans la notion « d'escabeau » introduite par Lacan à propos de Joyce.

30 Lacan J., Le séminaire, livre VII, « L'éthique de la psychanalyse » (1959-1960), texte établi par J.-A. Miller, Paris, Le Seuil, 1986, p. 186.

rak bu problemi alaşağı etmeyi denemiştir. Yüceltimi, herkesin jouissance'a meydan okumasını gerektiren –bir sonrakinin kendininkiymiş gibi görüldüğü- etik alanına yerleştirir. Jouissance'a yaklaşılmaz (çünkü gördüğümüz gibi aşırıdır), o bir «fenalıktır». Lacan, ölüm pratik aklın varacağı sonuca imkan tanımayan bir ek jouissance bahsine sebep olduğundan, – «Şey» adı altında- nesnenin Sadecı yaklaşımını ya da Kantçı ahlak anlayışının oluşturduğu paradoksları buna örnek olarak göstermiştir. Psikanalizde Şey daha bilinen haliyle Mélanie Klein'ın çocuk bilinçdışı üzerindeki patolojik etkilerini tarif ettiği anne olabilir. Ya da yine kadın, Freudcu bilinçdışı tarafından sembolize edilemeyen cinsiyetiyle gerçek bir bilmece olarak kalır. Böylece Lacan itkinin yüceltimdeki amacını Şey üzerinden özel bir şekilde değerlendirilmesi olarak izah etmiştir: yüceltim «bir nesneyi Şeyin saygınlığına yükseltir».[32] Mesele saray şiiri (*la poésie courtoise*) feminen/kadmsı jouissance'ı, o dönemde erkeğin nesnesi durumundaki kadını aşk yasaklı bir Hanım saygınlığına yükselterek çevreler. *Troubadour*'ların şiirleri de Şey'i ima eder -Hanımın insanlık dışı zalimiyeti, keyfi ve kaprisli ihtiyaçları- ama bunların üstünü Hanımı övgüler yağdıran şiir sanatıyla örter. Bir sanat nesnesi olarak Şeyin yaklaşılmaz doğası ile ilgili çağdaşları gibi kendisi de tuzağa düşer. Bu tuzağın estetik ile bir ilişkisi vardır: Güzellik Şeyin korkunçluğunu örtüler. Ve sadece yaratılmış bir nesne –doğal bir nesne değil- bu tür bir etkiye yol açabilir.[33] Gérard Wajcman, *Çağın nesnesi*[34] adlı eserinde, Claude Lanzmann'ın görgü tanıkları üzerinden hazırlanan bir belgesele benzeyen ve kurguyu reddeden filminin neden gerçek bir sanat eseri olduğunu göstermiştir. Bu film -gösteriminden itibaren shoah diye adlandırdığımız- shoah'ı diğer fazla romantik ya da gerçekçi olmaya çalışan eserlere göre daha iyi sunmuştur çünkü holokostun hayali temsili-

32 A.g.k, s. 153.

33 «Bir nesne şeyi önemini kaçırmamasına ama onu yaratılmış bir nesne olarak sunmasına olanak tanıyan bu işlevi doldurabilir.» A.g.k., s. 144. Altım çiziyoruz.

34 Wajcman G., Çağın nesnesi, Paris, Verdier, 1999.

prochain comme la sienne propre. La jouissance est inapprochable (car excessive, nous l'avons vu) ; elle est un « mal ». Lacan en donnait comme exemple - sous le nom de « la Chose » - l'approche sadienne de l'objet ou les paradoxes suscités par la loi morale kantienne, lorsque la mort fait surgir un enjeu de jouissance supplémentaire qui rend caduque le résultat auquel devrait, selon Kant, arriver la raison pratique. Plus classiquement, la Chose, dans la psychanalyse, peut être la mère primordiale dont Mélanie Klein a décrit les incidences pathologisantes sur l'inconscient infantile. Ou encore la femme, en tant que son sexe, non symbolisable par l'inconscient freudien, reste une énigme réelle. Lacan a alors défini le but de la pulsion dans la sublimation comme une façon particulière de traiter la Chose : la sublimation « élève un objet à la dignité de la Chose[31] ». Par exemple, la poésie courtoise contourne l'inquiétante jouissance féminine (la Chose) en élevant la femme, qui était à l'époque la sujette de l'homme, à la dignité de la Dame interdite sexuellement de l'amour courtois. Les poèmes des troubadours font allusion à la Chose - l'inhumaine cruauté de la Dame, ses exigences arbitraires et capricieuses - mais en la voilant par l'art poétique qui chante les mérites de la Dame. Il s'agit, par l'objet d'art, de se leurrer soi-même en même temps que ses contemporains sur la nature inapprochable de la Chose. Ce leurre a un rapport avec l'esthétique : la beauté voile l'horreur de la Chose. Et seul un objet *créé* - pas un objet naturel - peut emporter de tels effets[32]. Gérard Wajcman, dans son ouvrage *L'objet du siècle*[33], a montré en quoi le film *Shoah* de Claude Lanzmann, qui semble être un documentaire basé sur des témoignages actuels et refuse la fiction, est cependant une véritable œuvre d'art qui réussit à évoquer ce qu'on appelle - depuis ce film - la shoah, mieux que d'autres *représentations*, qu'elles soient carrément romanesques ou qu'elles se veuillent réa-

31 Idem, p. 153.

32 « Un objet peut remplir cette fonction qui lui permet de ne pas éviter la chose comme signifiant, mais de la représenter, en tant que cet objet est créé. » Idem, p. 144. Nous soulignons.

33 Wajcman G., L'objet du siècle, Paris, Verdier, 1999.

nin imkansızlığını ortaya koymuştur.

Başka bir örnek, daha çağdaş. Londralı sanatçı Sarah Lucas[35], sigaranın etrafında çeşitlemeler yaparken bir nesneyi Şeyin onuruna yükselme becerisini göstermiştir. Heykellerinden biri bir kadının içtiği sigarayı kadın bedeninin sadece belden aşağısını göstererek temsil etmiştir. Kadın cinsiyetinin yaklaşılamayan boşluğu böylece mizahtan da uzak düşmeden sigara ve duman ile vurgulanmıştır. Aynı dizinin diğer eserleri başka itkisel tatminleri, bir Witz gibi, sunulan hareketin kabalığını bozarak gösterir. Bir tanesi yüzü olmayan bir kadını kucağında su kâsesiyle tuvalette otururken tasvir eder, bir başkası tabanını sigaraların oluşturduğu yarı melek yarı satir iki kişiliğin seviştiği bronz bir heykeldir.

Freud itkinin amacı üzerinde duruyorsa da, yüceltimin Lacancı yaklaşımı daha çok itkinin «doğal» nesnesinin Şey'in peçesini kaldırarak güzelliğini ortaya çıkarmak için yaratılmış bir nesneye dönüşmesini vurgular. Bu teori hepimizin içindeki sanatsal yönü açıklamakta daha başarılıdır. Aslında sanatçı, nevrotiğin bilinçdışının başarısızlığa uğradığı yeri, «Şey'i» göstermeyi başarmıştır. Sanatın sosyal (ve ticari) değeri ve sanatçının kabul görmesi de buraya bağlanır. Ama, Lacancı yüceltim kavramı, sanat nesnesinin Şey'i temsil edilemez olarak gördüğünü ve böylece sanatçının bu alandaki yasaklamayı kabul ettiğini varsayar. Doğuştan gelen yasak ve bastırma böylece yüceltimi önceler: bu çözümün neden imkansız olduğunu, yerini alma sürecinin kavramsal olarak neden semptom alanından uzak kaldığını görmüyoruz, başka bir yandan ise bu teorinin bakış açısıyla sanatçı özne için hiçbir şey yaratımın gerekliliğini açıklayamıyor.

Son olarak yüceltimin bu şekilde kavramsallaştırılmasından sonra dilin sanatçı tarafından saldırıya uğradığı ve bozulduğu *Ulysses* ya da *Finnegans Wake* gibi eserleri nasıl ele almalıyız? Lacan'm üzerinde durduğu[36] oku-

35 Mayıs 2000'de Saatchi Galerisi Londra'da sergilenmiştir.

36 Lacan J., «Joyce semptom, 16 Haziran 1975 konferan-

listes : justement parce que le film met en relief l'impossibilité de la représentation imaginaire de l'holocauste.

Un autre exemple, contemporain. L'artiste londonienne Sarah Lucas[34], lorsqu'elle fait des variations autour de la cigarette, a elle aussi ce don d'élever un objet créé à la dignité de la Chose. L'une de ses sculptures représente une cigarette qui est fumée par un sexe féminin placé sur le bas d'un corps coupé à la taille. Le vide inapprochable du sexe féminin est ainsi évoqué, non sans humour, par la cigarette et sa fumée. D'autres œuvres de la même série montrent divers modes de satisfaction pulsionnels en déjouant, comme par un *Witz*, la crudité de l'acte représenté. L'une représente une femme sans visage assise aux toilettes avec la chasse d'eau dans les bras ; une autre, un socle de cigarettes qui soutient une sculpture en bronze où deux personnages mi-ange, mi-satyre copulent en plein vol.

Si Freud insistait sur le but de la pulsion, l'approche lacanienne de la sublimation met plutôt l'accent sur la transformation de *l'objet « naturel »* de la pulsion en *un objet créé* apte à faire surgir la Chose sous un voile de beauté. Cette théorie a l'avantage d'expliquer l'écho en chacun de nous de l'opération artistique. En effet, l'artiste réussit à évoquer « la Chose », là où y échoue normalement l'inconscient du névrosé. D'où la haute valeur sociale (et marchande) de l'art et la reconnaissance de l'artiste qui s'y associe. Mais, la conception lacanienne de la sublimation comme substitution de l'objet d'art à la Chose présuppose que l'artiste ait reconnu la Chose comme irreprésentable, et qu'il ait donc accepté l'interdit portant sur celui-ci. L'interdit et le refoulement originaire précèdent dès lors la sublimation : on ne voit donc pas pourquoi cette solution particulière face à l'impossible, ce processus singulier de substitution resteraient conceptuellement hors du champ du symptôme ; d'autre part, dans la perspective de cette théorie, rien n'explique la nécessité de la création pour le sujet-artiste.

34 Exposée en mai 2000 à Londres à la galerie Saatchi.

yucunun bilinçdışının kendini göstermediği bu eserlere nasıl yaklaşmalıyız? Burada ortaya çıkan «Şey» nedir? Bu yazarın yazma jouissance'ı mı? Ama bu okuyucununkini ortaya çıkarmıyorsa bir yüceltim değildir. Sinthome ile birlikte Lacan sanat nesnesinin psikanalitik işlevini açıklamayı bırakmıştır. Bunu on beş sene önce yüceltim ile yapmıştır. Bu seferki isteği tersidir: şimdi psikanalizi, semptomun doğasını ve öznenin bununla ilişkisini aydınlatacak olan sanattır.

Bununla birlikte, *Ölü*'de eserde sanatsal form altında bir yüceltim mevcuttur, Joyce bize evrensel bir şeyi iletir ki bu da bizim bilinçdışımızı ortaya çıkarmıştır: kadın jouissance'ın bütün-olmayan özü Bir sesi yazmak olarak karakterize ettiğimiz ve aydınlanma anında sanat eserindekinden başka bir tür aktarma. Dayatılan sözlerin semptomunu yazı aracılığıyla incelemek için sinthome'u Joyce'un buluşu olarak bir kenara bırakırsak, dayatılan sözün bu iki uzantısı arasından geçebilir miyiz? Delilik ve sanat arasındaki hassas sınırdan: telepatiye ya da ölülerle ruhlar arasındaki iletişime inançla öte yandan gerçeğin yaklaşımı ve Ölü gibi bir eserle aktarımı arasında?

Bu durumda Joyce'da semptomun üç farklı uzantısı olduğunu söylemek mümkündür. Öyleyse şimdi semptomun uzantısının aile içindeki aktarıma ne gibi yeni bakış açıları getirebileceğini gösterelim.

IV – Ebeveynlerin arzusu, çocukların semptomları

Batı toplumları olarak biz sürekli kimliğimizle ilgili sorularla karşı karşıya gelmişizdir. «Kimsin? Nerelisin?» diye durmadan kendimize sorarız. Kadın olarak mı erkek olarak mı, Fransız mı yabancı mı, evli olarak mı bekar olarak mı, bir anne olarak mı, homoseksüel ya da heteroseksüel olarak mı, evlat edinilmiş çocuk olarak mı yoksa öz evlat olarak mı, evlat edinen aile olarak mı yoksa... vs.? Her an

sı... », Seminer, kitap XXIII (1975-1976), J.-A. Miller tarafından yayına hazırlanmıştır, Paris, Seuil, 2005. Referans, s. 36 165-166; s. 570.

Enfin, comment envisager, à partir de cette conception de la sublimation, des œuvres comme *Ulysse* ou *Finnegans Wake*, où c'est le langage lui-même qui est attaqué et démantelé par l'artiste ? Où l'inconscient du lecteur - Lacan y insiste[35] – n'est pas ému ? Quelle est « la Chose » qui serait ici cernée ? Est-ce la jouissance d'écrire de l'écrivain, mais si c'est sous une forme qui n'évoque pas celle du lecteur, alors ce n'est pas une sublimation. Avec le sinthome, Lacan ne cherche plus à expliquer psychanalytiquement la fonction de l'objet d'art, comme il l'avait fait quinze ans auparavant avec la sublimation. Sa démarche est inverse : c'est l'art, maintenant, qui va éclairer la psychanalyse, la nature du symptôme, et le rapport du sujet à celui-ci.

Cependant, dans *The Dead*, une sublimation est bien à l'œuvre puisque, sous une forme artistique, Joyce nous transmet quelque chose d'universel qui émeut notre inconscient : l'essence pas-toute de la jouissance féminine. Transmission d'une autre sorte que celle qui est à l'œuvre dans l'épiphanie et que nous avions caractérisée comme le fait d'écrire une voix.

Si nous laissons à part le sinthome comme l'invention de Joyce pour traiter par l'écriture le symptôme des paroles imposées, ne pourrions-nous faire passer ici, entre ces deux autres prolongements de la parole imposée, la limite fragile entre la folie et l'art : entre la croyance en la télépathie ou en la communication d'âme à âme avec les morts d'une part, et, l'approche du réel et sa transmission par une œuvre comme *The Dead*, d'autre part ?

On peut donc considérer qu'il existe trois prolongements différents du symptôme chez Joyce. Montrons maintenant en quoi le prolongement du symptôme ouvre de nouvelles perspectives sur la transmission dans la famille.

IV – Désir des parents, symptômes des enfants

Nos sociétés occidentales sont obsédées par

35 Lacan J., « Joyce le symptôme, conférence donnée le 16 juin 1975... », Le séminaire, livre XXIII (1975-1976), texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2005. Référencée vo, p. 165-166 ; vf, p. 570.

bizden kendimizi anlatmamızı isterler (yoksa bunu bizim yerimize yaparlar), kendimizi şu ya da bu sınıfa koymamızı beklerler. Siyaset giderek daha fazla aynı kimlik altında toplanan gruplar çerçevesinde düşünülmektedir, bu gruplar lobi oluştururlar ve sadece potansiyel seçmenlerini ya da harcadıkları parayı önemserler. Michel Foucault'nun[37] belirttiği bu kimlik sendromu *culmen'ini* dünya gündemine oturan fantazileri çevreleyen üretici klonlamada bulmuştur. İster bunu tutkuyla onaylayalım ister şiddetle karşı çıkalım (burada fikirden bahsediyorum, gerçekleştirilmesinden değil) bu tutku kimlik takıntısı olan çağımızın bir semptomudur: üretici klonlama aslında zamandan sonsuzluğa kayabilecek ikizler yaratacaktır ve Freud'a göre her ebeveynin çocuğu için duyduğu tutkuyu yönlendiren narsisist fantazisini -fazlasıylagerçekleştirecektir:[38] kendinden daha iyisi yapmak, idealini ete kemiğe kavuşturmak, kendi egosunu ölümsüz kılmak. Buradan şu sonuca varabiliriz, çocuklarımızın bize benzemesi gerektiğini bir kanıt olarak varsayarsak, kendi özümün olmasına sadece bir adım kalmıştır.

Öyleyse, ebeveynden çocuğa aktarımı özdeşleşme üzerinden düşünmeye eğilimliyiz: ebeveynleri gibi çocuklar, daha iyi ya da daha kötü. Bana göre yeni «ebeveynlik» biçimlerine (homoseksüel bir ebeveyn ya da ebeveynler tarafından evlat edinilme biçimine) tolerans gösterememize yol açan ana nedenlerinden biri budur. Homoseksüel bir çift tarafından evlat edinilmesine karşı sunulan güçlü argümanlardan biri aslında bu çocukların, sadece (sadece kelimesinin altını çiziyorum) tek cinsten oluşan bir çiftle ilişkisi olacağı için çok temel bir yönden eksik kalacakları, yani diğer cinsi (kendi ebeveynlerinin karşı cinsini) tanıyamayacakları ve kendi cinselliklerinde başarısızlıklar ya da sorunlar yaşayacakları yönündedir.

37 Foucault M., «Michel Foucault, söyleşi: cinsiyet, beceri ve kimlik politikası», Söylenenler ve yazılanlar, 1954-1988, cilt IV, Paris, NRF, Gallimard, 1994, s. 739.

38 Freud S., « Narsisizme giriş » (1914), çev. Laplanche J., Cinsel Hayat, Paris, PUF, 1969, s. 96.

les questions d'identité. « Qui es tu ? D'où parles-tu ? », nous demande-t-on sans cesse. Est-ce comme homme ou femme, comme français ou étranger, comme marié ou célibataire, comme mère de famille, comme « homo » ou « hétéro », comme enfant adopté ou naturel, comme parent adoptant, comme..., etc. ? À tout moment, on nous demande de nous auto-définir (sinon on le fait pour nous), de nous auto-identifier, de nous auto-classifier dans tel ou tel groupe. La politique est de plus en plus souvent pensée en termes de groupes de pression identitaires qui deviennent des *lobbies* et ne valent que pour le nombre d'électeurs potentiels qu'ils comportent ou l'argent dont ils disposent. Ce syndrome identitaire qu'avait dénoncé Michel Foucault[36] a trouvé son *culmen* dans les fantasmes entourant le clonage reproductif qui a mondialement défrayé la chronique. Qu'on soit passionnément pour ou violemment contre (je parle ici de l'idée, pas des moyens de sa mise en œuvre), cette passion est un symptôme de notre époque identitaire : le clonage reproductif fabriquerait en effet des jumeaux décalés dans le temps à l'infini, et réaliserait parfaitement – trop - le fantasme narcissique qui préside, selon Freud, au désir de chaque parent pour ses enfants[37] : faire mieux que soi-même, incarner son idéal, rendre immortel son propre moi. De là à en déduire, comme si c'était une évidence, que nos enfants doivent nous ressembler, être la quintessence de nous-mêmes, il n'y a qu'un pas.

De ce fait, nous avons tendance à penser la transmission des parents aux enfants en termes d'identification : les enfants sont comme leurs parents, en plus ou moins bien. C'est à mon avis l'une des raisons essentielles qui provoquent l'intolérance vis-à-vis des nouvelles formes de « parentalité », notamment l'adoption par un ou des parents homosexuels. L'un des arguments avancés contre l'adoption par un couple d'homosexuels(elles) est en effet que ces enfants, n'ayant affaire *que* (je souligne ce « que »)

36 Foucault M., « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », Dits et écrits, 1954-1988, tome IV, Paris, NRF, Gallimard, 1994, p. 739.

37 Freud S., « Pour introduire le narcissisme » (1914), trad. Laplanche J., La vie sexuelle, Paris, PUF, 1969, p. 96.

Bu argüman üstü kapalı olarak kedini desteleyen düşünce biçimini varsaymaktadır: bir çocuğun cinsiyetle kuracağı «normal» ilişkide hem erkek hem de kadın modele ihtiyacı vardır. Anneyle özdeşleşerek ve babaya aşık olarak kız, babayla özdeşleşerek ve anneye aşık olarak da erkek olunur, Oidipus burada aşırılığın basitleştirilmesini sağlamaktadır. Ya da aynı cins ebeveynlerin çocuğunda bir eksiklik oluşacağı aşikardır. Böyle bir argümanın yarattığı paradoksun altını çizelim: homoseksüel ebeveynlere başkalık eksik kaldığı için karşı çıkanlar aslında çocuk-ebeveyn iletimindeki özdeşlik anlayışına takılı kalmışlardır ve narsisist bakış açısından kurtulamamışlardır.

Burada ebeveynle özdeşleşmenin çocukların cinselliğinde önemli bir yer tuttuğu inkar edilmiyor. Ama ebeveynlerle özdeşleşme cinsellikte karmaşık bir biçimde yer alır: Bir kız babasıyla olan ilişkisinde annesiyle olanınkinden daha fazla kadın rolü üstlenir ve ensest arzulama olduğu gibi baba ile özdeşleşme de söz konusudur. Freud'a göre, özdeşleşme genellikle eski bir aşkın yasından kaynaklanmaktadır: böylelikle annesinden aşk nesnesi olarak vazgeçen erkek evlat ondan kendisini çok da feminenleştirmeyen birkaç özellik alır. Bu bakış açısını takip edersek Judith Butler[39] gibi bir filozof uç bir tez olan feminenliğin kız evladın annesine karşı reddettiği homoseksüel aşktan kaynaklandığını aynı şekilde erkek evladın erkekliğinin de babasına karşı olan ve reddettiği eski homoseksüel aştan kaynaklandığını savunur. Sadece özdeşleşme boyutlarında fikir yürütsek bile ilk bakışta şaşırtıcı sonuçlara varıyoruz. Ama aslında cinselliği anlamak daha şaşırtıcı başka süreçlere boyun eğmek anlamına da gelir: ebeveynlerden çocuklara olan iletim kopyalama ya da özdeşleşme modeli olarak düşünülmek yerine *semptomatik bir karşılık* olarak düşünülmelidir. Ve gördüğümüz gibi, semptom ilişkiyi içerir, denkliği değil. Son bir değerlendirme yapmak gerekirse, yeni bir romandan Ameri-

39 Butler J., Gücün Ruhsal Hayatı, çev. Matthieussent B., Paris, Yayınevi Leo Scheer, 2002, s. 204-205.

à un couple du même sexe, manqueront d'une dimension fondamentale, celle de l'autre sexe (autre que le sexe commun de leurs parents), d'où des carences et des troubles prévisibles de leur sexualité.

Or, cet argument présuppose implicitement le modèle de pensée qui le sous-tend : un enfant n'aurait un rapport « normal » au sexe que s'il a bénéficié d'un modèle masculin et d'un modèle féminin sous les espèces de ses deux parents. On serait fille par identification à sa mère et amour de son père, garçon par identification à son père et amour de sa mère, l'œdipe servant alors à simplifier à outrance. D'où la carence prévisible de l'enfant de parents du même sexe. Soulignons le paradoxe impliqué par un tel argument : ceux qui reprochent aux parents homosexuels, finalement, de manquer d'altérité, sont en fait les prisonniers d'une conception identitaire de la transmission parents-enfants et incapables de penser celle-ci en d'autres termes que narcissiques.

Il ne s'agit pas de nier ici que l'identification aux parents ait une place éminente dans la sexuation des enfants. Mais l'identification aux parents intervient dans la sexuation d'une façon croisée et toujours complexe : une fille se structure comme féminine dans la relation à son père tout autant sinon plus que par rapport à sa mère, et moyennant des désirs incestueux mais aussi des identifications au père. Pour Freud, une identification est souvent la conséquence du deuil d'un ancien amour : ainsi, en renonçant à sa mère comme objet d'amour, le garçon prélèvera-t-il sur elle un certain nombre de traits qui ne le féminiseront pas forcément. Suivant cette voie, une philosophe comme Judith Butler[38] en vient même à la thèse extrême selon laquelle la féminité proviendrait de l'amour homosexuel rejeté de la fille pour sa mère et, de même, la virilité du garçon de son ancien amour homosexuel pour son père. Même si l'on ne raisonne qu'en termes d'identification, on arrive donc à des résultats à première vue surprenants. Mais, en fait, comprendre la sexuation exige de se plier

38 Butler J., La vie psychique du pouvoir, trad. Matthieussent B., Paris, Éditions Leo Scheer, 2002, p. 204-205.

kalı Jonathan Franzen'in[40] *Düzeltmeleri*'nden örnek vereceğim. Bu roman kurgu içerisinde semptomunun Lacancı uzantısı ile aynı yöne yönelmektedir.

Düzeltmeler

Düzeltmeler Midwest ailesinin beş üyesinin hayatını ve kaderini anlatan bir sagadır: ebeveynler ve üç yetişkin çocukları –Amerika Birleşik Devletleri'nin güncelliğiyle çakışan hayatlar çeşitli biçimlerin ve ideolojilerin ve borsanın değişkenliklerinin etkisi altındadırlar. Romanın başlığı, *Düzeltmeler* yazarın tezini güçlendirmektedir.[41] Hayatlarımız, ebeveynlerimizin bizim ne olmamamızı istediklerine, bize arzularından ve kaderlerinden neler gösterdiklerine bağlı olarak kendimizin yazdığı bir metin gibidir. Bu metin sürekli olarak üzerini çizip düzelttiğimiz birbirine zincirlenmiş cümlelerden oluşmaktadır. Düzeltmekteyizdir çünkü bir şeyleri belli bir anlama göre yönlendirmek isteriz ve hesaplarımızda yanıldığımızda ve tahmin ettiğimiz sonuca ulaşamadığımızda bir kelimeyi, bir deyimi karalayarak cümlemize yeniden başlarız ya da eninde sonunda isteklerimizi hayal kırıklığına uğratacak yepyeni bir cümleyle devam ederiz metnimize...

Denise örneğine bakalım. Denise ailenin tek kızı ve gözbebeği. Annesi Enid muhafazakar ve üzerinde taşranın büyük etkisi var. Kızının Midwest'li sağlam bir delikanlıyla evlenmesini istiyor. Babası Alfred ise işin herşeyden önce geldiğine ve dönemin feminist ideolojisiyle paralel olarak Denise'in bir erkek kadar başarılı olabileceğine, olması gerektiğine inanıyor. Denise bu ikili programa uyum sağlıyor: güzel, sağlıklı, iyi bir öğrenci, kısacası mükemmel. Üniversiteye girmeden önceki yaz babasının başmühendis olduğu tren yollamentalement à d'autres processus encore plus déconcertants : il faut penser la transmission des parents aux enfants non en termes de copie, de modèle ou d'identification, mais plutôt de *réponse symptomatique*. Et, on l'a vu, le symptôme implique le rapport et pas l'équivalence. Pour en donner un aperçu, j'emprunterai le détour d'un roman récent, *Les corrections* de l'américain Jonathan Franzen[39], qui converge, dans la fiction, avec la théorie lacanienne du prolongement du symptôme.

Les corrections

Les corrections est une saga qui met en scène la vie et le destin des cinq membres d'une famille du *Midwest* : les parents et leurs trois enfants adultes - vies entrecroisées avec l'actualité des États-Unis, soumises à l'influence de diverses modes et idéologies et aux variations des cours de la Bourse. Le titre du roman, *Les corrections*, condense la thèse de l'auteur[40]. Notre vie est comme un texte que nous écririons nous-mêmes à partir de ce que nos parents ont voulu que nous soyons, de ce qu'ils nous ont montré de leur désir, de leur destin. Ce texte est constitué de phrases enchaînées les unes aux autres que nous ne cessons de raturer et de corriger. Nous corrigeons parce que nous cherchons à orienter les choses dans un certain sens et que nous nous trompons dans nos calculs, donc nous n'arrivons pas au résultat que nous avions visé et nous barrons un mot, une expression, recommençant notre phrase, ou plutôt poursuivant notre texte par une nouvelle phrase qui, à son tour décevra nos intentions...

Prenons l'exemple de Denise, la benjamine et seule fille de la famille. Sa mère, Enid, conventionnelle et très influencée par son milieu étriqué provincial, la voyait mariée avec un gars so-

40 Franzen J., Düzeltmeler, çev. Lambrechts R., Paris, Olivier Yayınevi, 2002.

41 Bir edebiyat eleştirmeninin de söylediği gibi, okura romanın kahramanlarının bilinçli olarak daha iyi yaşamak için tavırlarını nasıl gözden geçirdiklerini gösterip onun bakış açısını düzeltmekte başarısız kalır. Bowman S., «Castigat ridendo mores Franzen'in Klasizmi», Amerikan Kurgu, Eleştiri, n° 675-676, Ağustos-Eylül 2003, s. 595-605.

39 Franzen J., Les corrections, trad. Lambrechts R., Paris, éditions de l'Olivier, 2002.

40 Et qui ne se réduit nullement à corriger l'optique du lecteur en lui montrant comment les personnages du roman révisent consciemment leur comportement pour vivre mieux, comme l'affirme une critique littéraire. Bowman S., « Castigat ridendo mores : classisisme de Franzen », American Fiction, Critique, n° 675-676, août-septembre 2003, p. 595-605.

rı şirketinde bir iş buluyor. Babasının fikirlerine uygun olarak, bütün üretkenlik rekorlarını kırıyor ama yine de içini bunaltan bekareti peşini bırakmıyor. Kendini, onu arzulayan bir erkeğe nasıl cevap vermesi gerektiğini bilmeyen aseksüel bir kukla gibi hissediyor. Patronun kızı olduğu onu için arzulayan bir işçinin kollarına atılıyor. Tren yolları şirketi borsada satın alınıyor ve bu işçi de işten çıkarılma riski olduğunun farkında. Romanın devamında Alfred'e (Denise'in babasına) gücünü kullanması ve yeni şirketin kendisini işten çıkarmasını engellemesi için baskı uyguladığını öğreniriz. Ama Alfred bu şantaja tepki verir ve emekliliğine yakın bir zaman kala, hayatını rahatlıkla devam etmesini sağlayacak finansal durumu gözardı edip işini bırakır. Nedenleri belli olmayan bu karar, kızına olan saygısı ve durumu ona anlatamamasından ötürü ailesine delice bir karar gibi gözükür. Bir Parkinson hastası olarak ölümünden kısa bir süre önce ise zayıflar, Denise'e çıplak ve bunamış gözükerek kararın altındaki gerçekleri anlatır.

Denise, umut verici bir başlangıçtan sonra da Üniversite için bir tutkusu olmadığından kendini aseksüel hissetmeye devam eder. Bir restoranda güzel bir kızın yanında çalıştığı sırada arzuyu keşfeder: mutfak tutkusunu «yakalar» ki bu tutku ona «seçilen bir aile» de sunar. Bundan sonra, bu amaç onun için güzelliği ve mükemmelliği temsil eder. Lüks restoranlarda kariyer yapmaya başlar ve sadece mutfakla olan bağı ilgisini çeken adamlarla, bilgilerinden yararlanmak için yatar. Lüks bir restoranda şefi baştan çıkarır ve işin inceliklerini öğrenerek onu kendisiyle evlenmeye «zorlar» çünkü ebeveynlerinle olan ilişkisini telafi etmek istemektedir: «Sınırları belirlenmiş, 24 saat boyunca hem işte hem evde birlikte yaşayan ebeveynlerinin dünyası birbiriyle aynı gözükür.»[42] Sonra bu şeften boşanmak için bir lezbiyenle olan fırtınalı ilişkisinden yararlanır ama kısa bir süre sonra bu kadını da terkederek mutsuz ve yalnız kalır.

Köklü bir restoranın ünlü şefi olarak üstbenine yerleşen ve ilk cinsel ilişkisinden beri

lide du Midwest. Son père Alfred avait l'idée que le travail compte par-dessus tout et que Denise pouvait et devait réussir aussi bien sinon mieux qu'un garçon, ce qui correspond à l'idéologie féministe de l'époque. Denise se conforme à ce double programme : elle est belle, soignée, bonne élève, bref, parfaite. L'été d'avant son entrée à l'Université, elle obtient un *job* dans la compagnie des chemins de fer où son père est ingénieur en chef. Conformément aux idéaux de celui-ci, elle bat tous les records de productivité, mais elle est en fait obsédée par sa virginité qui l'encombre. Elle se sent « comme une marionnette asexuée » qui ne sait pas comment répondre au désir d'un homme qui veut d'elle. Elle cède alors aux avances d'un employé qui la désire pour ce qu'elle représente à ses yeux : la fille du patron. La compagnie des chemins de fer a été rachetée en Bourse et il sait qu'il risque le licenciement. Dans la suite du roman, on apprendra qu'il a fait pression sur Alfred (le père de Denise, donc) pour que celui-ci intervienne en sa faveur et que la nouvelle compagnie lui garde son emploi. Mais Alfred réagit à ce chantage en démissionnant de son travail, alors que, proche de la retraite, il aurait eu un fort intérêt financier à rester. Cette décision dont il dissimule les motifs, par pudeur et par respect pour sa fille, apparaît comme folle et suicidaire à sa famille. Juste avant sa mort, alors que malade d'un Parkinson, il est affaibli et apparaît nu et dément devant Denise, il lui dévoilera les dessous de son acte.

Denise, après un début prometteur mais sans passion à l'Université, se sent toujours asexuée. Alors qu'elle travaille aux côtés d'une jolie fille dans un restaurant, elle retrouve le désir : elle « attrape » la passion de la cuisine qui lui offre aussi « une famille élective ». Dès lors, les mets délicieux incarnent pour elle la beauté et l'excellence. Elle fait carrière dans la restauration de luxe et ne couche avec des hommes que si leur lien à la grande cuisine les rend brillants à ses yeux, et pour qu'ils lui transmettent leur savoir. Embauchée dans un établissement de luxe, elle en séduit le chef et, tout en apprenant les ficelles du métier, elle le « force » à l'épouser, parce qu'elle veut « rattraper » ses parents : « Le

42 Franzen J., op. cit., s. 483.

peşini bırakmayan bir suçluluk duygusu onu hapseder: «Denise, neden neden, ne yaptın sen?» cümlesi bir nakarat gibi ona musallat olan bir iç ses tarafından tekrarlanır. Brian, Borsa sayesinde zengin olmuş bir adam, en iyi restoranı açmak için onu «satın alır». Avrupa mutfağını öğrenmek için çıktıkları ilk yolculukta onunla yatmak ister. Onun da adamı arzulamasına rağmen Brian'ın karısı Robin gözlerinin önünden gidemez ve cinsel birleşme sırasında onu durdurur. Böylece adamla sevişmeyi reddeder. Döndüklerinde Denise, Robin ile gizli ve ateşli bir ilişki içine girer. Bu arada Brian'ı da restoranın başarısı yüzünden rakibi olarak görür çünkü Brian restoranın sahibidir ve Denise orada susmak zorundadır. Sonra Brian'a duyduğu kıskançlık yüzünden Robin ile olan ilişkisini bitirir ve Brian-Robin çifti ayrılırlar. Ayrıldıkları gün, Enid ile yüz yüzeyken farkettiği onu yiyip bitiren suçluluğu da yavaş yavaş yok olmaya başlar: Annesine karşı hissettiği suçluluk duygusu ile yine bir anne olan Robin için hissettiği arzu arasındaki ilişkiyi görüyor (Franzen[43] Denise'in burada bir «düzeltme» yaptığını yazmıştır.). Böylece sonunda Brian ile yatar ama bunu itkisel bir şekilde ve neredeyse Robin'in[44] gözleri önünde yapar: Kocayı, kadını ve restoranı kaybeden Denise için her şey yıkılır.

Denise artık ünlü bir şeftir ama işsizdir, hiçbir cinsiyetten arkadaşı yoktur, istemeden lezbiyen olmuştur, çıkmaz bir sokakta olduğu açıktır. Ama, her zaman olduğu gibi babasını seven ve annesinin sözünü dinleyen –en azından yüzlerine karşı- iyi bir kız olmasını beklerken, her şeyde başarısızlığa uğrayan erkek

43 Franzen J., op. cit., s. 540.

44 Denise'in değişimi (suçluluğunun kayboluşu) belki de bir çiftin ayrılmasının sebebi olduğu için, Denise sonunda ebeveynleri arasında bir savaşın patlamasına neden olacak. Buna Robin'in Denise'i kocasıyla yakaladığı sahnede tanık oluyoruz: «Denise yana doğru bir adım atıyor ve Robin merdivenlere doğru yöneliyor. Denise oturma odasındaki tek koltuğa oturup bağrışları dinliyor. Denise hayatındaki diğer evli çiftin, diğer bir aksak ilişkinin, ebeveynlerinin bu tür tartışmalardan ne kadar nadir olarak yaptıklarını hatırlayınca şaşırıyor. Sakinliklerini korumuşlardı ve vekilliklerinin kızlarının kafasında yerleşmesini sağlamışlardı.» Franzen J., referans s. 546.

monde circonscrit où ils se côtoyaient 24 heures sur 24, à domicile comme au travail, semblait identique à l'univers à deux de ses parents[41]. » Puis elle se sert de sa liaison orageuse avec une lesbienne pour divorcer de ce chef, mais elle quitte cette femme juste après et se retrouve seule et malheureuse.

Chef renommé d'un restaurant branché, elle est habitée par une culpabilité dévorante, incarnée par un surmoi qui ne la lâche pas depuis son premier acte sexuel : « Denise-oh-pourquoi-pourquoi, qu'est-ce-que-t'as-fait ? », lui serine en ritournelle une voix intérieure obsédante. Brian, un homme qui s'est enrichi à la Bourse, l'« achète » alors pour créer un nouveau restaurant au top niveau. Il veut coucher avec elle lors d'un voyage initiatique pour lui faire étudier la cuisine européenne. Or, bien qu'elle le désire passionnément, c'est la vision de la femme de Brian, Robin, qui surgit en elle et l'inhibe au moment de l'acte sexuel. Elle refuse alors de faire l'amour avec lui. Au retour, Denise entame une liaison secrète et déchaînée avec Robin, tout en regrettant Brian avec qui, cependant, elle se sent en rivalité par rapport au succès du restaurant qu'il possède et où elle se tue au travail. Puis, elle laisse tomber Robin à cause de sa jalousie par rapport à Brian, et le couple Brian-Robin se délite. Le jour où Brian et Robin se séparent, sa culpabilité féroce se dissout curieusement, ce qu'elle réalise lors d'un face à face avec Enid : elle y entrevoit le lien entre sa culpabilité par rapport à sa mère et son désir pour Robin qui est aussi une mère (Denise subit alors une « correction », écrit Franzen[42]). Elle peut alors coucher enfin avec Brian, mais elle le fait impulsivement et presque sous les yeux de Robin[43] : tout s'ef-

41 Franzen J., op. cit., p. 483.

42 Franzen J., op. cit., p. 540.

43 Le changement de Denise (la chute de sa culpabilité) tient peut-être au fait qu'en étant l'artisan de la rupture d'un couple, Denise va faire enfin éclater la guerre entre ses parents, à un déplacement près. On le voit au moment de la scène terrible qui a lieu lorsque Robin découvre Denise avec son mari : « Denise fit un pas de côté et Robin se dirigea vers l'escalier. Denise s'assit dans l'unique fauteuil de sa salle de séjour pénitentielle et écouta les cris. Elle fut frappée par la rareté des fois où ses parents, cet autre couple marié dans sa vie, cet autre attelage boiteux, avaient eu des scènes. Ils ava-

kardeşinin, kendisi Brooklyn'de ünlü bir restoranın yeni şefliğini yaparken, hasta babasına bakmasını planlamaktadır

Denise'in kaderini nasıl belirleriz? Ebeveynlerinin arzularına açıkça özdeşleşerek cevap vermiştir (evlenmiştir, çok çalışmıştır). Ama öngörülen yoldan sapmıştır: sadece evli ya da kendisinden yaşça büyük erkeklerle ya da kadınlarla yatmıştır ve babasının işine girdiğinde bir işçiyi baştan çıkararak babasal isteği alaşağı etmiştir. «Gerekeni yapmadığı için» kendini suçlu hissetmektedir ama annesini aslında hiç sevmediğini ve aile kurumundan nefret ettiğini farkettiğinde bu suçluluk duygusu da yok olur. Mutfağa karşı duyduğu arzu ve ilham annesinden ve Doğu Avrupa'dan gelen büyükannesinden mirastır, o da tipik yemekleri daha iyiye dönüştürmek için çalışmaktadır. Romandaki yemekler erkeklerin arzuladığı cinsin metaforudur: Denise'in arzusunun nedeni bu cinsel-mutfağa ait düğümlenmede yatmaktadır. Yani anne tarafından gelen bir iletim söz konusudur, ama bu iletim tamamen ana yoldan sapmıştır.[45] Aynı şekilde, Denise'in kadınlara karşı olan homoseksüel arzusu da açıkça olağan bir karşılaşmadan ve yarı öldürücü yarı erotik ve bir rüyada duyulan esrimeden ortaya çıkmıştır. Ama burada bir başka düzey daha vardır: aslında, erkekler tarafından sevilmek ister ama bunu başaramaz çünkü sadece başka kadınlardan çalacağı evli erkeklere ilgi duyar bu da üstüne alınmadığı Oidipal bir suçluluğu doğurur. «Çözümü» ise bu doymamış arzuyu kadın üzerinden dile getirmektir.

Denise'in durumunda, «düzeltme» ebeveynlerinin arzusuyla kendininki arasındaki bur-k-ulmadan ibarettir: onların izini takip etmeye çalışırken çok başka bir sonuca ulaşır. Ona iletilen malzemeleri kullanmamış değildir ama bunlardan farklı bir düzenlemeyle yararlanmıştır, tıpkı klasik bir yemek tarifindeki oranları değiştirerek yeni bir tata ulaşmak gibi. Onun hikayesi ebeveynler ve çocuklar

45 İsim seçimi rastlantısal olmayabilir: Denise neredeyse Enid'in bir anagramı.

fondre alors pour Denise qui perd le mari, la femme et le restaurant.

Denise se retrouve chef célèbre mais au chômage, sans ami d'aucun sexe, lesbienne sans l'avoir voulu, apparemment dans une impasse. Mais, alors qu'on s'attendait à ce qu'elle reste la bonne fille qu'elle avait toujours été, aimant son père et obéissant à sa mère, du moins par devant, elle s'arrange pour que ce soit son frère – qui a échoué en tout – qui s'occupe de son père malade tandis qu'elle commence une nouvelle vie de chef *select* à Brooklyn.

Comment spécifier le destin de Denise ? Elle a répondu aux désirs de ses parents en s'y identifiant formellement (elle se marie, elle travaille très dur). Mais elle infléchit radicalement la trajectoire prévue : elle ne couche qu'avec des hommes mariés ou âgés, ou avec des femmes et, introduite par son père dans l'entreprise de celui-ci, elle subvertit la demande paternelle en séduisant un employé. Elle est en proie à la culpabilité intense de ne pas « faire ce qu'il faut » jusqu'à ce qu'elle réalise qu'elle n'a jamais aimé sa mère et qu'elle hait la famille comme institution. Son désir et son inspiration culinaires lui viennent de sa mère et de sa grand-mère maternelle issue d'Europe de l'est dont elle aspire à améliorer les plats typiques. Les mets délicieux sont dans le roman la métaphore du sexe désiré des garçons : la cause du désir de Denise réside dans ce nouage sexo-culinaire. Il y a donc eu transmission venant de la lignée maternelle, mais elle a été complètement déviée[44]. De même, le désir homosexuel de Denise pour les femmes surgit apparemment à la fois d'une rencontre contingente et d'une extase semi meurtrière, semi érotique, éprouvée dans un rêve. Mais il y a un autre niveau : en fait, elle aspire à être aimée par des garçons mais elle échoue car elle ne s'intéresse qu'à des hommes mariés qu'elle doit voler à une autre femme, ce qui engendre une culpabilité œdipienne qu'elle ne peut pas assumer. Sa « solution » est alors de reporter ce désir inassouvi sur la femme.

ient gardé leur calme et laissé la guerre par procuration se dérouler dans la tête de leur fille. » Franzen J., op. cit., p.546.

44 Le choix des prénoms n'est peut-être pas fortuit : Denise est presque un anagramme de Enid.

arasındaki semptomun uzantısından kaynaklanan iletiyi resimlendirir: her kader aslında bu tür «düzeltmelere» kanıt teşkil eder.

Ebeveynlerin arzuları –bilinçli ya da bilinçsiz- çocukları belli yerlere gönderir. Çocuk da çözümlediği ya da yorumladığı bu isteğe her zaman bir karşılık verir, ya buna uyar ya da karşısında durur. Ama, arzularının yorumlanması ve karşılığı arasında yeninin yaratıldığı bir alan yer alır: bir semptom, sadece negatif anlamı olmayan bir terim. Aslında burada semptom sadece bir şikayet ve ıstırap nesnesi değildir, ama bizim yaşamamıza yön vermemizi sağlayan bir yüktür, başıboş dolaşmamızı engeller ve bir paradoks gibi, bizim için bir tür destek oluşturur. Semptomun sinthome olarak algılanmasındaki temel fikir, bildiğimiz gibi, budur. Böylece çocuğun semptomu ebeveynlerinin doğumdan önce oluşturduğu arzuya verdiği cevaptır, ebeveynlerin semptomlarının beslediği arzudur. Sonunda, çocukların semptomları ebeveynlerininkinin uzantısını oluşturur, daha önce duyulmamış/yapılmamış olanı yaratarak onların arzularını düzeltir. İşte bu noktada özdeşleşmeden ve «aynılığından» uzak düşeriz. Ortaya çıkan cinsellik de, bu etkileşimden kaynaklanan *Düzeltmeler*'de açıkça tasvir edilen ve Lacan'ın sinthome'unda yer alan semptomlar ve fantazilerdir.

Semptomun uzantısı teorisinden yararlanarak ebeveynlik ile ilgili, mesela homoseksüel ebeveynlerin evlat edinmesine dair olan güncel sorulara yeni bir gözle bakabiliriz. Homoseksüel ebeveynlerin arzularına çocuklar heteroseksüel ebeveynlerinkinden ne daha iyi ne de daha kötü bir şekilde cevap verirler. Bu semptomlar tabii ki de her seferinde farklıdır. Sözkonusu olan evlat edinmedir, evlat edinilen çocuk her evlat edilenin başka çocuklara karşı duyduklarına göre (en azından özellik olarak) fazladan bir güçlük çeker, o da gerçekte olmuş olduğu için kendisinin bir nesne çocuk olduğunu bilmesidir (kalkıp da bilmese bunun da yeterli olduğu gibi bir itiraz gündeme getirilmesin çünkü bu daha da kötü olabilir, bilinçdışının bir ilahi anlayışı söz ko-

Dans le cas de Denise, la « correction » consiste dans cette torsion entre le désir de ses parents et le sien : en cherchant à suivre leurs traces, elle arrive à un résultat tout autre, non sans utiliser cependant les ingrédients qu'ils lui ont transmis mais dans un autre arrangement, comme on crée un nouveau plat raffiné en ne modifiant qu'à peine les proportions d'une recette classique. Son histoire illustre le fonctionnement de la transmission par prolongement du symptôme entre les parents et les enfants : chaque destin met en effet en évidence de telles « corrections ».

Le désir des parents assigne leur enfant – consciemment mais aussi inconsciemment – à certaines places. Or celui-ci répond toujours à leur demande qu'il déchiffre et interprète, que sa visée soit de s'y conformer ou au contraire d'en prendre le contre-pied. Mais, entre son interprétation de leur désir et la réponse qu'il y apporte, existe un champ où se crée du nouveau : un symptôme, terme qui n'a pas seulement une valeur négative. En effet, le symptôme n'est pas ici uniquement un objet de plainte et de souffrance, mais un fardeau qui nous leste pour vivre, qui nous empêche d'errer, qui devient paradoxalement une sorte de support. Telle est l'idée, on le sait, du symptôme comme sinthome. Or, le symptôme de l'enfant est *sa* réponse au désir des parents qui a présidé à sa naissance, désir qui est nourri par leurs symptômes. Ainsi, les symptômes des enfants prolongent-ils ceux des parents, corrigent-ils leur désir, en créant de l'inédit. Nous voilà bien loin de l'identification et de sa « mêmeté ». La sexuation, la sexualité résultent, elles aussi, des symptômes et des fantasmes créés par cette interaction que décrit si bien *Les corrections* et qui est dans l'esprit du Lacan du *Sinthome*.

On peut se servir de la théorie du prolongement du symptôme pour aborder d'un œil neuf les questions d'actualité sur la parenté, par exemple celle de l'adoption par un ou des parents homosexuels. À des parents homosexuels, à leurs désirs, répondront chez leurs enfants de nouveaux symptômes, ni mieux ni pires que ceux des enfants de parents hétérosexuels. Ces

nusudur ve yalanın yaptığı tahribat klinikte açıkça ortaya çıkar).

Tabii ki de hepimiz çocuk-nesneleriz çünkü hepimiz ebeveynlerimizin bilinçdışı arzuları nedeniyle dünyaya gelirken dayatılan bir yere atanıyoruz ve bir özne olabilmek için buna uyum sağlamak zorunda kalıyoruz. Ama evlat edinilen çocukların durumunda, bir kere terk edilmiş oldukları için, doğumlarına sebep olan kişilerin arzuları onları bırakmış olduğu için, «önemsenmemiş» nesne statüsünü yüklenmek durumundadırlar ve ebeveynlerinin arzusundaki nesneyi kuşatmak ya da örneğin psikanalizde yaptığımız gibi bilinçdışının yavaş işleyişinden çıkarmak zorunda değillerdir.

Sanki terkedilmenin hatasını «iyi» ebeveynlerin varlığı mitiyle hayali bir şekilde telafi edebilirmişiz gibi, bu ek zorluk evlat edinen ebeveynler düzeyindeki «normalliğe» saldırmasını nasıl haklılaştırabilir ki? «İyi» ebeveynler bir psikanalist için çocuklarına karşı özel bir arzuları olanlardır, her arzu gibi bunlar da biraz çarpıktır ve çocuğun da karşılık olarak güçlü semptomlar oluşturmasına olanak tanır. Bu bakış açısında en kötüsüyse «tamamen normalin», çocuklarında deliliğe neden olan ebeveynlerde pürüzsüz bir hale dönüşmesidir (bu delilik onlara destek olacak semptomları yaratmanın imkansızlığından meydana gelir).

Platon'un *Ménon*'da[46] ne dediğini hatırlayalım: erdem iletilmez, buna ebeveynlerden çocuklara geçirilenler de dahildir. O halde normatif fikirlerimizden vazgeçmemiz gerekmez mi? Bu fikirler ki çoğu zaman sadece bizim önyargılarımızın ve eğitimimizin birer eseridirler, dönemin ideolojileri tarafından meydana gelmişlerdir ve değişmekte olan bir topluma miras kalan çoktan eskimiş, bizim için nostaljiye dönüşmüş normlardır.

Erkek evladın bedeni

Sinthomatik düzeltmeler modelinde ebe-

46 Platon, Ménon, Bütün Eserleri, çeviren. A. Croiset, Paris, yayınevi « Les belles lettres », 1974, s. 92-95.

symptômes sont à chaque fois différents, bien sûr. Et s'il s'agit d'une adoption, l'enfant adopté a la même difficulté (ou du moins particularité) supplémentaire qu'a tout enfant adopté par rapport à un autre, qui est de savoir, parce qu'il l'a été dans le réel, qu'il est un enfant-objet (et que l'on n'objecte pas qu'il suffirait qu'il ne le sache pas car cela peut être pire : il y a une divination de l'inconscient et les ravages du mensonge sont largement attestés par la clinique). Certes, enfant-objet, nous le sommes tous, parce que nous venons tous au monde comme un objet assigné à une place imposée par le désir inconscient de nos parents et, pour devenir un sujet, nous devons composer avec. Mais dans le cas des enfants adoptés, parce qu'ils ont été une fois abandonnés, parce que le désir de leurs géniteurs les a radicalement lâchés, ils doivent assumer ce statut d'objet une fois « laissé tombé », et pas seulement cerner ce qu'ils ont été comme objet *a* dans le désir de leurs parents, comme on le fait, dans une psychanalyse par exemple, à partir de la lente élaboration du travail de l'inconscient.

Mais en quoi cette difficulté supplémentaire justifierait-elle un assaut de supposée « normalité » compensatoire au niveau des parents adoptifs, comme s'il fallait réparer imaginairement ce tort fondamental de l'abandon par le mythe de l'existence de « bons » parents ? Les « bons » parents, pour un psychanalyste, sont ceux qui ont un désir particularisé envers leur enfant, désir toujours un peu « tordu » comme le sont tous les désirs, et qui permettra à l'enfant de se fabriquer en réponse de solides symptômes. Le pire, à cet égard, serait l'asepsie du « parfaitement normal » chez les parents, qui a les plus grandes chances d'engendrer la folie chez les enfants (laquelle consiste souvent en l'impossibilité de créer des symptômes consistants qui leur servent de support).

Souvenons-nous de ce que disait Platon dans le *Ménon*[45] : la vertu ne se transmet pas, y compris des parents aux enfants. Ne convient-il pas alors de laisser tomber nos idéaux normatifs qui, bien souvent, ne sont que la matière de nos

45 Platon, Ménon, Œuvres complètes, trad. A. Croiset, Paris, éditions « Les belles lettres », 1974, p. 92-95.

veynlerden çocuğa aktarım tezimin klinik olarak da altını çizmek için –ebeveynlerin cinsel tercihi ne olursa olsun homoseksüel bir kadınm başına gelebilecek zorluklardan bahsedeceğim. Bu kadın, bir başka kadınla beraberlerken bebekken evlat edindiği ergen oğluyla yaşayan Carine'dir.

Ebeveynlerine onu yetiştirmek için baskı da uygulamıştır ama bu çocuğun babası olmamıştır ve aile çevresinde, annesinin babası dışında referans alabileceği herhangi bir erkek de yoktur. Evlat edindikten sonraki yıllarda Varin uzun analitik bir çalışma yapmıştır. İlk başta, bir arkadaşla ortak ebeveynlik girişiminin başarısızlığından sonra oğlunu evlat edindi –kesinlikle bir erkek istiyordu. Annesi düşük yapmasaydı dünyaya gelecek olan kız kardeşininkini (Patricia) taklit ederek ona bir isim verirdi (Carine tek çocuktur). Böylece Patrice daha başlangıçta annesinin Oidipal grubunun bir parçası haline geldi (sanki Patrice onun erkek kardeşi ve babasının oğluymuş gibi). Carine'in annesi bunu anlamıştı ve çocuğa, kocasını işaret ederek, «Senin baban o» diyordu. Bu durum da gizli arzusunun yorumu olduğundan Carine'i korkutuyordu. Carine her zaman bir erkek olmak istemişti ve bu arzusu karnında hissettiği «yapay penis» fantazisine kadar uzanıyordu. Anne olmak vücuduyla olan ilişkisini de değiştirdi. Kadınlara karşı olan cinsel arzusu uzun bir süre boyunca tutkulu bir annelik aşkı nedeniyle paranteze alındı: oğlunun vücudu ideal erkekliği sağlayarak onu tatmin ediyordu. Birçok genç anne gibi o da partneriyle olan cinsel ilişkisine oğlunun bedeniyle olan şefkatli ilişkiyi tercih ediyordu. Sanki çocuğun bedeni kendi bedenini «mükemmel nesneye» dönüştürüyormuşçasına oğlunu hayranlıkla izliyor, güzelliği karşısında büyüleniyordu. Patrice ergen olduğunda kızlar için annesinden koptu ve ebeveyn ve çocuklar arasındaki dışarı çıkma hakkı, «özgürlük» ile ilgili alışılmış kavgalar başladı. Carine kendini kötü hissediyordu çünkü Patrice, Carine için çok önemli olan okulu önemsemiyordu. Çocuğun babası olmadığı için kendini suçluyordu ve sıkıntıyla

préjugés et des scories de notre éducation ; qui sont engendrés par les idéologies de l'époque et sont les héritiers des normes déjà désuètes d'une société en mutation dont nous sommes nostalgiques alors qu'elle nous a déjà dépassés depuis longtemps ?

Le corps du fils

Pour appuyer cliniquement ma thèse de la transmission des parents aux enfants selon le mode des « corrections » sinthomatiques - quelque soit la sexualité de leurs parents d'ailleurs – j'évoquerai brièvement les difficultés d'une femme homosexuelle, Carine, avec son fils adolescent, qu'elle a adopté bébé alors qu'elle vivait en couple avec une autre femme.

Elle s'est aussi appuyée sur ses parents pour l'élever, mais cet enfant n'a pas eu de père ni aucune autre référence virile dans son entourage familial que son grand-père maternel. Carine a fait un long travail analytique dans les années qui ont suivi l'adoption. Au départ, elle avait adopté son fils – elle voulait absolument un garçon – après l'échec d'un projet de co-parentalité avec un ami. Elle lui donna un prénom calqué sur celui de la sœur (Patricia) qu'elle aurait eu si sa mère n'avait pas fait une fausse couche (Carine est fille unique). Ainsi, Patrice fut inscrit dès le départ dans la constellation œdipienne de sa mère (comme s'il était son petit frère et un enfant de son père). La mère de Carine l'avait bien compris et il lui arrivait de dire au petit garçon : « C'est lui ton père », en désignant son mari, ce qui angoissait sa fille comme l'interprétation juste de son désir secret. Carine avait toujours voulu être un garçon et son envie allait jusqu'au fantasme de la possession d'un « pénis virtuel » qu'elle sentait contre son ventre. Devenir mère changea son rapport à son corps. Son désir sexuel pour les femmes fut mis entre parenthèses pendant longtemps au profit d'un amour maternel passionné : le corps de son fils la comblait en réalisant par procuration son idéal masculin. Comme beaucoup de jeunes mères, elle remplaçait les relations sexuelles avec s[a] partenaire par un rapport de tendresse corporelle avec lui. Elle le contemplait, fascinée par sa beauté,

ebeveynlik seçimini sorguluyordu.

İlk büyük telaşı Patrice'in 16 yaşında bir kız arkadaşı seçmesiyle başladı. Bu kız ondan bir çocuk istiyormuş gibi görünüyordu ki Patrice de bu duruma yeterli derecede bir kararlılıkla karşı çıkmıyordu. Carine oğlunun zamanından önce baba olmasından, Patrice'in babası olmamasından ötürü Carine'e sitem edip kocaman bir oyun hazırlamış olabileceğinden korkuyordu. Oğlunu karşısına alıp onunla ciddi olarak konuşması için ben devreye girdim ve ona utanmadan babası olmamasının nedenini, evlat edinme sürecini açıklamasını istedim. Kısa bir süre sonra, Patrice'in başka bir kız arkadaşı oldu ve bu olay da o an için kapanmış sayıldı: bariz olarak, annesinin durumla ilgili ona karşı daha açık olmasına ihtiyacı vardı.

Bir diğer yandan ise, ergenin uzaklaşması annesel fantazinin (vekillik yoluyla erkek vücuduna sahip olma fantazisi) yıkılmasına neden oluyordu ve Carine yine büyük bir sıkıntıyla, hayranlık dolu ısrarcı bakışlarına oğlunun bakılıyor olmanın arzusuyla karşılık verdiğini farketti: kendini yakışıklı buluyordu, toplum içinde kendini farkettirmek istiyordu ve fotoğraflarının çekilmesinden hoşlanıyordu. Carine «vücutsal uzantı» fantazisini ve ensest arzusunu çözümlediğinde ergen gencin fiziksel görünüşü üzerindeki takıntısı da bariz bir şekilde azaldı ve Patrice derslerine tekrar odaklandı. Carine böylece oğluyla ayrılmak için ıstıraplı bir süreçten geçti ve oğlu onun bedenini «yaşlanan kadın» durumuna geri gönderdi. İşte Carine bu durumu mükemmel erkek bedeni uzantısının yapaylığıyla örtmek istemişti.

Bu genç adamın annesinin homoseksüelliğine verdiği tepkiyle ilgili eğlenceli bir detayı anlatmak istiyorum. Carine'in arkadaşı şehir dışında yaşıyordu ve her gün ona telefon açıyordu. Patrice'in de kendi kız arkadaşı vardı... Telefon çaldığında annesine, sanki bir arkadaşına ya da kız kardeşine hitap edermiş gibi: «Senin manita arıyor!» diye sesleniyordu... bir başka eğlenceli ayrıntı da genç adamın ancomme si le corps de l'enfant prolongeait le sien en un « objet parfait ». Lorsque Patrice devint adolescent, il se détacha d'elle pour se tourner vers les filles et commencèrent les bagarres habituelles entre parents et enfants au sujet des sorties, de la « liberté », etc. Carine se sentait assez mal car Patrice négligeait l'école, point qui lui importait beaucoup. Elle était culpabilisée de ce que l'enfant n'ait pas de père, et reconsidérait avec angoisse, après-coup, son choix de parentalité.

Son premier chef d'inquiétude fut que Patrice s'était choisi une copine qui, à 16 ans, prétendait vouloir, séance tenante, un enfant de lui, ce à quoi il ne semblait pas s'opposer avec une fermeté suffisante. Carine craignait qu'en se laissant devenir père si précocement, Patrice ne prépare une gigantesque mise en acte, qui lui aurait été en fait adressée en guise de reproche concernant l'absence de son propre père. J'intervins alors pour qu'elle parle sérieusement à son fils et lui explique, sans fausse honte, sa démarche d'adoption qui avait impliqué concrètement qu'il n'ait pas de père. Peu de temps après, Patrice changea de copine et ce point touchant à « sa » paternité sembla réglé pour le moment : apparemment, il avait eu besoin que sa mère soit un peu plus explicite sur sa position.

D'autre part, l'éloignement de l'adolescent faisait s'effondrer le fantasme maternel d'avoir un corps masculin par procuration, et Carine s'aperçut alors, toujours avec angoisse, que son fils avait répondu à la persistance de son regard admiratif par le désir complémentaire d'être regardé : il se trouvait beau, il cherchait à se faire remarquer en public et aimait se faire photographier. Dès que Carine eut analysé son fantasme du « prolongement corporel » ainsi que son désir incestueux, l'insistance de l'adolescent sur son apparence physique diminua significativement et il réinvestit ses études. Carine dut alors faire un travail douloureux de séparation d'avec son fils qui la renvoya à l'état de son corps de « femme vieillissante » qu'elle avait voulu se dissimuler par cet artifice du prolongement par un corps mâle parfait.

nesinin eşcinselliğine karşı takındığı tavırdır. Carine'in kızsevgilisi taşrada yaşayıp ona hergün telefon ediyormuş. Patrice'in (yani oğlanın) da bir sevgilisi varmış, telefon çalınca annesine hitap edip işte senin ırak (karı sözcüğünü tersi Fransızcada, günlük dilde kullanılır) diyormuş; sanki bir arkadaşına ya da kız kardeşine söyler gibiymiş... İsim seçiminin nerden kaynaklandığını görmüştük.

Carine'in yaşamından bu alıntı gösteriyor ki genç adam annesinin arzularına karşı özel karşılıklar geliştirmiştir. Böylelikle, görüntüsüyle olan ilişkisinin fallik ve narsisist vurgusunu yamt-semptom olarak algılayabiliriz. Ama bu semptomda başka bir sahiplenici ya da hayran annenin oğlunda bulamayacağımız özel bir şeyler var mıdır? Her koşulda, homoseksüel ebeveynlerin evlat edinmelerini yasaklayabilecek psikanalitik bir motivasyon geçerli tutulamaz.[47]

Ebeveynler ve çocuklar arasındaki özdeşleşmeyle sınırlı kalmayan ama semptom ve düzeltici yanı olan ebeveynlerin arzuları alanına da yayılmış bir iletimin psikanalitik yönden algılanması öyleyse ebevenylik biçimlerinin çeşitliliğini, homoseksüellerin evlat edinme durumunu yeni bir bakış açısıyla tekrar değerlendirmemize olanak sağlar.

Bu makalede, Lacan'ın Joyce üzerine yazdıklarını temel alarak, nesiller arası iletimin özdeşleşme kavramından başka bir kavramla düşünülebileceği temel bir Lacancı tez geliştirdim: semptomun uzantısı. Ayrıca gördüğümüz gibi, Lacan'ın sinthome vurgusu yüceltimi Joyce'un başlangıç semptomunun diğer olası uzantılarından biri olarak değerlendirmemizi engellemez.

47 Problemin yetkili kişiler tarafından geliştirilen eşitsizliği ve ayrımı içeren yasal taraflarını bilerek konu etmedim:böylelikle sadece kişisel psikanalitik deneyimime ve değişik teoriler üzerinde yorumlanmasına odaklanmayı arzuladım. . Cf. Iacub M., Le crime était presque sexuel, Paris, EPEL, 2001.

Un détail amusant est la manière dont le jeune homme traitait l'homosexualité de sa mère. L'amie de Carine vivait en province et lui téléphonait tous les jours. Patrice avait aussi la sienne... Lorsque le téléphone sonnait, il interpellait sa mère : « Voilà ta meuf ! », comme il l'aurait dit à un copain ou à sa sœur... Nous avons vu ce qui avait présidé au choix de son prénom.

Cet aperçu de la vie de Carine montre que, certes, le jeune homme a élaboré des réponses singulières au désir de sa mère. Ainsi, on peut certainement considérer comme un symptôme-réponse l'accentuation phallique et narcissique de son rapport à son image. Mais ce symptôme aurait-il quelque chose de si singulier qu'on ne puisse le retrouver chez le fils d'une autre mère un peu possessive ou adoratrice ? Rien qui justifierait, en tout cas, une interdiction psychanalytiquement motivée de l'adoption à des parents homosexuels[46].

La conception psychanalytique d'une transmission entre parents et enfants qui ne soit pas restreinte aux identifications mais étendue au domaine du symptôme et de son altérité correctrice du désir des parents comporte donc la possibilité de repenser à nouveaux frais des formes multiples de la parentalité, dont l'adoption homosexuelle.

Dans cet article, à partir du commentaire de Lacan sur Joyce, j'ai donc développé une thèse lacanienne fondamentale pour penser la transmission entre les générations avec un autre concept que celui de l'identification : le prolongement du symptôme. Nous avons vu, de plus, que l'accent mis sur le sinthome par Lacan, n'empêche pas de situer la sublimation comme l'un des autres prolongements possibles du symptôme initial de Joyce.

46 J'ai en effet laissé délibérément de côté les aspects juridiques et légaux du problème, concernant notamment la discrimination et l'inégalité, qui ont été développés par des personnes compétentes : j'ai souhaité me concentrer ici sur ma propre expérience psychanalytique et son articulation à différentes théories. Cf. Iacub M., Le crime était presque sexuel, Paris, EPEL, 2001.

Lacancı Klinik Pratiğin Çeşitlemeleri ve Sapmaları Nelerdir?

Roberto Harari
İngilizce Çeviri: Ertan Arslansoy

1.

İlk durum şu olmalı -o mudur? Açıkçası: Lacan-olayı, psikanalitik disiplinde 'Tedavinin Yönü' tarafından şekillenen bir düzenin sonuçları olmaksızın gerçekleşemez. Bu anlamda, Fransız psikanalistin öğretisini ele alırsak, diğer psikanalistler tarafından tahta geçirilen bu meşhur "düzenleme"nin koordinatları boşuna Gerçek'in birazını kıstırmaya çalışan kendi parametrelerinin üzerinde duramayacaktır. Şimdi, birilerinin değişik pozisyonlar alabileceği bu konumda yani standart tedavi bağlamında, bunun üstesinden nasıl geleceğiz? Bu konuda, pratisyen analistler, çeşitli (genel konuşursak belli bir amacı olan güvenilir ve geçerli) tanıklıklar gösteren Jacques Lacan'ın kendisinin klinik 'model'ini uygulayabilir ve adapte edebilirler mi? Eğer durum böyle değilse; histerik pandomim, karasevda, sabit fakir ya da basit iatrojeniye[1] (*iatrogenia)* komşu sapmaları (*deviations*) üretmeksizin nasıl bir tavır alabiliriz?

a.

Lacan'ın keskinlikten, zekice yapılan ironiden kısacası 'rasyonel' beklentileri -ya da rasyonelleştirmeyi mi diyelim- sorgulamaktan mahrum olmayan bildik aforizmalarından bir tanesiyle başlayalım. "Benim yaptığım gibi yap, beni taklit etme" (Lacan, 1974) diye okunan *boutade.*[2] Benim görüşüme göre bu tuhaf paradoksun görünürdeki açmazı Lacan öğretilerinin en temel dayanaklarından birini ortaya koymaktadır: 'benimle imgesel özdeşleşlemede bulunmadan -plağın bu kaçınılmaz, saldırganlık yaratan ve rekabetçi öbür yüzünden- kendini ayır; fakat benimle yap, tıpkı benim Freud'un çalışmasından çıkardığım ve türettiğim derslerle yaptığım gibi."

Gördüğünüz gibi, *Écrits*'nin yazarının öğretisini onayladıklarını iddia eden bazı analistlerin iddialarından ('Bunu yapıyorum çünkü Lacan yaptı'), Lacancı bir klinik pratiğin yaratabileceği detaylandırmalar için bahse girmekten kaçınarak doğru gibi görünenlerin arkasına saklanan iddialardan epey uzağız. Yine de Lacancı bir pratik nasıl olabilir? Kendi pratiğini açıklaması bulunan öğretiyle birleştirme hevesi olan her pratisyen analist tarafından tesis edilecek kararlar bu noktadadır. Aslında: '[...] pratiği kullandığı sürece birileri Baba-nm-Adı'ndan pekala muaf tutulabilir (Lacan, 1976). Ve onu kullanmak efsanevi ve zorlanmış bir taklit haline gelmeyi gerektirmez.

b.

Gördüğüm kadarıyla, yukarıda tarif edilen, açmaz içindeki uzun dönemli program, Lacan'ın bir analist olarak taşımaya yeltendiği, hedefine ilerlemek amacıyla yüzeysel bir laf ebeliği [*palabrera*] gösterisinin imgesel çekiciliğinden kaçınmak için gayret ettiği başka bir

1 Birincil bir hastalığın tedavisi sırasında ortaya çıkan ikincil bir hastalık (-ç.n.).
2 Fransızca: şaka (-ç.n.).

ipucuna bağlanır.

Bu ne hakkındadır peki? Lacan'ın *Seminer 19*'da temel talep olarak tasarladığına referans veriyorum, şöyle der: 'Sana sunduğum şeyi reddetmeni talep ediyorum, çünkü o değil.' Bunu şöyle açıklayalım: 'Sana sunuyor göründüğüm şeyi eleştirel olmayan bir şekilde kabul edersen yanlış yaparsın, zihnin bulanır, çünkü sana sunulan içeriği siper olarak alırsan mekanın suskunlaşır böylece de Başka'nın talebine dair sorgulamanda (açılmana etkisi olan) dizginlerin boşalır. Bu yüzden talebin başka birşey için talep olduğunu bilmen gerek; öyleyse sana görünüşte kesin bir tavırla sunduğum şeyi reddetmelisin.' Aslında, talep başka birşey içindir, bizim temel olana ulaşma yolunda heveslendiğimiz bir gizilliktir (*latency*). Sonuç olarak, temel talep birinin duygularını, önüne geçilemez ve kuşatıcı bir söz akışı kılığından, ayartıcı bir hayal kılığından, adanmış olanın yanlış dengesi kılığından almayı amaçlamaz (Harari, 2000, syf. 144-5).

c.

Diğer tarafta, tekilliğe başvurma da Lacan'ın psikanalitik klinik pratiğin 'temeli' (*basis*) olarak tanımladığı tasvire bağlanır. Böyle bir temel [...] psikanalizde söylenen şeye gönderme yapar.' (Lacan, 1977). Bu durum parlak ve değerli bir noktalama (*punctuation*) yapıyor, çünkü bir kere hem duygulanımcılığı hem faal alanımızdan aşikar davranışların gözle incelenmesini hem de görünüşte sözel-olmayanın düzeyini dışlıyoruz; sadece analizanın 'nesnel' sözleri ile kalmıyoruz. Sözü geçen bu tasvir, analistin kendi sözelleştirmelerinde (*verbalizations*) bulunan öznel katılımı da içerir. Bu durum ne bizi öznelerarası bir 'diyalog'un değerlendirmesine götürür ve ne de 'söylem'in (bu kavrama tekrar döneceğim) şüpheli ve basmakalıp kavramının/jokerin vurgulanmasını ya da altının çizilmesini yetkilendirir. Sonuç olarak, böyle bir durum herşeyi kuşattığı varsayılan uygunluğun (*appropriateness*) aceleci genelleştirmelere başvurmuyor çünkü bu durum 'bir psikanaliz'e işaret ediyor her psikanalize ya da bütün (homojen olarak anlaşılan) psikanalizlere değil. Demek ki ilk nokta bu.

Ayrıca tüm bunlara ek olarak; Lacan'ın tanımı içinde "bir psikanalizin" klinik deneyiminde tespit edilebilecek bir pasajı, yani baştaki "dir"den (*se*) sondaki "bir"e salınan, sözkonusu tanım içindeki pasajı okuyabileceğimize inanıyorum.[3] Aslında, tedavinin başında, kişiselleştirmeme (*impersonalization*), toplu doğa 'olgu'larından çıkarılan (imgesel) 'realizm', kronolojik hesaplamanın -kısacası boş konuşmanın- '-dır ile gösterilmesi ağır basmaktadır. Şimdi, eğer bu tedavinin aydınlatılması etkin bir şekilde gerçekleşecekse, sorgulanan bu '-dır 'derece derece ve doğrusal olmayan (yani beklenen gelişler ve gidişlerle) 'bir' (*a*) tarafından belirtilen o tekilliğe yerini bırakır.

Velhasıl, *benim* psikanatik klinik pratiğimin parametrelerinden bazılarını anlatmaya çalışacağım. 1960'ların ortasında Arjantin Kleincılığının başlangıcından bu yana ve Lacan'ın öğretilerinin benim durmak bilmez çalışmalarıma ve dönemin benzer öğretilerine ilişkin bıraktığı izler [*surco*] anlamında işlerin nasıl değiştiğini anlatacağım. Bu klinik pratiği açıklamaya girişirken eleştirel olarak böyle bir pratiğin uzaklaştığı bazı karşı-olumlu (*counterpositive*) kilometre taşlarına odaklanacağım. Bu yolla, benim önerimin bütünleyici olumlamalarının üzerine kurulduğu tanımlayıcı özellikler şekillenecektir.

Bu hususta en azından iki vurgulama yapmak gerekiyor. Birincisi Lacan'ın öğretileri 'bakir' bir analistin üzerine düşmez. İkincisi, ki ben onun üzerine yorum yapacağım -du-

3 Bu konu çeviride anlamını kaybediyor. Fiili şahıssız genel geçer bir kipte çekmek için Türkçe'de kullanılan yapılır edilir anlamındaki ekler için Fransızca'da fiilin önüne "se" edatı konulur. Bu edat için biz çeviride "-dir" kullandık.

rum bu olduğu için, Lacan'ın Freud'un öğretilerini uygulamasındaki bütün farklılıklar bir yana- *benim* psikanalitik klinik pratiğimden çıkarılacak veri ile karşılaştırıldığında Lacan'ın *okumasının* sökülebilir eklemlenmesidir. Aslında bir okuyucu ne bir meslektaştır ne de bir mürit. Bu yüzdendir ki izlenen fikirler- kendi düzeylerinde- Lacan'm Freudcu olma hevesi kadar Lacancıdır.

2.

Ne düzenleme (*setting*) ne de Kleincıların 1960'larda ileri sürdükleri 'sözleşme'. Böylesi bir yol, analist ile analizan arasında kesin olarak her iki tarafa verilen ortak hakların ve zorunlulukların oluşturduğu açıkça belirtilmiş bir ego serisinin [*serie yoica*] üzerine kurulan imgesel bir anlaşmayı imzalamak demektir. Açıkçası, böyle bir sözleşmenin muhatabı düzenleme idi. Çünkü analizanın sözleşmeye uyumdan nasıl ve ne kadar sapabileceği önemliydi. Böylesi bir stratejiyle hasta (bunun analitik deneyimin meyve veren bir yapısı olduğunu kavramaksızın) "düzenlemeye saldırabilir". Düzenleme bu yüzden İdeal'in (elde edilemez niteliğinde) taraflarından biriyle bizi yüzyüze getiren, durgunlaşan bir Gerçek gibi hizmet verebilir (*qua unattainable*).'Düzenleme'ye saldırmamak' bu yüzden her zaman yerine getirilmesi olanaksız olarak kalacaktır. Böyle bir zorunluluk analizanın ihlalci jouissance'ının eyleme geçiren rolünün ve yorum aracılığıyla aktarılan sonraki cezalandırmanın kaybolması anlamına gelmez. Bu düzenleme bu yüzden analizanı "suçluluk, depresyon ve onarım"[4] denen mazoşist bir jouissance ile sessiz takılmaya (*silent fixation*) mahkum eder ve hatta analistin fantazisindeki (*fantasy*) bütünleştirici vurucu darbenin gerçekleşmesine imkan verir.

Benim klinik pratiğimi ise düzenleme değil ama montaj (*montage*) yürütür. Hatırlayacağımız gibi Lacan bu kavramı –Freud'un öncülük ettiği açıklamadan beri- başta itkiyi karakterize etmek için getirir. Bu kavramlar aralarında zorunlu a priori bir bağlantı taşımazlar. Bu yüzden montajda hakim olan heterojen olandır, önceden bilinmez olandır, duyulmamış bir birleşme yeridir, icat edici-icat edilendir (*inventive-invented*), çünkü montaj önceden sezilemeyen ve homojen olmayan bir bağ (*bind*) kurar. Öyleyse ben *psikanalitik montaj* kavramını kendi klinik pratiğime uygulamak için birkaç yıl önceki noktalamaya (*punctuation*) dönmeyi öneriyorum.

a.

Bu yenilikçi kazançlı planlamanın analist tarafından analizanlara randevular vererek hatta onları bir randevu olmadan çağırarak ve analistin akıl ermez, apansız seans çağrısı için bekleme odasında bekleterek olabileceğini farzedebilir miyiz? Bu anlamda, bu çalışmanın etkili olması için, belirleyici olanın analizanın kendi payına olanaklı bir beklentiye göre çağrılmaması olduğu gündeme getirilir.. Sonuç olarak, mesela analist, geleneksel medeni 'ilk gelene ilk bakılır' düsturundan vazgeçmek zorundadır -bunun 'etkili' işleyebilmesi için sağlam bir bekleyen hasta sayısı gerektiğini aklımızda tutmalıyız- çünkü psikanalizde farklı bir yasallık tarafından yönetildiğimiz savlanır. Şimdi bu davranış, talebi hüsrana uğratır mı? Analistin kolayca ulaşılır olan mekandan kendini ayırmasını gerektirir mi? Tedavi ritüelini bozar mı? Analistin arzusuna etkili bir yön verir mi? İmgesel-spekületi yani beklentiyi zaman özelliklerinden kurtarmayı sağlar mı? Ya da analist, bu başvuru anlamında, analizanı narsisistik geçit töreniyle mücadele ederek kastrasyonla eklemlenir hale getirmek için heves eder mi? Ya da böylece analist, buluşmayı (gerçek'te yer alan) uzlaştırıcı ve uyuşturucu randevunun zararına olarak kayırır mı?

4 Yazar, Melanie Klein'in yazısı: Sevgi, Suçluluk ve Onarım'a gönderme yapıyor (-ç.n).

Benim görüşüme gore, analistin bu gidişatı, medikal söylemin prestijli ve kehanetli sevdasının tekrar ortaya çıkmasını gerektirir; eğer herşeye gücü yeten, Oidipus mitinde kaydı geçebilecek bir kıskançlığı eyleme geçiren Efendi'nin jouissante (zevk veren) gelişigüzelliğini ortaya çıkarmıyorsa. Diğer bir yanda bu Efendi dönüşler kuran hükmünü olgudan ötürür meşru kılabilir çünkü böylesi bir hüküm ondan açığa çıkmıştır ve onun tarafından söylenmiştir, niteliği gereği adil ve teröpatiktir (tedavi ediciliği anlamında).

Tabii ki, analistin analizamn gelip geçici hevesi üzerinde zamanı kullandığını söyleyebiliriz. Kesinlikle, bu bağlamda eklemlenmesi daha önceden sorulan soruya cevap verme iddiasında olan hummalı argümanı yineleyebiliriz. Nedir bu argüman? Aşağıdaki kristalize ve boş dizim (*syntagm*) şöyle okunur: Psikanalizde bizler değişik bir zaman yani kronolojik zaman değil mantıksal zamana göre düşünür ve hareket ederiz. Zaten 'istediğini benle yap' diyen zamanı nasıl adlandırırız? Bu meşhur 'mantıksal zaman', Başka'nın *jouissance*'ı için ideal hale gelmiş araç niteliğindeki analistin histeri biçimindeki kaprisini hesaba katar mı? Bunlar sapmalardır.

b.

Peki bu, rüyaların analizi için bile hiçbir mekan kalmayacak kadar seansların süresini düşürmeye bir davet mi olacak? Analistin mevcudiyeti, tartışıldığı üzere, imgeselin önceliğinden kaçınmak için bu denli bir kapsama taşınmak zorunda mıdır? Evet -genelde rüya tarafından ifade edilenin diğer 'kanallar/yollar' aracılığıyla da görüleceği iddia edilir. Öyle mi? Hayır, çünkü kesin bir rüya ya da kabus tarafından öznel bir pozisyonda üretilen vertigo –özellikle şimdiye kadar hiç rüya görmemiş olan hastalarda- analizin doğurgan bir bükülmeye (*inflection*) nasıl maruz kaldığını gösterir. Bu tam da çağrışıma ait akışı aşan, çoktan-bahsedilmiş "olguların gerçekliği" hakkındaki tanıklığın yüklenilmesine doğru sıradan kaçışlara bakmaksızın, muammasını çözmek isteyen analizanın, sarsılmış olanın, o rüya olmasından*dır*, onun tarafından yakalanmış olmasından*dır (is)*.

Ve olay meydana gelir: o, 'hiç rüya görmemiş' olan "haberler"e ilişkin önceki başvurusunu bir tarafa koyar çünkü rüyalar yığın halinde, analizamn görevini değişik bir perpspektiften yeniden şekillendirerek başka bir düzeyde gelmeye başlamıştır. Bu yolla, analist yukarıda belirtilen ekspresyonist ve 'kesici' teoriyi onayladığında, 'rüya' denilen yer değiştirici öznel katılımın şakası ve pıhtılaşması seansların aşırı kısalmasından türemiş başka bir sapmanın ifasını gerektirir.

c.

Kateleptik sertliğin tipik sessizliği, analistin çalışmanın başarısı için istenen nötrlüğü sağlamak için gereken en iyi panzehir midir? Pekala! Nasıl anlamalıyız o zaman -ve bu tam da bir *princeps* örnektir– 'hesaplanmış bocalama' olarak 'Öznenin Altüst Oluşu ve Freudcu Bilinçdışında Arzunun Diyalektiği'nde kavramsallaştıran böyle bir nötrlüğü Lacan'ın cazibesi ortaya çıkarır mı? Tabii ki, fakat böyle yapmak için analist maksimum olası farkı elde etmeye olanak tanıyan uzak durmadan (*abstinence)* nötr oluşuna geçiş imkanını sunan çift-dikiş görevini yerine getirmeye devam etmelidir. Uzak durmayı sürdürmek için analist, kastrasyon ile, nötrlüğünü nasıl kesin bir şekilde yok etmesi gerektiğinin hesabını yapmalıdır. Onun tarafındaki bu hareket, kesindir ki, aktarım fırtınaları olmaksızın meydana gelmeyecektir. Bu fırtınalar, muhakkak, analiz pratiğindeki analistin, analizamn düşmanca ve mahrum bırakan *passage à l'acte*'ı ile baş etme konusunda sağladığı başarı ile maksimum gerginliğe ulaşacaktır. Nötrlüğü sürdürmeyi amaçlayan, kökleşmiş ve iflah olmaz bir sessizlik, ve bu sessizlikte hiç bir öneri yok? İşte bu da başka bir sapma.

d.

Analistin analizana kendi analizi için istediği kadar ödeme yapmasını önermesi, böylesi bir değişkeni *ad libitum* olarak uygun bir davranış şeklinde düzenler mi, yani, para im olarak değil de imleyen olarak konumlandırılabilir mi? Bu şekilde biz '*Time is money*' düsturu ile mi mücadele ediyoruz? Fakat, biz nasıl oluyor da belirleyici olan fallik-libidinal faktörü yapıştırır gibi parayla, paranın aktarılması ile ilişilendiriyoruz? Bilmiyor muyuz ki kişi daha az verir, daha çok sorar, daha çok hakkını aradıkça daha sert biçimde Başka'yı itham eder –genel anlamda, bu yüzdendir ki, tatmin olmamış, gücenmiş ve buruk kalır zira "*hayat ona ihanet etmiştir*". Aslında, "İsterseniz ve ne kadar isterseniz ödeme yapabilir ve tek-taraflı olarak seansı iptal edebilir ya da bu iptale karşılık hiçbir ödeme yapmamayı da talep edebilirsiniz" şeklindeki bir serbestlik tanımak ile tek taraflı olarak sembolik borcun tanımlayıcı yönlerinin düzenini bozmuş oluruz. Neden? Çünkü bu şekilde, hayatın ona borcunun olduğu analizanı "alacaklı" konumuna getiririz. Tabii ki, bu şekilde, o arzusunu sürdürmek için ödemeyecektir, böylelikle karşı eylemde (*counteracting*) bulunacak ve Baba-nın-Adları'nın tesadüfi etkinliğini durduracaktır. Muhakkak, bu sona değin, para-ödememek anonim bir hesabın aritmetik 'gerçekliğinde' tüm diğer öteki imleyenleri hiçleştiren aşkın bir müracaata dönüşecektir. Bu yolla, para-ödememek mazoşist biçimde dondurulmuş *jouissancelar*'ın tartışılmaz gerekçesine dönüşecektir. Bunların arasında en göze çarpan rolü oynayanlar, erkeklerin doğurganlık konumuna ulaşmasına engel olan ve kadınları bir adamı bir babaya dönüştürmekten alıkoyanlardır. Şüphesiz, kastrasyon araçları ile hepimiz çocukluğumuzun kayıp cennetinden kovulmuş durumdayız –hepimiz dahil olmak için vazgeçiyor ya da kaybediyoruz. Fakat burada saf bir kayıptan, kaderine boyun eğen feragat olarak tanımlanan, tartışmaya açık ahlak değerine itaatten bahsetmiyoruz, bir tarafta kayıp görünen şey diğer tarafta kazançtır. Kastrasyon "yasa"sı da budur.

Yukarıda bahsedilen öznel kabule içkin bir şekilde, biz "hayırseverlik" adı verilen Hristiyanlığın teolojik erdemini sürdürmeyi geçersiz kılan fantazinin gerçekleştirilmesi ile verimli olan bir katılığı yumuşatmaya çalışan analistler mi oluyoruz? Bu da başka bir sapma.

e.

Last but not least:[5] Analitik tedavinin gerçekleşmesinde gidimli (*discursive*) bir pratikte mi bulunuyoruz yoksa söylem (*discourse*) analizi mi yapıyoruz? Diğer taraftan, bu kavramsallaştırma bizi duygulanımcılıktan, karşı-aktarımın itiraflarından, "yeterince iyi" anne ile olan imgesel bütünleşmeden ya da analizan ile olan yüceltilmiş genital nesne ilişkisine ulaşmaktan uzaklaştırıyor mu?

Zaten söylem denen şey daha önce de söylediğim gibi 'joker' diye tabir edilen bir kavramdır. En Lacancı perspektiften yani Lacan'ın öğretilerinin belli bir zaman diliminden bakıldığında söylemi sosyal bağlantıların oluşturduğu hep tartışılan bir konudur. Aynı zamanda çıkan tam aksi bir biçimde, bir analizanın en görünür halinin, o meşhur dört -ya da beş- söylemin çözüldüğü sanal mahalleri işgal etmek için kendilerinin sözel bağlarını çözmeye muktedir ifadeler [*palabreras*] içinde yattığını söyler. Bu yüzden böyle bir kavrama kendi yaklaşımını çözümledikten sonra Lacan analizdeki oyunun ne olduğunu uygun ve anlaşılır bir şekilde açıklayabilen bir kavram önermeye karar verir. Burada bir söz oyununa başvuruyorum: *speechage* [*parlage*] (*Seminer* 22). İkincisi, yoğunlaştırma ile, Saussure'ün dil ve söylem arasındaki ayrım olasılığının hakkını çiğniyor çünkü kavramın kendisinin yaptığı gibi ikiye bölerek (söylemlerdeki gibi) yeni imleyenlerin (*signifiers*) keşfine işaret ediyor.

5 "En son ama en az değil": Yazar İngilizce orijinalini kullanmıştır. (-ç.n.)

Pekala, benim düşünceme göre, *speechage* analizanın kem kümlerini, söze karışmalarını, bocalamalarını, (hata olmayan) yanlışlarını, şüphelerini, kafa karışıklıklarını, hikayenin ortasında duruşlarını, kekelemelerini, gevelemelerini, karışık/kafa karıştırıcı dile getirişlerini homurdanmaları ve sürçmelerini, sarsaklığını, fısıltılarını, çelişkilerini, tutarsızlıklarını, şok oluşlarını, boğulmalarını, çığlıklarını, iç çekişlerini, pervasızlıklarını, yaptıkları ile söylediklerı arasındaki uçurumu, nerdeyse müzikal olabilecek kontrpuanlarını, şikayet ediş tarzlarını, gözden kaçırışlarını, nedensiz, saçma ve tekrarlayan anılarını, inançlarını, sonuç olarak ifade edebileceği her türlü laneti içerir. Hal böyleyken, biz nasıl olur da "sosyal bağlantılar üreten" söylem kavramının himayesi altında (kapsamlı bile olamayan) bu külliyatı sınıflandırabiliriz, hele söyleme "histeriğin olma" etiketini eklemişken? Bu, şüphesiz bizim çalıştığımız alanı engelleyen, dilbilimselleştirip (*lingüistizándolo*) sakatlayan kavrama dayalı bir sapmadır, çünkü analitik seansta sahnelenen *parlêtre* (konuşan varlık) değil *gevezelik eden varlık*tır (P. Quignard) ve tabii ki bu ikincisi söz üretmez.

Fakat analizana dil'i ifade ettirmek için kendisinin sunduğu ses kitleleri üzerine analistin temel bir talebi yerleştirerek tedavide kullandığı vuruşlarla birlikte uygulamak zorunda olduğu gerçek bir 'şiddet'ten (*Seminer 24*) başka birşey gerçekleşmez. Bu yüzden burada eski 'dinleme'den değil yeni 'duyma'dan bahsediyoruz. Böylece analist 'tınlama'ya işaret eder Lacan'ın son çalışmalarında belirttiği gibi (*idem*). Hepmiz biliyoruz ki bu dil (*lalangue*) kavramı temelinde Lacan dile önceden tanınan imtiyazı reddetmektedir. Sonuç olarak analist -hiçbir söz söylemese bile- değişik zamanlarda, muammalar, kafa karıştıran tereddütler ve yanlış anlaşılmalar üretecek; harflerin beklenmedik şekilde birleşmesini, kelime oyunlarını, şiirli sözleri, ses tekrarlarını (mecazlı ifadeleri) sağlayacak; ünlemlere, soru işaretlerine, aniden söylenen sözlere başvuracak; imleyenin sadece başlangıcım, ortasını ve sonunu işaret edecek; -hesaplı bir şekilde- hayret, şaşırma, kararsızlık, kuşkuculuk, yorgunluk, sıkılma, pohpohlama, tatmin olma vesaire belirterek bocaladığını göstermeye niyetlenecek, ve nihayetinde daha klasik olan noktalama ve ölçü düzenlerine başvuracaktır (sonuncusu, gördüğünüz üzere, kinayeli durumlarda ve bu durumlarla fazlasıyla kapsanır).

Şüphesiz ki, temel kuraldan yola çıkıldığı için –yani, serbest çağrışım-, şiirsel praksisimiz yasal vatandaşlık haklarını bahşeder. Bu ikincisi Freud'un parlak ve emsalsiz bir şekilde öncülük ettiği sosyal bağlantının 'temelini' oluşturur. Bu yüzden psikanalitik hünerin eyleme geçirilmesi bir söylemin (ne olursa olsun) gerçekleşmesinden ötürü olamaz. Neden? Çünkü analitik tedavide uygulanan şey, tekrar ediyorum ki, düşen enkazlara, söyleme 'uygun olmayanlara', mesela söylemde işleme tabi tutulmayan kutsal atığa bağlı değişir. Bu yüzdendir ki, (*lo*)[6] bilinçdışı 'söylemde düzenlenmemiştir', dolayısıyla, tam aksi şekilde, (*lo*) bilinçdışı, söylemi söylemin özümleyemeyeceği fazlalıklar şekillendirerek dağıtır.

Böyle bir atık psikanalitik montaja şekil vermek (*dar cuerpo*)[7] konusunda gerçekten sorumludur. Evet: kelimesi kelimesine, beden, metaforik anlamlandırma olmadan, benim "klinik praktikteki statüsü" anlamında kastettiğim haliyle, uygun düzeyde anlaşılan meşru bir soyutlamanın ötesinde, dilbilim tarafından savunulmaktadır. Neden? Çünkü dilbilim, -hem verici hem de alıcı olan- sessel (*phonic*) bedeni alanından çekerek, onu dil içerisinde nesnel bir araştırma nesnesi haline getiriyor. Evet, biz konuşma, yani sessel akorlar, hava, nefes alıp verme, dişler, dil, dudaklar, sesin ve ses tonlarının emisyonunu kapsayan, (kaçınılmaz) pek çok başka içeriğin sonik *speechage* [*hablaje*] içerisinde terine çevrildiği gerçek *langagière* bedenden bahsediyoruz. Diğer yandan, onun mantıksal, sınırlandırılmış alanının

6 Yazar burada ingilizce "the" olan ama Türkçe'de karşılığı olmayan lo artikelini kullanıyor (-ç.n.)

7 İspanyolca bir söz oyunu yapıyor – dar cuerpo, şekil vermek ama cuerpo beden demek aynı zamanda (-ç.n.).

içerdiği baskı neticesinde, söylemin yapısal ve akılcı kavramı kendisini başka bir sapma, küçük değil gayet önemli bir sapma, olarak ortaya koyar.

3.

Sonuç olarak, daha önce de dikkatli bir şekilde yaptığım gibi burada yapmaya çalıştığım şey- tekrar ediyorum- *benim* Lacancı klinik pratiğimi oluşturmaktır. Daha açık olmak gerekirse, tartışmaya açık bir zemin olacağından, *benim bugünkü Lacancı pratiğimi.*

Bu bağlamda, şunu da belirtmek isterim: Her şey gözden geçirilmiş olamayabilir çünkü psikanalizin klinik pratiğinde kırk yıllık bir tecrübenin ardından, bu alandaki önermelerin bazılarının alternatif olarak nitelendirilmenin de ötesinde karşı-üretken sapmalar olabildikleri ortaya çıkmıştır.

Lacan ve Ölüm

Meltem Kütahneci
Fransızca Çeviri: H. İlksen Mavituna
Gözden Geçiren: Meltem Kütahneci

Kültür tek bir hareketle ölümü ortaya çıkarır ve onu saklar, zira her kültür hem ölüm hakkında bir bilgi, hem de bu bilginin yadsınmasıdır. İnsanın ortak anlam temelinde elde edebileceği bütün bilgiler arasında bu bilgi, öleceğinin bilgisi, hem en kesin, hem de düpedüz en bastırılmış, inkar edilmiş, yadsınmış, görmezden gelinmiş olanıdır. Öyle ki bu bilginin doğrudan doğruya ve tamamıyla bir bilmemeye bağlı olduğu ileri sürülebilir. Bu demek oluyor ki, bu bilgiye, bilinenin maskelenmesi, *"hakkında hiçbir şey bilmek istemiyorum"* eşlik eder. Yani, insanın olduğu her yerde, ölüm gerçeği hakkında, hem bir bilgi, hem de bir bilmeme vardır.

Lacan ölümü, imge, dil ve gerçek'le üçlü bağlantısı içerisinde düşünür. Şüphesiz ölüm üzerine düşünmüş ilk analist O değildir. Freud da bu sorunun üzerinde durmuş; «Deuil et Mélancolie», «Pour introduire le narcissisme», «Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort», «Au-delà du principe de plaisir» vb. gibi birçok metninde bu konuya eğilmiştir. Oysaki, asıl Lacan'dır bu konuyu psişik safhalar açısından ele alıp, geliştiren. Lacan'ın öğretimi boyunca sırayla karşılaşıp teorize ettiği bu safhalar üçe ayrılır: Ayna deneyimi sayesinde geliştirdiği "imgesellik" (*l'imaginaire*); "babanın ismi" (*le nom du père*) sayesinde geliştirdiği "simgesellik" (*le symbolique*), ve son olarak, Lacan'm öğretisinde gitgide daha büyük önem arzeden "gerçek" (*le réel*). Bu safhaların her biri sırasıyla ölüm konusuna ayrı bir yer verir. Biz de bu sırayı yazımızda muhafaza edip, Lacan'ın öğretisi içerisinde ölümün ne anlamda düşünüldüğünü inceleyeceğiz.

Lacan et la mort

Meltem Kütahneci

La culture dévoile et voile la mort d'un même mouvement car toute culture est à la fois un savoir de la mort et un contournement de ce savoir. De tous les savoirs que l'homme peut détenir sur la base du sens commun, celui-ci est à la fois le plus certain mais aussi le plus à même à être refoulé, dénié, contourné, transformé, forclos, de sorte qu'on peut affirmer que c'est un savoir immédiatement et entièrement noué au non-savoir. Il s'accompagne d'un profond voilement de ce qui est su, d'un *je n'en veux rien savoir*. On peut dire que partout où il y a de l'homme il y a à la fois savoir et non savoir de la vérité de la mort.

Lacan envisage la mort dans son triple rapport à l'image, au langage et au réel. Certes, il n'est pas le premier analyste à avoir pensé la mort. Freud, lui-même, s'était penché sur la question dans de nombreux textes, entre autres, « Deuil et Mélancolie », « Pour introduire le narcissisme », « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », « Au-delà du principe de plaisir », etc. Cependant, il revient à Lacan de développer cette pensée à partir des trois instances psychiques que lui même a rencontrées et théorisées successivement : Imaginaire grâce à l'expérience du miroir ; symbolique grâce au nom du père, le réel intervenant en dernier mais prenant toujours plus d'importance dans son enseignement. Chacune des ces instances réserve une place différente à la mort chez Lacan. Nous conserverons cette progression pour cheminer dans sa pensée concernant la question de la mort.

1. Ölüm ve İmgesellik: Narsisistik ölüm

Lacan'ın ölüm teması hakkındaki ilk düşünümü, eşeyli üremeyle (*la reproduction sexuée*) ilgilidir. Lacan, bizim için böylesi bir üreme söz konusu olmasaydı ve biz canlılar topluluğunun devamına imkan vermeseydik, ölümün bizi aynı şekilde cezbedemeyecek olduğunu ileri sürer. Üreme, bizim bizi bir önceleyen ve bir de sonralayan [iki] hayat arasında bir aracıymışız gibi ortaya çıkmamızı sağlar. Bize böylece bir "statü"[1] verir, ki bu statü bize sürekli olarak, aynada kendi ölümümüzün imgesini sunar, çünkü birey bu imgede bu imgenin[2] geçici bir saf temsiline indirgenmiştir: «Esasından, insanda imgesel işlevi üstlenen yeni prestijin arkasında, [insanın] doğumunda izini taşıdığı ölümün bu dokunuşundan başka bir gerçeklik yoktur».[3] İnsanı en akıllı hayvandan ayıran konuşma, o imgenin koşuludur, çünkü ayna imgesi önemini ancak "gösteren"in (*signifiant*) ortaya çıkmasının ardında bıraktığı eksiklikten alır. İmge bu eksikliği örter, o hiçin yerine birşey görendir.

Lacan öğretisinin başında, özellikle "*Complexes familiaux*"da, rekabet ve "*intrusion*"[4] temaları etrafında imgesellikle ölümün ilişkisini yorumlar. Aynada özne, ötekinin imgesi aracılığıyla, kendi görüntüsüyle karşılaşır. Burada, bu öteki, başkası anlamında değildir, ama bir '*intrus*', bir davetsiz misafir anlamındadır: «İmge sadece yabancı bir eğilimin geçici *intrusion*unu işin içine katar».[5] Aziz Augustin'in bahsetti-

1 J. Lacan, (1955-1956), Le Séminaire, Livre III, Les psychoses, Ed. Seuil, Paris, 1981, s. 282-283.

2 J. Lacan, (1955), «Variantes de la cure-type», in Ecrits, Ed. Seuil, Paris, 1966, s.346

3 «Il n'y a pas en effet, d'autre réalité que cette touche de la mort dont [l'homme] reçoit la marque à sa naissance, derrière le prestige nouveau que prend chez l'homme la fonction imaginaire». Ibid.

4 Çoçuğun kardeşleri olduğunu anladığında yaşadığı deneyim, "la complexe de l'intrusion" ; çocuk artık ebeveynlerinin ilgisinin biricik nesnesi olmadığı olgusuyla yüzleşmek zorundadır. D. Evans - An Introductory Dictionary Of Lacanian Psychoanalysis, Routledge, London and New York, 1996, s. 28 (-ç.n.).

5 «L'image ne fait qu'ajouter l'intrusion temporaire d'une tendance étrangère» ; J. Lacan, (1966), «Les complexes familiaux dans la formation de l'individu», in Autres Ecrits, Ed. du Seuil, Paris, 2001, s. 43.

1. La mort et l'imaginaire : La mort narcissique

La première reflexion de Lacan sur le thème de la mort concerne la reproduction sexuée. Il affirme que si nous n'étions pas issus d'une telle reproduction et si nous ne donnions pas lieu à une continuation du réseau des vivants, la mort ne nous solliciterait pas de la même façon. La reproduction nous fait surgir comme une intermédiaire entre une vie qui nous précède et celle qui nous succède. Elle nous confère un statut[1] et celui-ci nous donne constamment en miroir l'image de notre propre mort, puisque l'individu s'y trouve réduit à un pur représentant passager de cette image[2] : « Il n'y a pas, en effet, d'autre réalité que cette touche de la mort dont [l'homme] reçoit la marque à sa naissance, derrière le prestige nouveau que prend chez l'homme la fonction imaginaire » [3]. La parole qui distingue l'homme de l'animal le plus intelligent est la condition même de cette image, parce que l'image du miroir ne prend son importance qu'à partir du manque que laisse l'apparition du signifiant. L'image couvre ce manque, elle est celle qui voit une chose là où se trouve le rien.

Au début de son enseignement, notamment dans les « Complexes familiaux », Lacan interprétait le rapport de l'imaginaire à la mort à travers les thèmes de la rivalité et de l'intrus. Dans le miroir, le sujet rencontre son image à travers celle de l'autre. Cependant, cet autre n'est pas l'autre dans le sens d'autrui, mais il est un intrus : « l'image ne fait qu'ajouter l'intrusion temporaire d'une tendance étrangère »[4]. Le spectacle du puîné au sein

1 J. Lacan, (1955-1956), Le Séminaire, Livre III, Les psychoses, Ed. Seuil, Paris, 1981, p.282-283.

2 J. Lacan, (1955), « Variantes de la cure-type », in Ecrits, Ed. Seuil, Paris, 1966, p.346

3 Ibid.

4 J. Lacan, (1966), « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », in Autres Ecrits, Ed. du Seuil, Paris, 2001, p43.

ği "emzirilen kardeş sahnesi", bu *intrusion*'un temel paradigmasını verir. Ansızın büyük kardeşin hayatına giren, bu yeni-doğmuş çocuk, onun için her şeyden önce bir davetsiz misafiri teşkil eder. Bu ötekinin anlaşılamaz, kabul edilemez ve beklenmedik baskını, gerçek bir travmatik döneme neden olur. Çocuğun kendi yok oluşu riskine karşı bu davetsiz misafiri, yani bu imgesel düşmanı zaptedecek yolları bulması gerekir.

Burada aynanın aynı zamanda yetersizliğin kanıtı olan, gerçek ontolojik sendeleme olması doğrultusunda, imgesel coşkunun (*jubilation*) sınırını oluşturan narsisistik ölüm söz konusudur: Baba-oğul penislerinin karşılaştırılmasıyla, küçük Hans, «kendini bir anda tamamen oyun dışı bırakılabilen bir şey gibi hisseder. [...] Yer ayakları altından çekilir».[6] Yani, artık "hiçbir şey" olmadığını kavrar, mukayese ile hiçbir şey...

Başka bir deyişle bütünsel imge, aynada, parçalara ayrılma imgeleriyle (*images de morcellement*) geriye doğru işleyerek (*rétroactivement*) önceden kavradığı "devindirici uyuşmazlık hissini" yapılandırır (*le sentiment de discordance motrice*). Özne, bu bütünsel imgenin ve prestijinin arkasında ölüm fikrine ulaşır. Zira, ideal imgenin itibarı, mükemmelliği dolayısıyla, onu ölümle eş anlamlı bir hiçlikle karşılaştırması sonucunda, özneyi yutar, yok yeder. Burada ideal bir mükemmeliyete göre öznenin yetersizliği söz konusudur. "Varlığa-eksiklik" (*manque à être*) gösterenin düzleminde tekrar ele alınmadan önce imgesellik katında ortaya çıkar. İdeal imge mutlak efendinin imgesidir ve ölümün imgesiyle karışır. Neticede, köle ölümden kaygılandığı içindir ki, ölüm onun için bir efendiyi teşkil eder: «Doğal birey bir hiç olarak görülür, çünkü insani özne esasında ona ölümde verilmiş olan mutlak efendinin karşısında öyledir.»[7] Dolayısıyla, yaşamın ufku olarak ölüm kaygısı köleye hakim olandır. Ve kölenin efendinin imgesi karşısında bir hiç olması, ayna safhasının

6 J. Lacan, (1956-1957), Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet, Ed. du Seuil, Paris, 1994, s. 244

7 «L'individu est tenu pour néant, puisque le sujet humain l'est en effet devant le maître absolu qui lui est donné dans la mort» ; Ibid., s.121.

qu'évoque St Augustin donne le paradigme fondamental de cette intrusion. Ce nouveau-né qui entre inopinément dans la vie de l'ainé constitue pour celui-ci l'intrus par excellence. C'est un véritable épisode traumatique à travers cette irruption inintelligible et inacceptable de l'autre. Il faut donc que l'enfant trouve les moyens de maitriser cet intrus, son rival imaginaire au risque de sa propre disparition.

Il s'agit ici de la mort narcissique qui constitue la limite de la jubilation imaginaire dans la mesure où le miroir est également le lieu de l'épreuve de l'insuffisance, véritable vacillement ontologique : par la comparaison des pénis, le petit Hans « se sent tout d'un coup lui-même comme quelque chose qui peut être mis complètement hors de jeu. [...] Le sol se dérobe sous ses pieds »[5]. Il conçoit donc qu'il peut n'être plus rien, rien par comparaison...

Autrement dit, dans le miroir, l'image totale anticipe sur le sentiment de discordance motrice qu'elle structure rétroactivement en images de morcellement. C'est derrière elle et son prestige que le sujet atteint l'idée de la mort. La stature de l'image idéale, étant parfaite, le ravale par comparaison à un rien synonyme de mort. Il s'agit de l'insuffisance du sujet par rapport à la perfection idéale. Le « manque à être » se profile déjà dans l'ordre de l'imaginaire avant d'être repris sur le plan du signifiant. L'image idéale est celle du maître absolu et se confond avec celle de la mort. Finalement, c'est parce que l'esclave est celui qui craint la mort, que celle-ci constitue pour lui un maître : « L'individu naturel est tenu pour néant, puisque le sujet humain l'est en effet devant le maître absolu qui lui est donné dans la mort »[6]. La crainte de la mort comme horizon de la vie est donc ce qui

5 J. Lacan, (1956-1957), Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet, Ed. du Seuil, Paris, 1994, p.244.

6 Ibid., p.121.

kurucu öğelerinden eşgüdümsüzlüğü (*incoordination*) ve prematürasyonu hatırlatır. İdeal imge öznenin eşgüdümsüz gerçekliğini bir çeşit var-olmama (*inexistence*) olarak ortaya çıkarır.

Ancak, narsisistik ölüm sadece mukayesenin değil, aynı zamanda kendine yabancılaşmanın da sonucudur, çünkü ayna bir taraftan da öznenin Ötekinin arzusuyla karşılaştığı yerdir. Bu karşılaşma özneyi[8] ruhsal gerilime (*frustration*) uğratır, ki O'na varoluşunda bağımlı olduğu bu yabancı arzudan meydana geldiğini gösterir. Üstelik, saldırganlık hissinin sebebi de ötekine olan bu bağımlılıktır, çünkü bu [bağımlılık] O'nun narsisizmine bir müdahaledir: «Saldırganlık, bizim narsisistik olarak adlandıracağımız bir kimlik belirleme şeklinin bağlılaşık eğilimidir.»[9] İmgesellik düzeninden kaynaklanan bu saldırganlık, benin bene aracılık olasılığı olmaksızın bağlantısıdır. Ve ölüm, bu bağlantının mümkün olan tek sonucudur. Eğer ben başkasını kendi imgesinde kavrıyorsa, sosyal bağlamdaki ötekiyle olan ilişki şekli de dolayısıyla bir sözleşme şekli değildir (ki bu, bir mübadeleyi varsayan simgesellik düzenini hesaptan çıkarır). Ölüm burada yabancılaşma durumu, kendi olmanın imkansızlığı anlamına gelir. Ben, daha öznenin gösteren zinciri (*la chaine signifiante*) tarafından silinmiş olarak düşünülmesinden önce, aynanın yapısı tarafından geçersiz kılınmış olarak görülür.

Özetlemek gerekirse, (imgesel) ben[10], hem ölümü (özneyi kendine yabancılaştırmasıyla) temsil eder, hem ona (ben'i ideal aracılığıyla ezmesiyle) sebep olur, hem de özneyi ondan (varlığın hiçliğinden, şekilsiz olandan, kaostan) korur.

Lacan'a göre ölüm, dehşete düşürücü bir par-

8 J. Lacan, (1953-1954), Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, Paris, Seuil, 1975, s. 201

9 «L'agressivité est la tendance corrélative d'un mode d'identification que nous appelons narcissique» ; J. Lacan, (1948), «L'agressivité en psychanalyse», in Ecrits, Ed. Seuil, Paris, 1966, s. 110.

10 Lacan'ın öğretisinde ben ve özne aynı düzlemde değildirler. Ben imgesel düzleminin sonucudur, bir ilüzyondur ; özne ise simgesel düzlemden ileri gelir. Bu nedendendir ki ben kişiyi bir imge ile eş kılaraktan, onun kendisine yabancılaşmasına neden olur, özneyi aynı hareketle ortadan kaldırır.

domine l'esclave. En tout cas, que l'esclave ne soit rien par rapport à l'image du maître permet de rejoindre le thème de l'incoordination et de la prématuration, fondateur du stade du miroir. L'image idéale fait apparaître la réalité incoordonnée du sujet comme une sorte d'inexistence.

Cependant, la mort narcissique ne résulte pas seulement de la comparaison mais aussi de l'aliénation, puisque le miroir est également le lieu où le sujet rencontre le désir de l'Autre. Cette rencontre frustre le sujet[7], lui montre qu'il est lui-même constitué à partir de ce désir étranger dont il est dépendant dans son existence. C'est d'ailleurs cette dépendance à l'autre qui est la cause de son sentiment d'agressivité, car elle est une atteinte de son narcissisme : « L'agressivité est la tendance corrélative d'un mode d'identification que nous appelons narcissique »[8]. Elle est de l'ordre de l'imaginaire, c'est le rapport du moi au moi, de face à face, sans possibilité de médiation. L'agressivité est la règle de ce moment qui, laissé à son mouvement propre, aboutit à l'impasse tragique de l'affrontement dont la mort est la seule issue possible. Si le moi saisit l'autrui à son image, le mode de relation avec l'autre dans le lien social est donc tout sauf un pacte (ce qui exclut le registre symbolique qui suppose une échange). La mort signifie ici l'état d'aliénation, l'impossibilité d'être soi. Le moi est vu comme annulé par la structure du miroir, avant même que le sujet soit pensé comme élidé par la chaîne signifiante.

S'il faut résumer, le moi (imaginaire) protège de la mort (le néant d'être, l'informe, le chaos), tout en la représentant (comme aliénation du sujet) et même en la causant (en écrasant le moi par l'idéal).

7 J. Lacan, (1953-1954), Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, Paris, Seuil, 1975, p.201.

8 J. Lacan, (1948), « L'agressivité en psychanalyse », in Ecrits, Ed. Seuil, Paris, 1966, p.110.

çalanma deneyimi (*expérience de morcellement*) ve kişinin kedisini kurgusal imge ile karşılaştırma ve (ya da) bu imgede kendisinin yok olması sonucunda yaşadığı kayıbın ardından, inkâr edilmektedir. [Ölüm] bir risk ya da gelecek yok olma yazgısı olarak değil, ama kökenden itibaren yer alan ve paradoksal bir şekilde, yabancılaşmada, varlık boyutunu açan bir şey olarak temsil edilir: Varolmak, zaten ölmüş olmaktır, ama, buna karşılık, ölmek varolmaktır.

2. Ölüm ve Simgesellik (Sembolik): «Zaten ölmüş olan»

Lacan, ayna, «[özneye] kendisinin ölümlü yaşamının şifresinin belirdiği»[11], yani öznenin ölümlülüğünün bilgisini aldığı yerdir der. İmge öznenin ölümlülüğüne, varoluşunun "gerçek"'ine[12] (*le réel de son existence*) tahammül etmesini sağlar, ama bunun için onun, simgesellik tarafından da desteklenmesi gerekir: «Esasında, imgesellik de prematürasyonun açtığı ve ayna evresinin etkilerinin sıklaşmaya başladığı yerdeki bu boşlukladır ki (*béance*) insani hayvan kendisini ölümlü olarak düşünmeye *muktedir* olur, simgesellikle sembiozu olmaksızın bunu başarabileceğinin söylenebileceğinden değil de daha çok onu kendi imgesine yabancılaştıran bu boşluk olmadan, kendisini orada ölmeye ait bir özne olarak kurduğu bu simgesellikle sembiyoz meydana gelemeyeceğindendir.»[13]

Özne aynada O'na sonsuza kadar varolması-

11 «Où se révèle à lui [le patient] le chiffre de sa destinée mortelle»; J. Lacan, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», in Ecrits, op. cit., s. 100.

12 Lacan'ın öğretisinde Gerçek (Réel) ile gerçeklik (réalité) arasında yapısal bir farklılık vardır. Gerçek (Réel), simgesel düzenin müdahelesiyle kendini öznenin gerçekliğinin dışında bırakır. Gerçek, imkansızdır, bu dünyaya ait değildir, düşünülemeyen ve temsil edilemeyendir. Oysaki gerçeklik hem imgelenen hem de simgelenendir.

13 «C'est en effet par la béance qu'ouvre cette prématuration dans l'imaginaire et où foisonnent les effets du stade du miroir, que l'animal humain est capable de s'imaginer mortel, non qu'on puisse dire qu'il le pourrait sans sa symbiose avec le symbolique, mais plutôt que sans cette béance qui l'aliène à sa propre image, cette symbiose avec le symbolique n'aurait pu se produire, où il se constitue comme sujet à la mort» ; J. Lacan, (1955-1956), «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», in Ecrits, Ed. du Seuil, Paris, 1966, s. 552.

Selon Lacan, la mort est déniée par le sujet à partir d'une expérience terrorisante du morcellement ainsi que de la perte qui résulte de la comparaison du sujet d'avec l'image spéculaire et (ou) de sa dissolution dans cette image. Elle est présentée non comme une risque ou une fatalité de la destruction à venir, mais comme quelque chose qui a eu lieu dès l'origine et qui ouvre paradoxalement, dans l'aliénation, la dimension de l'être : être, c'est être déjà mort, mais, en retour, être mort, c'est être.

2. La mort et le symbolique : Le « déjà-mort »

Lacan dit que le miroir est le lieu « où se révèle à lui [le sujet] le chiffre de sa destinée mortelle »[9], donc là où le sujet acquiert le savoir de sa mortalité. L'image permet à celui-ci de supporter sa mortalité, le réel de son existence mais il faut encore qu'elle soit soutenue par le symbolique : « C'est en effet par la béance qu'ouvre cette prématuration dans l'imaginaire et où foisonnent les effets du stade du miroir, que l'animal humain est *capable* de s'imaginer mortel, non qu'on puisse dire qu'il le pourrait sans sa symbiose avec le symbolique, mais plutôt que sans cette béance qui l'aliène à sa propre image, cette symbiose avec le symbolique n'aurait pu se produire, où il se constitue comme sujet à la mort »[10].

Le sujet cherche dans le miroir un signifiant qui pourrait lui permettre d'exister à jamais, un signifiant qui le nommera une fois pour toutes et donc qui lui donnera un sens purement transcendantal à son existence. Le fait que le sujet *sait*[11] psy-

9 J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », in Ecrits, op. cit., p.100.

10 J. Lacan, (1955-1956), « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in Ecrits, Ed. du Seuil, Paris, 1966, p.552.

11 Nous faisons une différenciation essentielle entre le savoir et le croire et nous nous rapportons à Chongyam Trungpa qui disait que l'homme sait qu'il va mourir mais il n'y

na imkan verecek bir gösteren (*signifiant*) arar, O'nu ilk ve son olarak adlandıracak ve dolayısıyla varoluşuna tam anlamıyla transandantal bir anlam verecek bir gösteren. Öznenin psişik olarak öleceğini bildiği[14] olgusu böylece, O'nun tek bir gösteren tarafından adlandırılamayacağını az çok başarılı bir şekilde kabul etmesinin, varoluşunun simgesel boyutuna entegre olmasının kanıtıdır. Ölüneceğinin bilinmesi yine de ölüm hakkında bir bilgi[15] ya da bir tecrübe[16] olduğunu varsaymaz. «İkisinden biri –ya ölüm yoktur, yaşayagelen bir şey vardır, ama ölenler öldüklerini bilseler de soru yine de bu şekilde çözülmez– ya da ölümün ötesinde hiçbir şey yoktur, ve şurası kesindir ki, bu durumda, onlar bunu bilmemektedirler. Bu her halükarda kimsenin, en azından tüm canlılar arasında, ölümün ne olduğu hakkında hiçbir şey bilmediği anlamına gelir. Bilinçdışı seviyesinde ortaya çıkan spontane/kendiliğinden oluşumlar, ölümün, kimin için olursa olsun, açıkça konuşmak gerekirse, bilinemez olduğunu açıklarlar.»[17]

Ama yine de, varoluşumuz bu bilgi eksikliğinin en üst noktasında damgalanmıştır ki en esaslı gösterenler o *bil*inmeyenden oluşurlar. Lacan, «hiçbir dilde ismi olmayan»[18] bu şeyi her şeyden önce "adlandırılamayan" olarak be-

14 Burada inanmakla bilmek arasında esaslı bir ayrıma gitmekteyiz ve böylece insanın öleceğinin bildiğini ama buna inanmadığını söyleyen Chongyam Trungpa ile uyuşmaktayız.

15 J. Lacan, (1969-1970), Le Séminaire, XVII. Kitap, L'envers de la psychanalyse, Ed. Seuil, Paris, 1991, 18 Mart 1970 seansı.

16 J. Lacan, (1957-1958), Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient, Ed. Seuil, Paris, 1998, 18 Haziran 1958 seansı.

17 «De deux choses l'une – ou la mort n'existe pas, il y a quelque chose qui survit, mais la question n'en est pas pour autant résolue, de savoir si les morts savent qu'ils sont morts – ou bien il n'y a rien au-delà de la mort, et il est bien assuré que, dans ce cas, ils ne le savent pas. Cela pour dire que nul ne sait, des vivants en tout cas, ce que c'est que la mort. Il est remarquable que les productions spontanées qui se formulent du niveau de l'inconscient s'énoncent de ceci que la mort, pour quiconque, est à proprement parler inconnaissable» ; J. Lacan, Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, op.cit., s.142.

18 J. Lacan, (1954-1955), Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Ed. Seuil, Paris, 1978, s.270.

chiquement qu'il va mourir témoigne alors qu'il accepte d'une manière plus ou moins réussie de ne pas être nommé par un seul signifiant, qu'il intègre la dimension symbolique de son existence. Que l'on sache qu'on va mourir ne suppose pas pour autant que l'on a un savoir[12] ou une expérience de la mort[13]. « De deux choses l'une – ou la mort n'existe pas, il y a quelque chose qui survit, mais la question n'en est pas pour autant résolue, de savoir si les morts savent qu'ils sont morts – ou bien il n'y a rien au-delà de la mort, et il est bien assuré que, dans ce cas, ils ne le savent pas. Cela pour dire que nul ne sait, des vivants en tout cas, ce que c'est que la mort. Il est remarquable que les productions spontanées qui se formulent du niveau de l'inconscient s'énoncent de ceci que la mort, pour quiconque, est à proprement parler inconnaissable »[14].

Toutefois notre existence en est marquée au plus haut point de cette absence de savoir, sachant que les signifiants les plus essentiels se constituent d'à partir de ce qu'on ne *sait* pas. Cette chose qui « n'a de nom en aucune langue »[15], Lacan la désigne comme étant l'innommable par excellence. Et cette innommable est celle qui fournit les meilleurs signifiants. La parole se constitue donc à partir de la mort[16], bien qu'elle ne puisse rien en dire directement sur elle. Ce fond traumatique représente la discontinuité fondamentale, un point de non-savoir qui ouvre la pos-

croit pas.

12 J. Lacan, (1969-1970), Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, Ed. Seuil, Paris, 1991, séance du 18 mars 1970.

13 J. Lacan, (1957-1958), Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient, Ed. Seuil, Paris, 1998, séance du 18 juin 1958

14 J. Lacan, Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, op.cit., p.142.

15 J. Lacan, (1954-1955), Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Ed. Seuil, Paris, 1978, p.270.

16 J. Lacan, (1964), Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Ed. Seuil, Paris, 1973, séance du 17 juin 1964.

lirler. Ve bu "adlandırılamayan" en harika gösterenleri üretendir. Konuşma, her ne kadar ölüm üzerine dolaysız yoldan konuşamasa da, şeklini ondan itibaren var olan bir hareketle kurar.[19] Bu travmatik zemin, temel devamsızlığı, tarihileştirme ya da simgeselleştirme olasılığını ve hatta gerekliliğini ortaya çıkaran bir "bilmeme noktası"nı (*un point de non-savoir*) temsil eder. Sanki tarihileştirme süreci bu boş yeri, etrafında simgesel ağın ona eklemlenebileceği bu "tarihi olmayan" çekirdeği içerir. Bu nedenle ölüm, öznenin varlığının gösterenlere karışma şeklidir. Bu, gösterenin onu göstereceği (*faire signifier*) ölçüde onun [öznenin varlığının] gerçek özneye dönüşmesine imkan verir. Ölüm dolayısıyla "aptal" varoluştan öznenin gerçek varlığına doğru bir geçiştir. O böylelikle hayatın bir "gösteren"'ine dönüşür: Özne gösterende ölür, bu özneyi yaşar kılandır.

O halde, adlandırılamayan olmalıdır ki konuşabilelim. Ölümlülüğümüzden kaynaklanan bu gösterenler, matematikte, temsil edilemeyen ama temsile daha çok imkan veren işaretler (*signes*) kadar kolay hatta onlarla olduğundan da kolay bir şekilde işlem yapmayı sağlayan semboller gibidir, aynı sanal sayılar konusunda olduğu gibi. Ne söylediğimizi "bilmesek" bile, doğru ve kesin bir söylemde bulunabiliriz. Lacan burada, ölüm olan mutlak efendimizin bize buyurduğundan hareketle konuştuğumuz şeklindeki Hegelci fikre katılır.[20]

Ölüm düşünülemezdir ve biz bu düşünülemezden hareketle konuşuyor ve düşünüyoruz[21], ki bu da sadece, ölümün bir canlının fikri olduğundan, bu çelişkiye ve tersliğe yazgılı olduğundan böyledir: Hayatın bize verdikleri bizi ölümü düşünmekten alıkoyar, ama hayatın bize verdikleri aynı zamanda ölümlüdür. İzi ne kadar uzağa sürülürse sürülsün, ölüm düşüncesi, onu üretenin bir yaşayan olmasından

sibilité et même la nécessité de l'historicisation ou de la symbolisation. Le processus d'historicisation impliquerait en quelque sorte cette place vide, ce noyau non historique autour du quel précisément le réseau symbolique pourrait s'articuler. La mort est donc en fait le mode sous lequel l'être du sujet entre dans le jeu des signifiants. Ce qui va lui permettre de devenir le sujet véritable à mesure que le signifiant va le faire signifier. La mort est donc un passage, celui qui conduit de la « stupide » existence à l'être véritable du sujet. La mort devient ainsi un signifiant de la vie : Le sujet est mort dans le signifiant, et c'est ce qui le fait vivre.

C'est donc parce qu'il existe l'innommable que nous pouvons parler. Il en va de ces signifiants issus de notre mortalité, comme de ces symboles qui, en mathématiques, ne sont pas représentables mais permettent d'opérer avec la même facilité voire plus de facilité que des signes qui permettent davantage la représentation, c'est par exemple, le cas des nombres imaginaires. On peut tenir un discours vrais et rigoureux, même si on « ne sait pas » ce qu'on dit. Lacan rejoint ici une idée hégélienne selon laquelle nous parlons à partir de ce qui nous maîtrise, notre maître absolu étant la mort[17]. La mort est impensable et nous parlons et pensons à partir de cet impensable[18], ne serait-ce que parce que la mort est une pensée du vivant et qu'elle est d'emblée vouée à cette contradiction et à cet échec : Ce que nous avons de vie nous empêche de penser la mort, mais ce que nous avons de vie est aussi mortel. Aussi loin qu'on la conduise, la pensée de la mort est donc une pensée condamnée par le fait même que c'est un vivant qui la produit. Par exemple, nous savons que nous ne pou-

19 J. Lacan, (1964), Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Ed. Seuil, Paris, 1973, 17 Haziran 1964 seansı.

20 J. Lacan, (1958-1959), Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation, yayımlanmamış Séminaire, 12 Kasım 1958 ve 7 Haziran 1959 seansları.

21 J. Lacan, (1957-1958), Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient, op.cit., 20 Kasım 1957 seansı.

17 J. Lacan, (1958-1959), Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation, Séminaire inédit, séances du 12 novembre 1958 et du 7 janvier 1959

18 J. Lacan, (1957-1958), Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient, op.cit., séance du 20 novembre 1957.

ötürü mahkum edilmiş bir düşüncedir. Mesela, başkasının yerinde olamayacağımızı biliriz ama [yine de] sanki yerinde olabilirmişiz gibi davranmaktan da kendimizi alıkoyamayız. Bu durum, ölüm söz konusu olduğunda daha da zorlaşır ve opaklaşır, çünkü içerisinde "barınamayacağımız" sadece ötekinin ölümü değil, aynı zamanda kendi ölümümüzdür, bizi kökten bir biçimde kendimizde barınılmaz kılan.

Bu paradoks bizi, simgeselliğin teorileştirmede "zaten-ölmüş-olan"a geçişi teşkil etmesi olgusuna gönderir. Bazı klinik vakalarda bu, ölümden kaçmak için kullanılan bir hiledir. Mesela takıntılı birisi, bu zaten-ölmüş-olanı bir bağış (*offrande*) şeklinde kullanır. Demek oluyor ki, kendini ölmüş gibi kılar, arzu sistemini takıntıları ile kilitler, dondurur, ki bu sistem onun "yaşaması"nı sağlayabilecek tek sistemdir. Kendisi takıntıları dışında başka bir harekete geçemeyecek duruma gelir ki, bu da ölü babayı[22] tatmin etmek için sanki ölüymüş gibi davranmasıdır. Özne, kendisine ölümünü verecek bir efendinin yolunda kendine yabancılaşır, ama bilmez ki bu efendi artık tek bir adım atamayacak durumdadır, çoktan ölmüştür. Bu demek oluyor ki özne kendisi için değil, efendisi için ölmüştür. Nihayetinde bu hastalıklar, ölümden kaynaklanan ve bu doğrultuda kimseden yardım beklemediğimiz [bu] kahırdan[23] kurtulmamıza imkan vermez.

Bu noktada Freud ile Lacan arasında bir uyuşmazlık vardır. Freud'da insan bir zevk arayışıyla canlanır, yaşama isteğiyle hareket eder. Keder ise varolma arzumuzun bizi er ya da geç ezecek evrensel yaşamın duvarına çarptığının hissidir (çünkü ölüm kastrasyon gibi gelecek bir risk ve bir zorunluluktur). Buna karşılık Lacan'da bu kaçınılmaz olana çarpan yaşama arzusunun trajedisinin izini sürmek boşunadır (Lacan'da trajik olan Freud'dakinin zıttıdır: bir zaten ölmüş olan yaşamın trajedisi, Beckettçi bir trajedi söz konusudur): tür, bireyin ölümüne onun geleceğini çalarak değil, bu geleceği

22 Burada bahsettiğimiz ölü baba, Freud'un Totem ve tabu mitinde ilkel kalabalığın öldürülen babasıdır.

23 J. Lacan, (1959-1960), Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, Ed. du Seuil, Paris, 1986, s. 351.

vons pas être à la place d'autrui mais pour autant nous ne pouvons pas nous empêcher de faire comme si nous le pouvions. Cette situation est rendue encore plus difficile et plus opaque quand il s'agit de la mort, car ce n'est pas seulement la mort de l'autre que nous ne pouvons pas « habiter », mais c'est la nôtre même qui nous rend radicalement inhabitables par nous-mêmes.

Ce paradoxe nous renvoie au fait que le symbolique constitue, dans la théorisation, le passage au *déjà-mort*. Dans certains cas cliniques, ceci n'est qu'une ruse que le sujet adopte pour échapper à la mort. L'obsessionnel utilise par exemple ce déjà-mort et ce, sous forme d'une offrande. Il peut donc se mortifier, faire comme s'il était mort pour satisfaire ce qu'il imagine d'un mort. Le sujet est entièrement aliéné dans un maître dont il attend la fin, sans savoir que ce maître n'est déjà plus, de sorte qu'il ne peut faire un pas. Il n'est donc pas mort pour lui-même mais pour le maître. Au bout du compte, ces maladies impossibles ne nous permettront pas d'échapper à cette « détresse, où l'homme dans ce rapport à lui-même qui est sa propre mort n'a à attendre d'aide de personne »[19].

Ce point constitue une divergence entre Freud et Lacan. Chez Freud, nous sommes animés par la recherche du plaisir et poussés par l'envie de vivre. Nous comprenons alors dans la tristesse que notre désir d'exister se heurte au mur de la vie universelle qui nous broiera tôt ou tard (car la mort, comme la castration, est un risque et une nécessité futurs). Par contre, chez Lacan, on chercherait en vain la trace de ce tragique du désir de vivre se heurtant à l'inéluctable (chez Lacan, le tragique est à l'opposé de chez Freud : il s'agit d'un tragique d'une vie déjà morte, un tragique beckettien) : l'espèce signe la

19 J. Lacan, (1959-1960), Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, Ed. du Seuil, Paris, 1986, p.351.

başlangıçtan beri onun elinden alarak damgasını vurur («geleceği yok»). İnsanın, geleceğinin elinden alınacağını görmesi kaygısından yaşam zevkini hissetmeye zamanı yoktur, kısacası bu zevk "gerçek"te hiçbir zaman var olmamıştır. Ve her zaman zaten var olmuş yokolma, bizi gelecek yokolmadan korur.

Zaten-ölmüş-olan, özgürleştirici ölümün imkansızlığına sıkıca bağlıdır: «Gösteren onu zaten ölmüş olarak sayar, özü bakımından ölümsüzleştirir».[24] Bu demek oluyor ki, zaten-ölmüş-olanın yapısı, ölmüş olanın daha fazla ölemeyeceği olgusunun paradoksunu teşkil eder. İlk anda beliren daha çok kendisine zincirlenilmiş olan hayata karşı nefrettir: «Varoluş, öznenin gösterende konumlandığı andan itibaren artık yok olamayacağı olgusundan başka bir şey değildir, ki [özne] kendisi için dolaysız biçimde imgeselde cereyan eden bu dayanılmaz zincirlemeye girer, aksi takdirde kendisinin her zaman varoluştan fışkırdığını kavrayamaz» [25]. Bu varoluş acıdır. Demek ki, insanda bu acıdan dolayı gösteren zincirinden çıkma arzusu vardır; bu da onu kendine bu gösterme zincirinin arkasında ne olduğunu, yani "gerçek"'i (*le réel*) sorgulamaya yöneltir.

3. Ölüm ve Gerçek: İkinci ölüm

Ölüm, gerçektir[26]. Gerçek imkansızlıktır; eksiksizliğin kökten yokluğu, Şey, gösterendeki delik, Kadındır[27]. Gösterenin işin içine girmemort de l'individu non pas en risquant de lui dérober son avenir, mais en le lui enlevant d'entrée (« il n'a pas d'avenir »). On n'a pas le temps de sentir le plaisir de vivre avant de craindre de se le voir arracher, ce plaisir n'a tout simplement jamais existé dans le réel. Cet anéantissement qui a toujours déjà eu lieu nous préserve ainsi de celui qui aura lieu.

Le déjà mort est intimement lié à l'impossibilité de la mort libératrice : « Le signifiant le considère déjà comme mort, il l'immortalise par essence »[20]. La structure du déjà mort constitue ce paradoxe : ce qui est mort ne peut plus mourir. Ce qui se dessine dans un premier moment est donc plutôt la haine de la vie à laquelle on est enchaîné : « L'existence n'étant pas autre chose que le fait que le sujet à partir du moment où il se pose dans le signifiant ne peut plus se détruire, qu'il entre dans cet enchaînement intolérable, qui pour lui se déroule immédiatement dans l'imaginaire, qui fait qu'il ne peut plus se concevoir sinon comme rejaillissant toujours dans l'existence » [21]. Cette existence est douleur, ce qui explique le désir de sortir de la chaine signifiante, et conduit le sujet à se poser la question de ce qui excède cette chaîne, soit le réel.

3. La mort et le réel : La seconde mort

La mort, c'est le réel[22]. Le réel serait l'impossible, l'absence radicale de plénitude, la Chose, le trou dans le signifiant, la femme[23]. L'introduction du signifiant, entourant le vide comme le pot son contenant, désigne comme vide cette Chose et

24 «Le signifiant le considère déjà comme mort, il l'immortalise par essence» ; J. Lacan, Le Séminaire, Livre III, Les psychoses, op.cit., s. 202.

25 «L'existence n'étant pas autre chose que le fait que le sujet à partir du moment où il se pose dans le signifiant ne peut plus se détruire, qu'il entre dans cet enchaînement intolérable, qui pour lui se déroule immédiatement dans l'imaginaire, qui fait qu'il ne peut plus se concevoir sinon comme rejaillissant toujours dans l'existence» ; J. Lacan, Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation, op.cit., 10 Aralık 1958 seansı.

26 J. Lacan, (1973-1974), Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent, yayımlanmamış Séminaire, 18 Aralık 1973 seansı.

27 J. Lacan, Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet, op.cit., p.332 : «annenin deliği, yani uçurum, esas nokta, [..] bakılamaz şey» ; « le trou de la mère, à savoir l'abîme, le point crucial, [...] la chose pas regardable ».

20 J. Lacan, Le Séminaire, Livre III, Les psychoses, op.cit., p.202.

21 J. Lacan, Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation, op.cit., séance du 10 décembre 1958

22 J. Lacan, (1973-1974), Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent, Séminaire inédit, séance du 18 décembre 1973.

23 J. Lacan, Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet, op.cit., p.332 : « le trou de la mère, à savoir l'abîme, le point crucial, [...] la chose pas regardable ».

si, testinin[28] içeriğini çevrelediği gibi, boş olanı çevreler ve bu boşluğu gerçek'ten itibaren ortaya çıkarıp[29], onu "Şey" (*Chose*) olarak adlandırır. Bilinmeyen bu kısım, ki aynı zamanda özne için mıknatıslanma kısmıdır, zaten hep kaybedilmiş olan nesnedir. Kaybı dile geçişinden ileri gelir. Freud'un ünlü formülü de bunu anlatır: «Kelime Şeyi öldürür». Dilin müdahalesiyle, sonsuza dek kaybedilmiş Şey kendi yerini böylece arzu nesnelerine bırakır: «Simge öncelikle şeyin öldürülmesi olarak ortaya çıkar ve bu ölüm öznede arzusunun ölümsüzleştirilmesini teşkil eder.»[30] Şey, sınırlandırılmamış bir mutlak zevkin (*jouissance*) yeri, arzunun nihai amacı olarak kendini sunar, yani varlığa-eksikliğin (*le manque-à-être*) ortadan kalkması gereken bir durum olarak.

Şey'e dair bu kavramsal özümleme ölüm itkisi teorisini daha makul hale getirir ve Freud'un bu teori üzerine metinleri hakkında yapılabilecek muhtemelen en mükemmel yorum olan Lacan'ın eserine tüm özgünlüğünü verir: «Ölüme giden yol, mutlak zevk (*jouissance*) olarak adlandırılandan başka hiçbir şey değildir.»[31] Buna karşılık Lacan, hayatın ölüme doğru yollanması şeklindeki Freudcu teze büyük ihtiyatla geri döner. Cansız olana dönüş muammalı ve kafa karıştırıcıdır. Şüphesiz Lacan Freudcu yolları ödünç alarak işe başlar: yaşam yalnız ölümü düşünür[32]. Ama Lacan bu yolda devam etmez. O Freud'u en nihayetinde "cansız hayatı ölümle karıştırmakla" eleştirir, «Dünya cansızdır, yani hiçbir şey bilmediği varsayılır. Bu herhangi birinin ruha anlamlı eşdeğerini (*équivalent sensé*) la fait surgir du réel[24]. Cette part inconnue qui est en même temps la part d'aimantation pour le sujet, c'est l'objet en tant qu'objet perdu. Il est perdu dans son passage dans le langage. D'où la célèbre formule de Freud : « Le mot tue la chose ». La Chose à jamais perdue, par l'intervention du langage, laisse alors sa place à des objets pour le désir : « Le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose, et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de son désir »[25]. Lieu d'une jouissance non limitée, La Chose se présente comme le but absolu du désir, état où doit s'abolir le manque-à-être.

Cette élaboration conceptuelle de la Chose rend plausible la théorie de la pulsion de mort et donne toute son originalité à l'œuvre de Lacan qui aboutit sans doute à la meilleure interprétation que nous pouvons donner des textes de Freud sur cette question : « Le chemin vers la mort n'est rien d'autre que ce qui s'appelle la jouissance »[26]. Par contre, Lacan ne reprend pas sans prudence la thèse freudienne du cheminement de la vie vers la mort. Le retour à l'inanimé est ambigu et lourd de confusion. Sans doute Lacan a-t-il commencé par emprunter les voies freudiennes : la vie ne songe qu'à mourir[27] ; mais il ne s'y est pas tenu. Il finira par reprocher à Freud d'avoir « confondu le monde inanimé avec la mort. Il est inanimé, ça veut dire qu'il est supposé ne rien savoir. Ça ne veut rien dire de plus pour quiconque donne à l'âme son équivalent sensé. Mais ce fait qu'il ne sache rien, ça ne prouve pas qu'il est mort ! Pourquoi le monde inanimé serait-il un

28 Burada, Martin Heidegger'in «Essais et conférences» adlı yapıtında ki «Şey» [Das Ding] yazısına gönderme yapıyoruz.

29 J. Lacan, Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op.cit., s.146.

30 «Le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose, et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de son désir»; J. Lacan, (1953), «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», in Ecrits, Ed. du Seuil, Paris, 1966, s. 319.

31 «Le chemin vers la mort n'est rien d'autre que ce qui s'appelle la jouissance»; J. Lacan, Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, op.cit., s.18.

32 J. Lacan, Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, op.cit., s. 271-272

24 J. Lacan, Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op.cit., p.146.

25 J. Lacan, (1953), « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in Ecrits, Ed. du Seuil, Paris, 1966, p.319.

26 J. Lacan, Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, op.cit., p.18.

27 J. Lacan, Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, op.cit., p.271-272

verdiğini söylemekten başka birşey değildir. Ama bu onun hiçbir şey bilmediği olgusu ölmüş olduğunu kanıtlamaz! Cansız dünya neden ölü bir dünya olsun ki?»[33]

Bu aynı zamanda «ölü babayla mutlak zevkin eşdeğerliği»[34] meselesidir. Belli bir biçimde, Lacan Freudcu ilkel kalabalık mitine saygınlığını geri kazandırır, yeter ki bu miti, ismine layık bir baba –eğer böyle demeye cüret edersek– ve hazzın kökten tersine çevrilmesi olarak anlaşılan bir mutlak zevk (*jouissance*) ile doğru bir biçimde yorumlayalım. Babanın öldürülmesinin ötesinde, gerçekten de «daha karanlık ve hatta daha ilksel bir hata» belirir: «ölüm içgüdüsü». Bu daha çok «doğmamış olmayı»[35] doğuran varolma suçudur, "gerçek"i imkansız olarak belirleyen, tüm yasaların ötesinde bir yasa.[36]

"Daha çok doğmamış olmak" böylece bizim, esas olarak Antigone'nin kişiliğinden hareketle ele alınan, "iki-ölüm-arası" temasına giriş yapmamızı sağlar. Yaşayan söz konusu olduğu andan itibaren –sadece yaşam demiyorum– varolmamanın imkansızlığı da söz konusu olur. Varolmamış, doğmamış olmayı arzu etmek ya da hiçbir zaman doğmamış gibi olmayı arzu etmek hem kaçınılmaz hem de imkansız düşlemelerdir (*fantasme*). Antigone ve Sade, Lacan için, canlının ölüm hakkında ürettiği imgesel figürlere dair genel hatları ortaya koyma imkanıdır; canlı, bu figürlerin imkansızlığına aldanmaz, ama bu imkansızlığı yenemez de.

33 «Freud a confondu le monde inanimé avec la mort. Il est inanimé, ça veut dire qu'il est supposé ne rien savoir. Ça ne veut rien dire de plus pour quiconque donne à l'âme son équivalent sensé. Mais ce fait qu'il ne sache rien, ça ne prouve pas qu'il est mort! Pourquoi le monde inanimé serait-il un monde mort?»; J. Lacan, Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent, op.cit., 19 Şubat 1974 seansı.

34 J. Lacan, Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, op.cit., s.143.

35 Lacan, suçluluk duygusunu insanın kabul edemediği şeyleri arzulaması sonucunda değil, insanın kendisine yabancılaşıp, kendi arzusunu kabul edememesi sonucunda ortaya çıkan bir duygu olarak yorumlar. Bu demek oluyor ki suçluluk duygusunun esasında yer alan ihanet aslıda insanın kendine yabancılaşma yolunda kendine karşı ihanetidir. Kişinin doğmasını engelleyen de gene bu yabancılaşmadır.

36 J. Lacan, Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op.cit., s. 10-11.

monde mort ? »[28].

Il est question également de « l'équivalence du père mort et de la jouissance »[29]. D'une certaine manière, Lacan réhabilite le mythe freudien de la horde primitive, pourvu qu'on l'interprète correctement, avec un père digne de ce nom – si l'on ose dire – et une jouissance, entendue comme inversion radicale du plaisir. Au-delà du meurtre du père surgit en effet « une faute plus obscure et plus originelle encore (...) l'instinct de mort ». C'est le crime d'exister, entraînant le « plutôt ne pas être né », une loi au-delà de toute loi, désignant le réel comme impossible[30].

Le « plutôt ne pas être né » nous introduit ainsi dans le thème de l'entre-deux morts, essentiellement traité à partir du personnage d'Antigone. A partir du moment où il y a eu vivant – et je ne dis pas seulement vie –, il y a eu impossibilité de n'avoir pas été. Désirer n'avoir pas existé, n'être pas né, désirer être comme si l'on n'avait jamais été né, sont des fantasmes à la fois inévitables et impossibles. Antigone et Sade, pour Lacan, sont l'occasion d'esquisser une topique des figures imaginaires que le vivant se fait de la mort, sans que ce vivant ne soit dupe d'ailleurs de leur impossibilité, mais aussi sans qu'il puisse la vaincre.

Le fait que nous ayons vécu constitue immédiatement notre mortalité, l'impossibilité de ne pas mourir ; mais il crée aussi l'impossibilité de n'avoir pas été, rendant la mort toujours imparfaite dans son annihilation. L'immortalité est une espèce de fantasme indéracinable de la vie, même si elle ne prend pas l'allure d'une obsession comme chez Socrate. Le rêve sadien d'être comme si on n'avait

28 J. Lacan, Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent, op.cit., séance du 19 février 1974

29 J. Lacan, Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, op.cit., p.143.

30 J. Lacan, Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op.cit., p.10-11.

Yaşamış olduğumuz olgusu doğrudan, ölümlülüğümüzü, ölmemenin imkansızlığını oluşturur; ama aynı zamanda ölümü kendi mahvında (*annihilation*) her zaman eksik kılarak varolmamış olmanın imkansızlığını da yaratır. Ölümsüzlük, Sokrates'teki gibi bir takıntı halinde olmasa da, yaşamdan kökü sökülüp atılamayacak bir düşleme (*fantasme*) türüdür. Hiç varolunmamış gibi olmak şeklindeki Sadeci hayal de, kendisinin tam tersi olan, her zaman varolmayı isteme hayali kadar imkansızdır. Bu anlamda, Sokrates ve Sade iki zıtlı temsil ederler. Lacan için önemli olan, burada insan için birbiriyle çakışmayan iki sınır tarafından sınırlandırılmış duygulanıma dair (*affectif*) trajik bir alan açmaktır: «İlk sınır, ister yaşlılık, yaşlanma, *degradasyon* diye adlandırılan temel bir vadeye (*une échéance foncière*), isterse de yaşamın akışını bozan bir kazaya bağlı olsun, ilk sınır esasında yaşamın bittiği ve başladığı yerin sınırıdır. [...] Bu sınır, en genel ifadesiyle insanın varlığın sınırlarında yer almak için orada hiçleşmeye can attığı, ikinci ölümün sınırıyla karışmaz. İnsan kendini yok etmeye can atar, ki sonsuzlaşabilsin.»[37]

İkinci ölüm gösterme zincirini doğuran hiçle çakışma istencidir. O «doğayı hiçlikten itibaren yeniden başlamaya zorlar.»[38] Eğer Antigone'nin varoluşu öngörülebilir bir şekilde yaşanan bir ölümle karışacaksa, bu, yaşamını daha fazla istemediğindendir, çünkü o zaten ölüdür, metaforik olarak: «Ruhu uzun süre önce ölmüştü.»[39]

İkinci ölüm dönüşmeyle, kuşak devrimiyle ve bozuluşla hatta tarihle ilgisi olan her şeyi pas été du tout est aussi impossible que celui, dont il est la simple inversion, de vouloir être toujours. Socrate et Sade sont vus en miroir. L'important pour Lacan, est ici d'ouvrir un espace affectif et tragique limité par deux frontières qui, pour l'homme, ne coïncident pas : « La première frontière, qu'elle soit liée ou à une échéance foncière que l'on appelle de vieillesse, de vieillissement, de dégradation, ou à un accident qui rompt le fil de la vie, la première frontière est celle où en effet la vie s'achève et se dénoue. [...] Cette frontière ne se confond pas avec celle de la seconde mort, que l'on peut définir sous sa formule la plus générale en disant que l'homme aspire à s'y anéantir pour s'y inscrire dans les termes de l'être. [...] L'homme aspire à se détruire en ceci même qu'il s'éternise »[31].

La seconde mort est la volonté de coïncider avec le rien d'où sort la chaîne signifiante. Elle « force la nature à recommencer à partir de rien »[32]. Si l'existence d'Antigone va se confondre avec une mort vécue de façon anticipée, c'est qu'elle ne veut plus de sa vie car elle est déjà morte, métaphoriquement : « Son âme est morte depuis longtemps »[33].

La seconde mort serait la radicalité pure de la coupure signifiante qui suspend tout ce qui a rapport à la transformation, au cycle des générations et des corruptions, à l'histoire même[34]. La coupure chez Lacan, ne signifie pas ce qui rythme un contenu temporel en rendant sensible son écoulement, mais l'acte faisant surgir synchroniquement, dans le présent, le manque-à-être : non pas ne plus être, mais n'avoir jamais été, et cela comme le produit d'une opération. Il y aurait donc

37 «La première frontière, qu'elle soit liée ou à une échéance foncière que l'on appelle de vieillesse, de vieillissement, de dégradation, ou à un accident qui rompt le fil de la vie, la première frontière est celle où en effet la vie s'achève et se dénoue. [...] Cette frontière ne se confond pas avec celle de la seconde mort, que l'on peut définir sous sa formule la plus générale en disant que l'homme aspire à s'y anéantir pour s'y inscrire dans les termes de l'être. [...] L'homme aspire à se détruire en ceci même qu'il s'éternise» ; J. Lacan, (1960-1961), Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert, Paris, Seuil, 2001, s. 122.

38 J. Lacan, Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op.cit., s.291-304

39 Ibid., s. 315.

31 J. Lacan, (1960-1961), Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert, Paris, Seuil, 2001, p.122.

32 J. Lacan, Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op.cit., p.291-304

33 Ibid., p.315.

34 Ibid., p.328-345

askıya alan gösterensel kesintinin/kopukluğun (*la coupure signifiante*) saf radikalliği olacaktır.[40] Lacan'da kesinti/kopukluk, zamansal bir içeriğe onun akışını hassaslaştırarak ahenk veren değil, varlığa-eksikliği (*le manque à être*) eşzamanlı olarak şimdide ortaya çıkartan eylem anlamına gelmektedir: Bu işlemin ürünü olarak, daha fazla varolmamak değil, hiç olmamış olmaktır. Dolayısıyla yalnızlığımızı nihayetinde iki biçimde kavrayabiliriz: (yaşam ve ölüm arasındaki) arzu ve «varlığın ölüme doğru tüm yükselişi».

4. Sonuç: Analizin erekliliği olarak "ikinci ölüm"

Varolmanın acısı, boşluğa adanmış bu varoluşa katlanmanın acısı değil midir? Peki biz hangi ölümden bahsetmekteyiz? Hayatın getirdiği ölümden mi yoksa hayatı getiren ölümden mi? Hayatın ölümü her zaman mümkün bir son olarak getirmesi, bizi yanılsama, ilüzyon ve imgeselliğin diyalektiği tarafında bırakır. Buna karşılık ikinci ölüm hayatı getirendir. Az önce de belirttiğimiz gibi, iki sınır ölüme ilişkindir ve bu ikisi birbirleriyle çakışmaz: ilk sınır, yaşamın temel vadesinin bulunduğu, ikincisi ise, insanın "varlığın sınırlarında yer almak için orada hiçleşmeye can attığı" yerdir.

İkinci ölümü analizde bir çeşit ereklilik olarak ele alabiliriz: Bu ikinci ölüm, kaçınılmaz olarak doğanın gerçeğinde yatan dehşet verici yıkılış olan ilk ölümün tersine, arzuyu bitirmenin/sona erdirmenin imkansızlığıdır. Dolayısıyla ölümü ölümün ötesinde arzulayabiliriz ki bu da bir şekilde arzuyu ölümsüzleştirmek olacaktır. Bu yüzden müstakbel analist ikinci ölümün bu sınırına, hatta kaygının (*l'angoisse*) da ötesine yönelmeyi öğrenmelidir: «Arzunun işlevi ölümle esas bir ilişki içerisinde kalmalı. Soruyorum –analizin sonu, hakiki analizin, yani analist olmaya hazırlayan analizin, analizden geçeni insani durumun gerçekliğine meydan okutturması gerekmez mi?»[41] Burada, ölmenin imkansız-

ultimement deux manières de réaliser notre solitude : le désir (entre la vie et la mort) et la « pleine assomption de l'être pour la mort ».

4. Conclusion : La seconde mort en tant que finalité de l'analyse

La douleur d'exister ne serait-elle pas celle de subir cette existence vouée au néant ? Mais de quelle mort, parlons-nous ? Celle que porte la vie ou celle qui la porte ? Comprenons que la vie porte la mort, comme sa fin toujours possible, mais que nous restons alors du côté de l'illusion, de la dialectique de l'imaginaire. En revanche, la seconde mort est celle qui porte la vie. Comme nous venons de le préciser, deux frontières se rapportent à la mort, et elles ne coïncident pas : la première frontière, échéance foncière de la vie et la seconde, celle où l'homme « aspire à se détruire pour s'y inscrire dans les termes mêmes de l'être ».

La seconde mort est considérée par Lacan comme une sorte de finalité dans l'analyse : Cette seconde mort serait, à l'opposé de la première qui est l'anéantissement terrifiant inéluctablement subi du fait de la nature, l'impossibilité d'en finir avec le désir. On peut donc désirer la mort au-delà de la mort, ce qui serait une manière d'éterniser le désir. C'est pourquoi il faut apprendre à conduire le futur analyste à cette limite de la seconde mort, au-delà même de l'angoisse: « La fonction du désir doit rester dans un rapport fondamental avec la mort. Je pose la question – la terminaison de l'analyse, la véritable, j'entends celle qui prépare à devenir analyste, ne doit-elle pas à son terme affronter celui qui la subit à la réalité de la condition humaine »[35]. Il s'agit donc du passage de l'impossibilité de mourir à la préférence pour la mort. Il s'agirait alors non de la mort, mais de la liberté. Cette liberté semble parfois être le trait d'union

40 Ibid., s. 328-345

41 «La fonction du désir doit rester dans un rapport fondamental avec la mort. Je pose la question – la terminaison de l'analyse, la véritable, j'entends celle qui prépare à devenir analyste, ne doit-elle pas à son terme affronter celui qui la subit à la réalité de la condition humaine» ; Ibid., s. 351

35 Ibid., p.351

lığından ölüm için bir tercihe geçiş vardır. Böylece, mesele ölüm değil, özgürlük olacaktır. Bu özgürlük bazen ölümün önerilen farklı figürleri arasında bir birleştirme çizgisi (*le trait d'union*) gibidir: Köle üzerinde uygulanan egemenlik, yaşamın anlama verdiği kurban (*la sacrifice*) ve sonunda efendiyi zaferinden yoksun bırakan yenilenenin intiharı. Özne bu ölümle kendisini, "cinsel ilişkinin varolmaması"[42] (*le non rapport sexuel*) nedeniyle kendinde taşıdığı mahkumiyetten kurtarır.

Psikanalizde ahlak kanunları değil, öznenin, dolayısıyla insanın, özgürcesine belirmesinin gerekli ve yeterli koşulu olarak tanımlanması gereken Kanun söz konusudur. Bu Kanun, tam olarak, arzunun kendisinde temelini bulduğu ve orada ölümsüzleştiği ölümün kanunudur. Analist olmak için, insani durumun gerçekliğine meydan okumak, kendi ölümüyle yüzleşmek ve umulacak hiçbir yardım olmadığının kesinliğiyle sarsılmak gerekir. Dolayısıyla ölümü bu anlamda tecrübe etmek bir öznenin analist konumunu desteklemesinin tek koşuludur, ki bu konum analistin kendini analizden geçene bir nesne, yani bir hiç olarak sunmasından ibarettir.[43]

des différentes figures proposées de la mort : la maîtrise exercée sur l'esclave, le sacrifice de la vie au sens, et enfin le suicide du vaincu qui frustre le maître (ou le signifiant) de sa victoire. Le sujet se soustrait, par cette mort, à la condamnation qu'il porte en lui à travers le non rapport sexuel.

Il ne s'agit pas en psychanalyse des lois morales mais de la Loi qui doit être définie par la condition nécessaire et suffisante de l'apparition du sujet, donc de l'humain. Cette Loi est bien la loi de la mort où le désir trouve son fondement et où il s'éternise. Pour devenir analyste, il faut alors affronter la réalité de la condition humaine, se confronter à sa propre mort et être secoué par la certitude de n'avoir à espérer aucune aide. Ce passage par la mort est donc la seule condition pour qu'un sujet puisse soutenir la position de l'analyste qui s'adresse à l'analysant en tant qu'objet, en tant que « rien ».

42 Lacan cinsel ilişki yoktur der. Bunu Slavoj Zizek'in «Şövalye Aşkı Ya da Şey olarak Kadın» başlıklı yazısından bir alıntıyla açıklayabiliriz : «Cinsel farklılık simgeselleştirilmeye direnen bir Gerçek olduğu için, cinsel ilişki, eşimiz olan Öteki'nin bir özne olmadan önce bir Şey, bir "insandışı eş" olduğu asimetrik bir ilişkisizlik olarak kalmaya mahkumdur; bu haliyle, cinsel ilişki saf özneler arasındaki simetrik bir ilişkiye dönüştürülemez. Eşit özneler arasındaki sözleşmeye dayalı burjuva ilkesi, cinselliğe ancak sapkın -mazoşist- bir sözleşme biçimine bürünerek uygulanabilir; bu sözleşme de, tam da dengeli sözleşme biçiminin kendisi, bir tahakküm ilişkisi kurmaya hizmet eder.»

43 Burada Lacan'ın analist söylemine göderme yapıyoruz. Bu söylem çerçevesinde, analist kendini nesne a'nın yerine koyar. Ve nesne a'nın Lacan öğretisindeki adlarından bir tanesi de «hiçlik»tir.

Psikanaliz ve Seçim Toplumu

Renata Salecl
İngilizce Çeviri: Elif Çelik

Geçenlerde New York'ta bir kitapçıda, *All about Me*[1] (Benim Hakkımda Her şey) başlıklı bir kitap gördüm. İçine baktığımda neredeyse bomboş olduğunu fark ettim; her sayfada, yalnızca sevdiğim ve sevmediğim şeyler, hayata dair planlarım, anılarım ve bunun gibi şeyler hakkında birkaç soru vardı ve cevapların yerleştirilmesi için birer de boşluk hazırlanmıştı. Bireyi, kendi yaşamının en büyük efendisi olarak seçen bu boşluklar, gelişmiş dünyadaki baskın ideolojiyi mükemmel bir şekilde göstermektedir. Bugünün tüketici toplumunda birey, yalnızca çeşitli tüketim ürünleri hakkında durmaksızın karar vermesi gereken biri olarak algılanmamakta; bireyin aynı zamanda kendi yaşamına özel bir 'tüketim ürünü' olarak baktığı sanılmaktadır.

Her zaman ve her yerde var olan bu ideolojinin, hayatımızı kurarken bizi nasıl ince eleyip sık dokumaya ve dikkat etmeye yönlendirdiğine ilişkin örnekleri düşünün. Tek bir metro seferiyle Londra'nın dört bir yanına seyahat ederken, hayatıma dair ne istiyorsam onu yapmak konusunda tamamen özgür olduğumu hatırladım birçok defa: bir üniversite beni şu ilanı ile cesaretlendirmişti; "Olmak istediğin gibi ol". Bir bira firması, "Kendin ol" ilanı ile bana sesleniyordu. Bir seyahat şirketi "Yaşam Merkezi; şimdi rezervasyon yaptırın" diyerek beni yeni bir geziye çıkmak konusunda baştan çıkarıyordu ve *Cosmopolitan*'ın kapağında "Kendin, yani en iyisi ol" yazdığını okuyordum. İngiltere'de de benzer mesajlar görüyordum. *Eve* dergisinin kapağında, hayatın tümüyle "ben, kendim"den ibaret olduğunu okuyordum. Bilgisayarımda, bir Amerikan üniversitesinin şu reklamı ekranda belirivermişti: "Yalnızca kendine borçlusun!" Ve New York'ta bir bankamatiği kullanırken, ekran bana "Senin şansın. Senin avın" diyordu. Komünizm sonrası ülkelerde dahi, reklamlar bir kişinin yaşamak istediği türden bir hayat üzerine bitip tükenmeyen bir kaygı içinde olduğunu varsayan mesajlar veriyordu. Sözgelimi Slovenya'da, bir bayan iç giyim üreticisi sokaklara şu soruyu soran dev posterler koydu: "Bugün hangi kadın olmak istiyorsunuz?" Bir Bulgar mobil telefon firması "Bu senin sesin" logosunu kullanırken, Hırvatistan'daki bir diğeri de "Kendin ol!" diye tekrarlıyordu.

*

Kendi olmak pek de kolay bir iş gibi görünmemektedir. *New York Times*'ın en çok satanlar listesine hızlı bir bakış, insanların paralarının ve zamanlarının büyük çoğunluğunu kendileri olmak için tavsiye aramaya harcadıkları izlenimini vermektedir. *Sır, Fikirlerini Değiştir: Kendini Değiştir, Sen: İçindeki Kılavuz, Şimdi Güçlerini Keşfet, Cennet Gerçektir, Kendini Yeniden Tanımla* ve benzeri başlıklara sahip kitaplar bu ısrarcı arayışa cevap vermektedir, zira birinin hayatının neye benzemesi gerektiğini çözümlemişlerdir. İnternette, çeşitli astroloji siteleri 'gerçek ben'e bir iç bakış için ücretsiz örnekler sunmaktadır. Televizyonda, insanlara vücut-

1 Modern kültürde seçim problemiyle ilgili olarak Umbr(a): A Journal of the Unconscious (2006)'da çıkan 'Choice and the Ultimate Uncurable' (Seçim ve Temel Çaresizlik) başlıklı bir yazım da mevcuttur.

larını nasıl bütünüyle değiştirebilecekleri konusunda ve bir insanın özel ve genel hayatının her alanında en arzu edilir yaşamı elde etmede kendisine yardım edecek koçlar kiralamaları için tavsiyeler verilir.

Ne var ki bu türden bir tavsiyeye uymak bireyleri hoşnut etmemekte, aksine kaygı ve endişelerini daha da artırmaktadır. Hayatından pek memnun olmayan ve mutluluk ve kendini gerçekleştirme konusunda kendisine yardımcı olabileceğini düşündüğü her türden kişisel gelişim kitapları satın alan Jennifer Niesslein, bu kitapların düzenlediği hayatında yaşadığı tecrübeleri hakkında bir kitap yazdı. Nasıl kilo vereceği, evini nasıl düzenleyeceği, nasıl daha iyi bir ebeveyn ve eş olacağı ve baştan ayağa tüm varlığında nasıl dinginlik bulacağı konusundaki bu tavsiyelere uyarak geçen bir yılın ardından Niesslein, ciddi panik atak nöbetleri geçirmeye ve hayatından genel olarak gitgide daha az memnun olmaya başladı. Kendine yönelik bütün zamanını alan uğraşılarının yanında, elde ettiği sonuçlardan hiç de hoşnut olmuyordu: tertemiz bir mutfak, üç çeşit yemek vesaire. Ağır egzersizlerle verdiği kiloları bile kısa sürede geri almıştı. Niesslein, insanların bu kitaplara neden ilgi gösterdiğini sorduğunda, cevabı, hayatın zorlukları karşısında bu kitapların kendini bir başka insana dönüştürebiliyorsan sana yardım edebileceği ve ne yapman gerektiğini söyleyeceği gerçeğinde buldu.

Gelişmiş dünyada, insanların, hayatlarını sözüm ona biçimlendirebilmeleri ve uygun hale getirebilmelerine araç olan seçimlerdeki gözle görülür artış, nasıl olup da daha fazla memnuniyete yol açmamakta, aksine daha fazla kaygı, daha fazla yetersizlik ve suçluluk hissi vermektedir? Ve bu kaygıyı bastırmak için, insanlar neden kişisel gelişim kitaplarının yazarlarından aldıkları kimi rastgele tavsiyelere uymaktadırlar? Bu kitaplara yönelerek, insanlar sanki önceden yapılmış seçimleri sahiplenmeye hevesliymiş gibi görünmektedirler, zira revaçta olan kişisel gelişim kitapları, kişilerin yaşamlarında daha fazla hoşnutluk bulmalarında yardımcı olmak üzere tasarlanmış emirlerle, yapılması gerekenler listeleriyle ve benzerleriyle doludur. Bazı psikanalistler, saplantılı davranışların belli bir türünün, popüler internet sitesi 'FLYlady.com'u takip edenler arasında ortaya çıktığını gözlemlemişlerdir. Burada 'FLY' Finally Loving Yourself! (sonunda kendinizi seveceksiniz) anlamına gelmektedir. Bu sitenin okuyucuları, günlük işleri ile ilgili bir günlük tutmaları ve yaşamlarını nasıl organize edecekleri konusunda verilen tavsiyelere uymaları, statülerini, bedenlerini, duygularını, ilişkilerini ve bunun gibi şeyleri düzenlemeleri için teşvik edilmekteler. Paradoksal durum şudur ki, bazı okuyucular yüklenilen görevleri tamamlamada başarısızlığa uğramanın getirdiği suçluluk duygusundan özel bir zevk almaktadırlar.

Bugün birey, kapitalist ideoloji tarafından, beğenilerinin sınırı olmayan biri olarak görülür, yani haz sınırlarını sürekli zorlayan ve gitgide büyüyen arzularından hoşnut olan biri olarak algılanır. Bununla beraber yine bir paradoks söz konusudur; pek çok insan, sınırların olmadığı toplumda memnuniyet bulamaması muhtemeldir, buna karşılık sıklıkla kendini yok etmeye giden yola düşmektedir. Bu, sanki özgür tüketicilerin kendilerini tüketmesi gibidir. Kendine zarar vermenin çeşitli biçimlerindeki artış, iştahsızlık, doymama hastalığı ve artan bağımlılık problemleri bu hususu doğrulamaktadır. Britney Spears gibi tanınmış kimseler, rehabilitasyon merkezlerinde günlük seanslara gidip gelmektedirler ve nasıl ki medya daha şeffaf özel hayatları ve her daim eğlenceyi destekliyorsa, tanınmış kişiler de açıkça göstermektedir ki sınırsız eğlenceye olan itilme bireye pahalıya mal olabilmektedir

Seçimlerin, geç kapitalizmin egemen ideolojisi tarafından neden bu derece önemle vurgulandığı ve aynı zamanda neden kaygı yüklü reaksiyonlar yarattığına dair ikilemden kurtulabilmek için, yalnızca tüketimi özendirmenin analizini ya da bireyciliğin siyasal bir analizini yapmak yetmemektedir; aynı zamanda bireylerin belirli bir egemen ideolojiyi nasıl benim-

sediklerine bakarak bu konuyu ele almamız gerekmektedir: örneğin bireyler bazı fikirlerle nasıl özdeşleşmektedirler, birbirleriyle nasıl özdeşleşmektedirler, ne tür kaygılar ve endişelerle boğuşmaktadırlar ve bunların üstesinden nasıl gelebilmektedirler. Olmak istediğimiz kişiyi seçme fikri ve "kendin ol" buyruğu, geç kapitalizmin karmaşık ve hassas bir parçasıdır. Kendimiz olamamaktan dolayı suçlu hissettiğimiz ve kendimizi geliştirmek için daha da çok çalıştığımız zaman, mümkün olabilecek verimli bir toplumsal değişim için gerekli olan perspektiften yoksun kalırız.

Son yıllarda, çağdaş toplumda mutluluk kavramını analiz eden birkaç kitap, gelişmiş kapitalist toplumda seçenek bolluğunun neden daha fazla refah sağlamadığını ve zengin bir toplumdaki genel yaşamda insanların hayatlarına dair memnuniyetinin neden artmadığını sorgulamıştır.[2] Her ne kadar bu kitaplar büyük ölçüde tüketici kültürün bir eleştirisi olsa da, yine de, mutluluğu ve kendini gerçekleştirmeyi hayatın ereği olarak gören egemen ideolojiyi kabullenmektedir.

Louis Althusser, bu ideolojiyi, insanların toplumun işlevini oldukça açık bir şey, verilen bir şey, adeta doğal bir şey olarak algılamasına bağlamaktadır. Bireylerin belli bir ideolojinin tesiri altına nasıl girdiklerini anlayabilmek için, bu açıklığın ve verilmişliğin maskesini düşürmek; ve toplumun belli bir örgütlenişinin devamlılığını sağlayabilmek için özel bir ideolojiye gereksinim duyduğunu görmek lazım gelmektedir. Burada mantığa aykırı olan, belli bir ideolojinin 'varlığını sürdürmek' için insanların ona gerçekten itimat etmesinin gerekmemesidir; tabii inançsızlıklarını ifade etmedikleri sürece. İnsanların, 'başkalarının inancına inanması' yeterlidir. Bunu, insanların egemen ideolojiye gerçekte pek de inanmadıkları eski komünist rejimlerde gözlemlemek kolaydır. Bir kimse, şu biçimde akıl yürütmüş olabilir; "Partiye inanmıyorum, fakat belki inanan birileri (belki de partiye bağlı bürokrasi üyesi) vardır, bu nedenle inançsızlığımı kendime saklayacağım ve dışarıda inanıyormuş gibi davranmaya devam edeceğim." (Birçok parti üyesi de bu ideolojiye inanmıyordu, ve bu yüzden örneğin Marx ve Engels gibi sosyalist fikirlerin kurucularını okuyan insanlara karşı genellikle kuşkuyla yaklaşıyorlardı.) Sonuç olarak, bu tür toplumları bir arada tutan şey, inanması muhtemel olan bir kurgusal başkaya olan inançtır.

Bugün siyasal özgürlükleri tasavvur etme biçimimizden, bedenimizle, sevdiklerimizle, çocuklarımızla vb. olan ilişkilerimizi anlama biçimlerimize dek çeşitli biçimlerde, Aydınlanma projesinin tümü seçim fikrine dayanmaktadır. Ve elbette kapitalizm yalnızca tüketici seçimi fikrini değil, aynı zamanda kendini gerçekleştiren insan ideolojisini aşılamaktadır. Geçen yüzyılın başlangıcında, Horatio Alger'in sonradan görmelere dair öykülerinde de olduğu gibi, kendini gerçekleştiren kimse, güvenilir bir yolu takip eden ve başarıya giden merdivenleri tırmanan bir insan olarak algılanıyordu. Ne var ki bu insan en başta toplumsal baskılardan bağımsız olarak algılanıyordu. Bu, katıksız inatçılığı ve zorlu uğraşları ile içine doğduğu toplumsal ve ekonomik koşulların üstesinden gelebileceği anlamına gelmektedir. Kadının işgücüne katılmasıyla, kendini gerçekleştiren insan tasarımı da değişti. Eğer kadın daha önceden pazarda rekabet eden erkeğin yardımcısı olarak algılanıyor olsaydı, kendini gerçekleştirme ideolojisi birden bire her iki cinsiyete yayılırdı. Endüstri sonrası kapitalizmde kendini gerçekleştirmenin mantığı farklı bir şekil aldı. Birey artık yalnızca toplumsal ve ekonomik merdivenin yukarısındaki güvenilir yolu takip etmekle kalmıyor, öncelikle kendini yaratan kimse olarak algılanıyordu. Kapitalizmin ileri safhasında, birey proleter kölelikten özgür tüketiciye terfi etmiş ve kendini hayatının gideceği yön ile ilgili sonsuz seçim yapabilecek efendisi olarak algılamaya başlamıştır. Birinin hayatı, ya bir sanat eseri olarak ya da kendini

2 Bilhassa bkz., Easterbrook.

yaratma ya da kendini geliştirmenin hiç durmayan ilerlemesine eşlik eden bir atılım olarak algılanmaya başladı.

Toplum, belirli toplumsal fikirleri tanımlamanın üzerinde çok fazla durunca, bu 'zorlama' tanımlamanın, ifşa edene karşıt bir etkiye sahip olabileceği gözlenmiştir. Batı'nın kendini gerçekleştirmiş insanıyla en iyi kıyaslanabilecek şey, örneğin öz-denetim fikrine fazlasıyla itimat eden eski Yugoslavya'da mevcuttur. Bazı noktalarda, Parti eğitim sisteminin yeni, çok yönlü bireyin oluşumuna katkı sağlaması gerektiği fikrini yaratmıştır; bu, öz denetim ideolojisinin desteklediği özgürlük fikrinin geliştirmeye gerçekten muktedir olduğu bir öznelliktir. Yine de, bu çok yönlü kişiliğin inşa edilmesinin gerçek etkisi karşıtlık oluşturuyordu; çöküşe uğramış bireylerin oluşturulması, kendi kendini hadım etme eğilimine götürmektedir.

Kapitalizmin, bireyin kendi hayatının bütünüyle efendisi olabileceği konusundaki iddiasını dikkate aldığımızda, böylesi bir ideolojinin bir kimsenin mutluluğu söz konusu olduğunda ne gibi etkilere sahip olduğunun düşünülmesi gerekir. Bir kimsenin, kendi hayatına dair planları üzerinde çeşitli şekillerde çalışmasının zorunlu süreci, bugünkü girişimlerin kazancını artırır ve aynı zamanda da insanların hayatlarını düzenleyişini değiştirir. Birkaç yıl önce, James Gleick, *Faster* isimli kitabında bugünkü kapitalizmin son on yılda hızlandığını söylemektedir. Gelişmiş ülkelerdeki insanların vakit yoksunluğundan şikâyet etmeleri hiç şaşırtıcı değildir. Richard Sennett, geç kapitalizme ilişkin olarak yaptığı analizde, bu meselenin, hayatlarında daima esnek olmalarını talep ederek insanlardaki güvensizlik hissini artırdığını kabul etmektedir. Tüketici seçimleri ve yaşamı bir sanat projesine dönüştürme itkisi ile kuşatılmış olmamıza rağmen, problemin, bu (mutlu) insanların seçim hakkına sahip olması olmadığını, fakat daha çok, rasyonel bir seçim fikrinin, seçimlerin neye ilişkin olduğunu anlamada en iyi yol olduğu yargısıyla fazlaca büyütülen ekonomi alanından kaynaklanıyor olduğunu zihnimizde yerleştirmeliyiz. Bu rasyonel seçim fikri, örneğin, insanlara salt inançlarının gücüyle hayatlarını nasıl değiştirebileceklerini öğreten çeşitli new-age hareketlerini de etkilemektedir.

Seçim konusunu eleştiren bazı kimseler, seçimin sebep olduğu kaygı ile başa çıkmanın çeşitli yollarına bakmaktalar. Örneğin Barry Schwartz, *The Paradox of Choice: Why More Is Less* (*Bolluk Paradoksu*, Mediacat Kitapları, 2008) isimli kitabında, bugün insanların tüketici seçimi konusunda neler çektiğini analiz eder.[3] Psikolojik araştırmalardan yola çıkarak insanların nasıl daha az seçim ve daha fazla memnuniyete maruz kaldığını gösteren Schwartz, tüketicinin kendine dayatabileceği çeşitli kendini sınırlama biçimleri önerir ki bu, seçimlerinden dolayı onlara memnuniyet hissi verecektir. Dolayısıyla, kişi "seçmesi gerektiğinde seçmeli"; "toplayıcı değil, seçici" olmalı; "yeterince iyi" olandan memnun olmalı; devredilemez kararlar vermeli; minnettar bir tutum sergilemeli; daha az pişman olmalı; uygun olanı önceden görüp ona göre davranmalı; beklentilerini kontrol etmeli; toplumsal kıyaslamalara son vermeli ve en önemlisi "sınırlamaları sevmeyi öğrenmelidir".

Modern kültürün daha az seçime kolayca geri dönebileceğini sanmıyorum. Koyulmuş olan kendini sınırlayıcı kuralların uzun vadeli bir etkisi olacağını da sanmıyorum. Ve belki de daha önemlisi, insanlar, geleneksel sınırlamalar ya da yasaklamalar ortadan kalktığında daima kendilerince yeni sınırlar yaratırlar. Örneğin cinsel devrimin ardından, kadınları, kendilerini cinsel bakımdan daha az kullanılabilir kılmalarına ikna etmeye çalışan yeni flört kurallarının yanı sıra, bekârlık eğilimlerinin yeni biçimleri su yüzüne çıkmaya başladı ve bu,

3 Son zamanlarda seçimle ilgili olarak basılan kitaplardan biri de Edward C. Rosenthal'ın, seçimin özellikle siyasal ve ekonomik boyutuna odaklanan The Era of Choice (Seçim Çağı) kitabıdır. Çıkacak olan kitabım, özel yaşamdaki seçimle bireysel mücadele üzerinde durmaktadır.

erkeklerin arzularının artmasına neden oldu.

Bugün 'seçim' fikrinin kendini sınırlama fikri ile birlikte 'yutturulması' mantığa aykırı görünmektedir. Örneğin, insanlar bir taraftan sınırsızca tüketmeye teşvik edilmekte, fakat diğer taraftan da yaşamlarını sadeleştirmelerini buyuran ideoloji ile kandırılmaktadırlar. Yaşamlarımızı ve bedenlerimizi 'düzenleme' konusundaki tüm tavsiyeler, daha düzenli, daha verimli, daha kontrol altında olmaya ihtiyacımız olduğu düşüncesinin bir sonucudur. *Zengin Adam Nasıl Battı* gibi başlıkları olan popüler kitaplar, yüklü kazançlar sağlamanın tek yolunun topyekûn bir kontrol olduğunu ileri sürer. Gösterişli New York semtlerinde yaşayan kadınlar, sıradan bir Amerikan kızının görünürde yaşamındaki her şeyi kusursuz hale getirmek üzere plan yaptığını düşünmektedirler.

Schwartz'ın, kendini sınırlama mekanizmalarının yeni tiplerini icat etmenin insanlara daha fazla memnuniyet getireceği savma iki nedenden daha karşı çıkıyorum. İlk olarak, psikanaliz insanların yararcılık ilkesine göre hareket etmediklerini açıkça göstermiştir; hazlarını (*pleasure*) maksimuma çıkarmamakta ve acılarını da minimuma indirmemektedirler. İnsanlar çoğu kez refahlarına zarar veren bir şey olduğunu mantıken bilirler, fakat bu kendi kendine zarar veren davranışı kolayca durduramazlar, ne yazık ki acıda tuhaf bir çeşit doyum bulurlar. İnsanlar mantıksal olarak hayatlarında daha fazla mutluluk istediklerini iddia ederler, fakat bilinçdışında bunun tam tersinden etkilenir gibi görünmektedir. Daniel Gilbert'ın yanı sıra, Malcolm Gladwell'in popüler psikoloji kitaplarından bazı örnekler, insanların yaşamlarına dair değişimlerin ne kadar beklenmedik olduğunu ve akılcı yollara ne kadar az başvurduklarını gözler önüne sermektedir. İkincisi, Schwartz'dan farklı olarak, insanların yaptıkları seçimlerin özünde diğerleriyle olan ilişkilerini nasıl düzenlediklerine ve kendilerini diğerlerinin gözünde nasıl hayal ettiklerine bağlı olduğuna inanıyorum.

Endüstri sonrası kapitalizmde, toplumun bu tipinin kendini daimi kılmaya çalıştığı bir yol olarak seçim konusundaki kuvvetli ısrarların analizini yapmamız gerekmektedir. Buna karşılık, bugünkü gelişmiş dünyada, insanların kaygı ve yetersizlik hissi, büyüyen tüketici ve dolayısıyla da kapitalist toplumun devamı için olmazsa olmazdır. İnternet endüstrisinin dev bir girişim yarattığı dönemde, pazarın çökmesinin ardından acı bir şekilde fire veren bir İnternet girişimcisi, bana, şirketi iflas etmeye başladığında genç ve çalışkan işçileri işten çıkarmak zorunda kalınca ne kadar zor durumda kaldığını anlatmıştı. Bilhassa şirket için büyük hizmetler veren genç ve çalışkan işçiyi gönderdiğinde son derece acı verici bir an yaşamıştı. Girişimci genç adamla karşı karşıya gelip ona işini kaybettiğini söylediğinde, genç feci bir şok yaşamıştı. Bir an için sanki gözyaşlarına boğulacakmış gibi olmuş, fakat hemen kendini toparlamış, bir defter çıkarmış ve işinde gerçekten neyi kötü yaptığını söylemesini istemişti; yeteri kadar çalışmamış olabilirdi ve özellikle yeni işinde nasıl daha iyi yapabilirdi. Böyle beklenmedik şekilde soğukkanlı tepki vermesi üzerine, girişimci, genç adamın performansında herhangi kötü bir şeyin olmadığında ısrar etmişti; işten çıkarılması yalnızca şirketin sürekli gerileyen bir enflasyon sarmalına düşmesinden ve kendini bu anormallikten korumaya çalışmasından kaynaklanıyordu. Ne var ki genç adam kendini geliştirebilmek ve gelecekte daha iyi bir işçi olabilmek amacıyla, kendi performansına dair eleştirel bir şekilde düşüncelerini belirtmesine gereksinim duyduğu konusunda ısrar ediyordu.

Bizler, hoşgörüden yoksun sermayenin egemen olduğu, devamlı hızlı dönüşlerin arzulandığı bir zamanda yaşıyoruz. Ne var ki, yatırımlarla ve alınması ya da alınmaması gereken riskleri ölçüp tartmakla uğraşan yalnızca şirketler ya da finansal hizmetler değildir. Her bireyin, kendi şirketiymiş gibi hareket ettiği var sayılmaktadır. Dolayısıyla, yaşamlarımıza "Ben A.Ş." şeklinde baktığımız, hep amaca giden planlar yaptığımız, uzun vadeli yatırımlar üzerine

düşündüğümüz, değişken olduğumuz, yaşamsal atılımlarımızı yeniden düzenlediğimiz ve sağladığımız faydaları artırmak amacıyla gerekli riskler aldığımız varsayılmaktadır.

Bugün, insanlar toplumsal ve siyasal dünyaya etki edemeyecek kadar küçük bir güce sahiptir. Bu güçsüzlük hissini azaltmak için, kendi kendinin efendisi olma imkânı sunan bir ideolojiye sahibiz. Kişileri etkilemeye çalışan yeni ideoloji, durmaksızın ilerlemektedir. Kendini keşfetmenin verdiği kaygı, genel ve özel yaşamlarımızın her boyutunda kendini göstermektedir. Fakat bu kaygıyı hâkimiyet altına almak için, bireylere daha uzun süreli ve ağır çalışmaları öğütlenmekle kalmamış, aynı zamanda kendilerine yatırım yapmaları, kendilerine hâkim olmaları ve kendilerini sürekli geliştirmeleri de öğütlenmiştir. Yaşamın rotası daha az öngörülebilir ve kontrol edilebilir hale gelirken, bireyler kendi rotalarını çizmeleri, kaderlerinin efendisi olmaları ve kendilerini yenilemeleri için daha çok teşvik edilmeye başlamıştır.

Bugün, bizler en başta yetenekli birer yatırımcı sanılmaktayız. Bu, birinin borsanın karmakarışık mantığını çözmeye ve kendinin finansal danışmam olmaya ihtiyaç duymasının yanında, bir başka yatırım biçimi olan duygusal yaşantısına da bakma ihtiyacı doğurmaktadır. Bizlerin, çocuk yetiştirmenin güzel bir ürünü olarak bize geri dönecek olan şeyler sağlamak amacıyla çocuklarımıza zaman ve sevgi hisleri yatırımı yaptığımız düşünülür. Aynı şekilde, ilişkilerimizde de, böylesi bir ilişkinin meydana getirebileceği duygu bankasından kazanç sağlamak amacıyla eşlerimize ve arkadaşlarımıza yatırım yaptığımız düşünülür. Örneğin, ünlü bir Amerikan evlilik danışmanı olan Willard F. Harley, insanların ilişkilerinde daha fazla hoşnut olmaları için bu duygu bankalarının nasıl çalışması gerektiğine dair bir sistem tasarlamıştır. Kocasıyla sohbet edebildiği uzun yürüyüşlere çıkmayı seven bir kadın ile futbolu çok seven bir kocadan oluşan bir çiftimiz olsun. Harley, çiftin ilişkilerinin duygusal bir kaynak düşüncesi üzerine kurulu olduğunu düşündüklerini ileri sürer. Eğer çift zekiyse, ilişkilerinin düzenli olduğu zamanlarda bu duygusal birikime bir sürü tasarruf ekleyeceklerdir. Sözgelimi, kadın nefret etmesine rağmen kocasıyla futbol maçlarına gidecektir ve adam televizyonun karşısında dinlenmeyi tercih etmek yerine karısıyla yürüyüşe çıkacaktır. Kriz zamanlarında eşlerden biri şefkat göstermekten geri çekilebilir; sinirlenebilir ve bir zamanlar paylaştıkları aktivitelerde diğerine katılmayı kesebilir. Böylece sevgi bankaları tükenmeye başlar ta ki iflas edene ya da kırmızı alarm vermeye başlayana kadar. Bu tür biz kriz patlak verdiğinde, çiftin, duygusal bankalarındaki yatırımlarını yeniden düzenlemeleri ve birikimlerini yenilemek için kendilerine yardım edecek bir danışmana ihtiyacı vardır. Eğer eşler, onları birbirine yakınlaştıran aktivitelerde birlikte vakit geçirirlerse ve hem kendi duygularını hem de karşısındakinin duygularım biraz olsun anlarlarsa evliliklerin daha iyi gittiğini hiç kimse inkâr edemez. Ne var ki, bugünkü tavsiye kültürü önemli ölçüde rasyonel seçim fikrinden etkilenmektedir. Tercih, egemen ekonomik kuram olmasından dolayı, yaşamlarımızın diğer bütün alanlarına da gitgide nüfuz etmektedir. Sevgi ve duygular dahi, ne zaman ve ne kadar yükleyeceğimizi ya da çekebileceğimizi ölçerek ve seçerek, mantıklı bir şekilde hükmedebileceğimiz şeyler olarak algılanmaktadır.

Son derece bireyci bir çağda yaşıyor olsak da, seçimlerimiz her zaman diğer insanları da kapsamaktadır. Bu durum, Britanya'da Big Brother yarışmalarından birini kazanan kadının, Nadia Almada'nın, Portekizli bir transseksüel olduğunun anlaşılması olayında dikkate değer bir şekilde örneklenmiştir. Kazandığı söylendiğinde, yanıtı; "Şimdi bir kadın olarak kabul ediliyorum." şeklindeydi. İngiliz televizyon seyircisinin Nadia Almada'da baştan çıkarıcı bulduğu şey, kendi içinde bir gezintiye çıkma, bir şeyi tamamen değiştirme arzusunun farkına varması olmuştu. Kendini kadın olarak göstermesiyle, bugünün tüketici toplumunu destekleyen kendini yaratma ideolojisinin seyircilere somut bir halini sunuyordu. Ne var ki,

televizyon yarışmasına katılmış olduğu ve herkes tarafından kadın olarak tanınmaktan keyif aldığı gerçeği ile Nadia Almada, kişisel seçimlerimizin nihayetinde çok da kişisel olmadıklarını açıkça göstermiştir. Olmak istediğimiz kişi konusunda bir seçimde bulunduğumuzda, sıklıkla bilinçli ya da bilinçsiz olarak başkalarının ideallerini takip ederiz ve aynı zamanda da onların seçimlerimizi tanımasını ve öyle ya da böyle 'kabul etmesini' isteriz.

Birinin seçimlerinin nadiren salt kişisel olduğu ve çeşitli seviyelerde başkalarına bağlı olduğu gerçeği birçoğunda kaygıya sebep olabilir. Bu kaygı, yalnızca diğerlerinin sahip olmak istediklerini sorgulamadığımız, aynı zamanda onların bizim seçimlerimizi nasıl memnuniyetle karşılayacakları üzerinde de düşünüp taşındığımız gerçeğine bağlıdır. Bu, 'iyi' seçimlerde bulunmaya muktedir bağımsız bireyler olarak kendi yetersizliğimizin üstesinden gelme çabasını beraberinde getirir. Bilgece seçimlerde bulunmak için nitelikli bir eğitimden sürekli olarak yoksun olduğumuzu hissederiz. Ve bir yetkeden bilgi edinmek istediğimizde, bu düşüncenin samimiyetini sorgularız. Bir yetke isteriz, fakat aynı zamanda da bu yetkenin sosyal statüsünü ve güdülerini sorgularız. Hangi yetkeye başvurduğumuz sorun değildir, ihtiyacımız olan eksik, çelişkili şeyleri bulacağını kabul etmek ve sıklıkla, öğüt verirken onun görüşlerinin izinde olmaktır.

Seçim ve Büyük Başka

Son yıllarda, Büyük Başka'ya ilişkin algımızın değişip değişmediği konusunda büyüyen tartışmalar söz konusu olmuştur. Son dönem kapitalizminin sembolik yapısı değişmiş midir? Yoksa, Büyük Başka'nın cisimleşmesi olarak görülen geleneksel yetkelerin (devlet, kilise, ulus, vb) gücünü kaybetmesiyle, öznenin Büyük Başka'ya yönelik inancı değişmiş midir? Pierre Legendre, 1995'te, toplumsal yasaklamaların eksikliği konusunda uyarıda bulunarak katastrofik bir tablo çiziyordu: "Ultramodern kültürün kalbinde yatanın ebedi yasa olduğunu; örnek Avrupa kavramının, her çözülümünde şimdiye kadarki kuşağın semboliğini çökertme riskini de beraberinde taşıyan bir çeşit atomik bağ gerektirdiğini anlamıyoruz." Legendre, psikanalize başvurarak, öznenin dilde sahneye çıkmasının bir ayrılma rolü taşıdığını ifade eder:

Psikanalistlerin, özgünlük ya da babanın yasası gibi formülleştirmelerle adlandırdıkları şey, öznel yaşamı resmen başlatan özgün bir ayrılmadan (bir bakıma küçük bir çocuğun anaç varlıktan ayrılması) başkası değildir, öznenin, dil aracılığıyla farklılaşma yasasına uyması gibi. Şimdi, ayrılma, hem toplum hem de özne tarafından, bir ayrılık (écart), bir boşluk ifadesi, olumsuzluk kategorilerinin birliği olarak tasavvur edilir.

Legendre, Batı kültürünün "özneyi, sınırlayıcı geleneğe sokmaktan" vazgeçip geçmediğini araştırırken, diğer yazarlar, bunun ötesinde, olumsuzluk kategorisinden vazgeçip geçmediğimizi sorguluyordu. Bu, bugün öznenin zevk almaya (*enjoy*), yani eksiğini giderme yolları bulmaya yönelik sürekli bir baskı altında olmasıyla aynı etkiye sahiptir. Özellikle medyanın, 'zevke itme' konusunda payı var gibi görünmektedir.

O halde, Legendre gibi felsefeciler, sınırları olmayan bir dünyada yaşadığımızı söylediklerinde ya da kimi psikanalistler[4] insanların yere gitgide daha az sağlam bastıkları yorumunu yaptıklarında ya da sosyologlar insanların kesinlikle güvensiz ve mutsuz hissettiklerini, çünkü yaşamlarında, önem teşkil edenden daha fazla seçeneklerinin olduğu iddiasında bulunduklarında bu ne anlama gelmektedir? Bizler gerçekten de sınırları olmayan bir dünyada mı yaşıyoruz? Bu soruyu cevaplamaya yeltenmeden önce, sınır ile ne kastettiğimizi açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Psikanaliz, başlangıcından beri kendini her konuşan varlığın

4 Bilhassa bkz., Lebrun; Melman; ve Tort.

üzerinde anlaşmaya varması gereken bir şey olarak limit mantığı ile ilişkilendirmiştir.

Lacancı kuramın temel taşlarından birisi, konuşan varlık (*speaking being*) olarak öznenin, sembolik bir kastrasyon sürecine girdiği ve eksik tarafından imlendiği düşüncesidir. Bu kastrasyon babadan çocuğa geçmektedir. Burada baba kastre edici bir figür değildir; kastre etme aracı daha çok dildir. Bu, nesneyi bir sözcükle karşılayarak başlangıçta var olan bir mutluluğu engelleyen bir imleyendir. Burada babanın rolü imleyenin bir aracı olmaktır; yani yasağın 'dile gelmesidir'. Ne var ki yasaklama, babanın, anne ile çocuk arasındaki yakın ilişkiyi sınırlayan basit bir "Hayır!" demesiyle varlığa gelmemektedir. Gerçekte, yasağın koyulması için babanın mevcut olması gerekmez, çünkü esas önemli nokta, yasağın, annenin (ya da birinci derecede bir başka büyüğünün) çocuğa yönelttiği hitabın ta kendisi olmasıdır. Lacan'ın, sembolik yasadan bahsederken, 'Baba-nın-Adı' terimini kullanmasının nedeni budur. Ataerkil bir kültürde, baba, sembolik yasanın sözcüsü olmasına rağmen, bu yasanın tam anlamıyla cisimleşmesi değildir. Özneyi kastre eden sembolik yasa, fiilen dilin özneyi işleme şekline bağlıdır ve baba bu işlemenin yalnızca bir vasıtasıdır. Ne var ki, babanın da kastre edilmesi can alıcı bir noktadır. Bu nedenle, son aşamada baba, yalnızca kastre etmenin kendisine nüfuz ettiği ölçüde araçtır. Eğer gerçek baba mevcut değilse ya da sembolik yasayı temsil edemiyorsa, çocuk sembolik yasaya başka yollarla (Sözgelimi annenin konuşması ya da çocuğun hayatındaki bir başka önemli şahsın etkisi ile) maruz kaldığı sürece, bunun özne için kötü bir durum teşkil etmesi gerekmez.

Özneyi imleyen eksik, kimi başlıca hazların yitirilmesi olarak deneyimlense de, bu öznelliğin temel taşıdır; yani, özne bir eksik tarafından imlendiği için, sürekli olarak, yiten hazzın cisimleşmesi olarak algıladığı ve eksikliği gidermesi mümkün olabilecek nesneyi iyileştirmeye çalışır. Öznenin bir eksikle imlendiği gerçeği, aynı zamanda onun arzularının canlı kalmasını sağlayan enerji kaynağıdır.

Eksiğinin üstesinden gelmeye çalışırken, özne aynı zamanda Büyük Başka'nın de eksik olması sorunuyla karşı karşıya kalır, bu şu demektir: Bir tarafta toplumsal sembolik düzen tam değildir ve diğer tarafta diğerleri, örneğin öznenin ebeveynleri, eksik tarafından imlenmektedir. Özne için kaygı yaratan en büyük ikilem, onun Büyük Başka'nın arzusunda nasıl ortaya çıktığıdır. Özneyi yatıştırabilecek ve öznenin Büyük Başka için ne tür bir nesne olduğuna yanıt verebilecek tutarlı bir Büyük Başka mevcut olmadığı için, özne sürekli olarak değerlendirme yapar, diğerlerinin söylediklerindeki gizli anlamı okur, diğerlerinin jestlerini tahmin eder vs. Eğer bunlar, kendilerini imleyen bu eksiği ve toplumsal sembolik düzeni kabul eden insanların sahip olduğu 'normal' endişeler ise, bu durumda son dönem kapitalizmde bu endişelerin doğasında ne değişmiştir?

İnsanlar, günümüz toplumunda çok fazla seçenek bulunduğundan ve aslında seçmek istemedikleri şeyleri seçmeye zorlandıklarından yakındıklarında, demokratik bir toplumda hiç kimsenin sorumluluk altında olmadığının ya da birinin (örneğin tüzel kişi) insanların zaten ihtiyaç duyduğu düşünülen bir şeyi 'seçiyor olduğu'nun 'sanıldığını' söyleyerek kaygılarını dile getirmektedirler. Bu yakınmalar, daha çok insanların Büyük Başka'ya dair rahatsızlıklarıyla ilgilidir. Büyük Başka'nın var olmadığı, Lacancı bir sağduyudur ki bu, içinde yaşadığımız sembolik düzenin tutarlı olmadığı, fakat eksiklerle imlendiği, yani değişken olduğu anlamına gelmektedir. Literatürde, bu değişkenliğin ne ifade ettiği ve bu toplumsal şeyleri imleyen eksiği algılamanın bir yolunun, onu yine toplumsal şeyleri imleyen çeşitli antagonizmalar açısından düşünmek olduğu yönünde bir sonuç çıkarmaya yönelik büyük bir uğraş süregelmiştir.[5] Büyük Başka'nın var olmadığının ifade edilmesine ek olarak Lacan, insanların,

5 Bkz., Laclau ve Stavrakakis

var olduğuna dair inançlarının önemi üzerinde durmaktadır. Lacan'ın kaygı verici bir şekilde, Büyük Başka'nın var olmamasına rağmen, yine de bir işlevi olduğu kararına varmasının nedeni budur. Bu, insanların Büyük Başka'ya olan inancı, kendilerini algılamalarında olmazsa olmaz bir şeydir anlamına gelmektedir.

Seçme eylemi oldukça travmatiktir, çünkü Büyük Başka yoktur: bir seçim yapmakla her zaman garantisi olmayan bir duruma körü körüne inanmış oluruz. Seçimlerimizden dolayı memnun hissetmemize yardımcı olacağını ve neticede seçimlerimizden daha az endişe duyacağımızı sağlayacağını umut ettiğimiz kendini sınırlama mekanizmalarını oluşturmaya çalıştığımızda, aslında Büyük Başka'yı 'seçmekten' başka bir şey yapmamış oluruz; yani, mevcudiyetini baştan var saydığımız sembolik bir yapıyı bulmak, seçenekler uçurumunun önünde kaygımızı yatıştıracaktır. Ne var ki problem Büyük Başka'nın mevcudiyetinin her zaman bizim 'seçimimiz' olmasıdır; onun tutarlı olduğuna dair bir fantazi yaratırız. Ve böyle yaparak, seçmeme olasılığını seçeriz.

İnsanların Büyük Başka'ya olan inanç tipi özneden özneye değişiklik göstermektedir. Nevrotik ya da psikotik kişilik örüntüsüne sahip insanlar arasında özellikle büyük farklar vardır. Nevrotik kimseler, Büyük Başka ile ilgili olarak çok fazla endişe, kuşku ve sitem taşırlar; psikotik olanlar, çoğunlukla, kendilerini örneğin gizli bir ses ya da bakış tarafından işkence edilmiş ve dolayısıyla da Büyük Başka'nın muazzam varlığıyla kuşatılmış olarak hissederek Büyük Başka'ya dair daha tehditkâr bir algı geliştirirler. Nevrotiklerin üstesinden gelmeye çalıştıkları belirsizlikler Büyük Başka'nın tutarlı bir bütün olarak var olmadığını kanıtlama çabası gibidir. Nevrotikler genellikle vazifesinin başında olan (böylelikle tutarlı bir Başkagibi görünen) efendi arayışı oyununa kendilerini adarken aynı zamanda, efendinin otoritesini yıkmaya çalışırlar. Bu hareketle, Büyük Başka'nın tutarsızlığının doğruluğunu paradoksal bir yolla kabul ederler.

Büyük Başka, Geç Kapitalizmde Nasıl Değişti?

Bugün öznenin Büyük Başka'ya dair algısı, dünyanın rasyonel bir şekilde düzenlenmiş olduğuna yönelik baskıcı bir varsayımın egemenliği altında gibi görünmektedir. Bu varsayım, aynı zamanda rasyonel seçim düşüncesinin de arkasında yatmaktadır. Büyük Başka'ya ait alan, insanların yaşamlarında yaptıkları seçimlerde yardımcı olduğu düşünülen bilgiyle birlikte sınırlarını aşmaktadır. Ne var ki, bilgideki artış, paradoksal bir biçimde insanlardaki doyumsuzluğu artırmaktadır. Dünyanın rasyonel olarak düzenlendiği algısı, insanları bazen Büyük Başka'ya ait başkalıklara hiç yer kalmadığı noktasına götüren kötümser bir sonuç çıkarılabilir ya da biraz daha iyimser olarak, Başka'nın hiç söz konusu olmadığı bir yer düşünülebilir.

Yaklaşık on yıl önce, Jacques-Alain Miller ve Eric Laurent de artık bir Büyük Başka'nın var olmadığını ve günümüzün çeşitli etik komisyonlara yönelik daimi endişesinin bu değişimi onayladığını ileri sürdüler. Bilimsel gelişmeler birçok soruyu beraberinde getirmiştir ve yanıtlarına güvenilebilecek bir otorite yoktur, bunun nedeni ise, komiteler gibi çeşitli geçici ad hoc yapılar oluşturmamızdır. Bu yapıların, Büyük Başka'nın tutarsızlığı ile baş etmede bize yardımcı olabileceği düşünülür, fakat elbette ki her zaman aradığımız kesinliği sağlamada başarısız olurlar. Fakat içinde yaşadığımız toplumsal düzenin yapısına dair bu kadar kötümser olmamız gerekmekte midir?

Fransız filozof Dany-Robert Dufour, sembolik yapılarımızdan feragat etmeye yönelik kendi kötümser görüşünü sunar. Dufour, her kültürün, onları kökenlerine götüren ve daima belirgin olan ayak izlerini kavramaya çalışan özneleri kendince şekillendirdiğine dair Freud'un

tahmininden hareket etmektedir: "Birinin Büyük Başka'yı resmetmesinin, onun şarkısını söylemesinin, birinin ona bir biçim, bir ses vermesinin, onu sahneye koymasının, ona temsil edilemeyenin formu da dâhil olmak üzere temsiller ve hatta birinci sınıf bir temsil vermesinin nedeni budur". BüyükBaşka, bizim sağlayamadıklarımızı bize sağlar, dolayısıyla bizi inşa eden temeli tedarik eder. Bu nedenle bizim hikâyemiz daima Büyük Başka'nın ya da en azından Büyük Başka'nın bir suretinin hikâyesidir. Buna ek olarak Dufour, öznenin daima, Büyük Başka karşısında geçmişte Physis, Tanrı, Kral, insanlar ve benzeri çeşitli biçimler alan, fakat hep Özne'nin bir türü olarak kalan özne olduğunu ifade eder. Tarih boyunca, özne ile büyük Özne arasında mesafe küçülmüştür. Modernlikle birlikte, Kilise'nin gücünü yitirmesine ve bilimsel ilerlemenin muazzam yayılımına bağlı olarak bir büyük Özneler çokluğu türemiştir. Ne var ki, özne kendine istinaden gitgide daha da merkezsizleşmektedir.

Dufour, postmodernizmde artık sembolik Başka anlamında bir Büyük Başka'nın; öznenin hak iddia edebileceği, bir soru ortaya koyabileceği ya da bir itiraz sunabileceği tamamlanmamış birliğin var olmadığı sonucuna varır. Dufour aslında bize postmodernizmin Büyük Başka'nın suretleriyle dolu olduğunu söylemektedir. Bu geç kapitalizm toplumunda, pazar Özne'nin bir başka biçimi olarak ortaya çıkar. Walter Benjamin'in, kapitalizm yeni bir inanç biçimi olarak işlev göreceği tahminini müteakiben, bugün bazı kimseler Pazar'ın yeni bir Tanrı olarak ortaya çıktığını ifade etmektedirler ve serbest pazar ekonomisinin hemen geleneklere ters olarak adlandırılması dogmasına herkes karşı çıkmaktadır.

Günümüz kültüründe, kalıcı olarak merkezsizleşmiştir; ne var ki, etrafındaki sembolik mekân gitgide daha da kuralsız ve dağınık bir hale gelmektedir. Dolayısıyla postmodernliğe yönelik tartışmalar, artık büyük anlatıların, özneyle özdeşleşen güçlü otoritelerin olmadığına ve bireyciliğin sona geldiği ve dolayısıyla öznenin kendini, kendi yaratıcısı olarak algılamaya başladığı düşüncesine odaklanır. Dufour, öznenin kendini özne olarak pekiştirmek amacıyla kendine başvurmaya başladığı; örneğin Tanrı, toprak ya da kan gibi kendi dışında bir varlığa başvurmaktan vazgeçtiği ve bir şekilde kendi merkezi haline geldiği anı Aydınlanma çağına yerleştirir.

Bu önerme kolayca kabul edilebilir ve toplumsal organizasyonun Aydınlanma sonrası tiplerinde ortaya çıkan insan hakları kavramına bakarak ona kanıt da bulunabilir. İnsan haklarının, öznenin bu kendine başvurmasını kusursuz bir şekilde koruduğu düşünülür. İnsan haklarının yayılımı, ırk, ulusallık, cinsiyet ve yaş gibi yüzeysel etkenleri dışarıda bırakma yönüne doğru ilerlediği ve özneyi tarafsız bir varlık olarak gözettiği için, bu hakların nihayetinde öznedeki belirli bir eksikliği, onun tam da içinde bulunan özsel bir belirsizliği gözettiği düşünülebilir. Eğer ırkımıza, sınıfımıza, cinsiyetimize ve benzeri niteliklerimize aldırmayarak bu haklara sahip olduğumuzu iddia edersek, "Ben, benim! Haklara sahip olmamın nedeni budur." demiş oluruz.

70'li yılların başında, Lacan gelişmiş bir kapitalist sistemde, öznenin toplumsal alan ile ilişkisinin belirli bir söylem oluşturmak için gözlemlenebileceği şeklinde bir düşünce geliştirdi. Bu "kapitalist söylem"de[6] özne, toplumsal alan ile, kendini efendi olarak hissederek ilişki kurar. Özne yalnızca kendisinden sorumlu olarak algılanmakla kalmaz, aynı zamanda *jouissance* eksiğini telafi etme gücüne sahip olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, kapitalizmde özne muazzam bir güce sahip fail olarak algılanır. Peki, öznenin böylesi bir fail olarak konumlanması ne anlama gelmektedir? En başta, bu özne, tarihinden ve şeceresinden ve dolayısıyla da bütün belirleyici ithaflardan bağımsız olarak karşımıza çıkar. Buna göre, özne yalnızca doyum getirdiği varsayılan şeyleri değil yaşamının gideceği yönü de seçme konusunda özgürdür gibi

6 Lacan, bu kuramı Milan Üniversitesi'nde, 12 Mayıs 1972'de verdiği bir derste geliştirmiştir. Orijinal metin basılmamıştır.

görünmektedir; yani özne, kendini seçmektedir.

Lacan, "kapitalist söylem"de kastrasyona yönelik bir kabul etmeme ya da daha doğrusu reddetme bulunabileceğini ifade eder. Bu elden çıkarma, toplum sınır tanımadan gitgide daha fazla işlev gördüğünde ve kimi sınırsız *jouissance*'lara yönelen devamlı itilme olduğunda meydana gelir. Bu *jouissance*'a itilme, her halükârda, özellikle toksikomaninin* çeşitli biçimlerinde görülür; haddinden fazla alkol ve hap alımından, alışverişe, işkolikliğe vs.[7] Kapitalizm, proleter köleliği serbest tüketiciliğe dönüştürmektedir. Ne var ki, sınırsız tüketim paradoksal bir biçimde öznenin 'kendini tükettiği' ana götürmektedir.

Kapitalist söylemde, öznenin yalnızca kendinden sorumlu ve sayısız seçim yapmakta özgür olarak algılanmasına rağmen, burada mantığa aykırı gidişat görülebilir: Bu seçim olanağı, kaygının artmasına giden kapıları açar. Bu kaygının üstesinden gelme yollarından biri, efendi ile güçlü bir şekilde özdeşleşme olur. Bu özdeşleşme, özneye, kuşku duymaktan vazgeçme, seçim ve sorumluluktan uzak durma ve dolayısıyla kendi mevcudiyeti açısından bir dinginlik bulma imkânı tanır.

Zoraki Seçim

Seçim, rasyonel seçim kuramının algıladığından çok daha farklı bir düzeyde ortaya çıkmaktadır. Yaşamı değiştirmenin bir yolu olarak pozitif düşünmeyi salık veren kitaplar ve yaşamlarının gideceği yönü belirlemeleri konusunda insanları cesaretlendiren kendi kendine yetme öğüdü, yaptığımız seçimlerin büyük bir kısmının, 'zoraki seçim' kategorisine girdiği gerçeğine dikkat etmemektedir. Eski Yugoslav ordusunun, askere alınmış gençlerin askerlik hizmetine başlamaları için uyguladığı bir ritüel, zoraki seçime örnek olabilir. Ordu, genç askerlerin, Yugoslav ordusuna özgür seçimleriyle katıldıklarına dair yemin etmeleri ve bir belge imzalamaları için bir tören yapıyordu. Genç bir asker nadiren ciddi olarak bu seçimi yapıyor ve yemini imzalamayı reddediyordu. Böyle itaatsizlik gösteren eylemler çeşitli şekillerde cezalandırılıyor ve asker genellikle cezaevine gönderiliyordu. Ve yalnızca 'özgürce' yemini imzaladığı zaman serbest kalıyordu.

Zoraki seçime örnek benzer bir durum Bağdat'ta, Iraklı bir adamın, iki yıldan fazla süren bir gözaltı hapsinin ardından Amerikan ordusu tarafından serbest bırakılması olayında görülmektedir. Adam bir suçtan mesul değildi ve serbest kaldığında, kendisinden bu gözaltı süresince işkenceye maruz kalıp kalmadığını soran bir form doldurması istenmişti. Formda, kendisine nasıl davranıldığını en iyi ifade eden cümlenin yanına bir işaret koyması gerekiyordu. İlk cümle, gözaltı süresince hiçbir kötü davranışa maruz kalmadığı, ikinci cümlede ise kaldığı yazıyordu. Adam, bu formu, mahkûmları cezalandırmak amacıyla kullandıkları elektrikli şok aletleri taşıyan üç Amerikan gardiyanın önünde doldurmak zorundaydı. Hatta tercüman ona ilk cümleyi işaretlemesini söylemişti. Adam ikinciyi işaretlemesi durumunda ne olacağını sorduğunda, tercüman bilmediğini söylemek istermiş gibi ellerini havaya kaldırmıştı. Eğer ikinci cümleyi işaretlerse, cezaevinden asla çıkamayacağı sonucuna varması adam için hiç zor olmamıştı.

Günlük konuşmalarımızda dahi, gerçekte karşımızdaki kişinin seçmesini amaçlamasak da bir seçim olanağı sunarız. Sözgelimi, birinin bir başkasına nezaketen ve bunu belli eden bir ses tonuyla bir şey teklif etmesi, bu teklifin geri çevrileceğini açık kılar, çünkü bu yalnızca nazik bir jesttir. Zoraki seçimin belki de en açık örneği, birinin "Ya paranı, ya canını!" diyen bir

7 Geç kapitalizmi eleştiri biçimlerinden biri, tüketicinin yalnızca failin bir görünüşü olduğunu, yalnızca özgürlüğün bir görünüşünü takip ettiğini vurgulamaktır. Gerçekte, talebin, Efendi İmleyen'den değil fakat jouissance alanından –küçük başka nesnesinden gelen talebin baskısı altındadır.

hırsızla karşılaşmasıdır. Kişi eğer parasını korumayı seçerse, elbette ki onun tadını çıkaramayacaktır. Bu örnekler, zoraki seçim durumlarında kişinin aynı zamanda reddettiği bir seçimle karşı karşıya geldiğini ortaya koymaktadır. İlk izlenimde, kişi böyle durumların gerçekten de seçim olarak adlandırılıp adlandırılmayacağını merak eder. Ne var ki zoraki seçimler, toplumsal sözleşmenin önemli bir parçası olarak hareket etmektedir. Zoraki seçimlerden gelen durumlar, insanların özgürlüğe muktedir olduklarının sanıldığı gerçeğini doğrular. Seçimin bu tür sahte girişimleri aynı zamanda toplumun bu özgürlüğü tamamen yadsıyamayacağı gerçeğini de doğrular. Totaliter rejimin en katı biçimleri dahi, baskıcı rejimin dikte ettiklerine bireyin itaat etmede özgür olduğu fantazisine dayandığını göstererek zoraki seçimin oyunlarına başvurur. Batı ideolojisi, özel yaşamlarımızın her alanında, aslında zoraki seçimin bu tür örneklerine benzeyen seçimlerimizin olduğunda ısrar eder. Gerçekte, yaşamlarımızla nasıl baş edeceğimizi belirlemede çok az özgürlüğe sahip olabiliriz, fakat ne yaparsak yapalım, ideoloji, başka türlü de yapabileceğimize dair hissimize 'ihtiyaç duyar'.

Psikanaliz aynı zamanda zoraki seçimin önemini göstermektedir. Freud, Nevrotik semptomlarla acı çeken birinin yalnızca bir mağdur değil, aynı zamanda kendi acısının ('eğilimlerinin') 'kaynağı' olduğunu ifade eden *Neurosenwahl* -nevrozun seçilmesi- kavramını türetmiştir. Freud'un, nevrozu seçimin belli bir türüne bağlı bir şey olarak algılaması, psikanalizi mümkün kılan bir adımdı. Bu adım olmaksızın, bireyin, yalnızca yaşadığı travmatik deneyimlere bağlı olarak olduğu kişi olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktık. Freud, baştan çıkarma kuramını yadsıdığında ve travmatik deneyimlerin önceden tahmin edilen zorunlu sonuçlar içermediğini düşünmeye başladığında, böyle bir belirlenimciliğe karşı zamansız tutum takındı. Neden ile etki arasındaki bağ, daha da bulanıklaştı. Bu nedenle, kişi travmatik deneyimler yaşayıp sonrasında belirli travmatik semptomlar geliştirebiliyordu, aynı travmayı yaşayan bir başkasının bu olayın sonucu olarak travmatik semptomları olmuyordu ve bir üçüncüsü daha önce hiç travmatik bir olay başından geçmediği halde, travmatik semptomlar geliştirebiliyordu. Freud ve haleflerinin nevroza seçimle alakalı bir sorun olarak bakmaları, bireyin psikolojik acılarından sorumlu olmasına yönelik soruya neden olur. Bireyin, travmatik deneyimine karşılık olarak geliştirdiği semptomlar, bu deneyime dair ipuçları verir; fakat Freud'a göre, insanın 'seçim yapmada her zaman özgür olması' bir dereceye kadar bu semptomların sebebi olabilir; bu, kişinin yalnızca, nevrotik semptomların alacağı biçime etki eden sayısız dış etken (örneğin, öznenin aile çevresi) tarafından kuşatılmadığı ve belirlenmediği anlamına gelmektedir.

Zoraki seçim meselesi, elbette bağımlılık ve diğer kendine zarar verme biçimlerinde de mevcuttur. Kumar bağımlılığı olan bir arkadaşımla bir kumarhaneye gittiğimi hatırlıyorum. Rulet oynamaya başlamak üzereydik ki adam bana döndü ve yüz dolar değerinde bir kupon verdi. Kumarhanedeyken parayı ona geri vermemem gerektiğini, çünkü gelecek hafta bununla idare etmesi gerektiği konusunda ısrar etti. Akşamın sonunda parasının tamamını kaybettiğinde, anlaşmamıza uygun olarak, kuponu kumarhaneden çıkana dek ona vermedim. Ertesi gün, arkadaşımın akşam yemeğinden sonra kumarhaneye geri döndüğünü ve benden saklamamı istediği parayı çarçur ettiğini öğrendim. Bu drama, adamın eylemlerinde seçme hakkına sahip olduğunu ve aynı zamanda da nasıl sahip olmadığını göstermektedir. Maddi zarara giden patikada yürüyüşünü durduramıyormuş gibi görünmektedir, fakat bir yandan da durmayı ve geri dönmeyi seçebileceği düşüncesine sarılmış durumdadır. Seçimin gerçek bir seçim olması ve olmaması arasındaki bu ince denge, seçimi travmatik ve aynı zamanda baştan çıkarıcı hale getiren şeydir.

Zoraki seçimin üzerinde bir de olanaksız seçimlerle uğraşırız. Bunların örnekleri hukuk

alanında oldukça boldur. Hakimin vardığı karar, çoğunlukla olanaksız bir seçim içerir: Kararını, adalet fikri ile temellendirmeye ne kadar çalıştığı önemli değildir, aracı olduğu yasa, yerine getirmek isteyeceği etik adalet düşüncesini asla tam olarak ihtiva etmez. En acı olanaksız seçim, William Styron'ın *Sophie'nin Seçimi* adlı romanında resmedilmiştir; bir toplama kampında, Sophie'den hangi çocuğunun yaşayacağını ve hangisinin öleceğini seçmesi istenir. Sophie bu seçim düşüncesiyle tamamen kendini kaybeder ve ne pahasına olursa olsun kurtulmaya çalışır, fakat sonunda teslim olur ve oğlunu kızına tercih eder. Bu, en azından bir çocuğu kurtarmak açısından rasyonel gibi görünse de, Sophie her şeyini kaybeder; kendilik-algısı sonsuza dek yıkılmıştır ve bu iğrenç kararı vermiş olmaktan dolayı asla düzelemeyecektir.

Tam Kontrol!

Kişinin seçeneklerle yüz yüze gelme biçimi, çoğunlukla onun derinlerdeki psikolojik problemlerini yansıtır. Histerik bir kadın, seçimlerinin sonucunda sürekli hayal kırıklığına uğradığını hissedebilir. Bu kadın için, tekrar bir seçim yapmak ikilem için bir çözüm gibidir. Sözgelimi, müşteri olarak bir seçim yapar, fakat yeni öğeyi elde etmesinin hemen sonrasında tekrar istediği şeyin o olmadığını hissedip, bir başka nesne aramaya karar verir ve bu hayal kırıklığı çemberi tekrarlanır. Obsesif bir adam, buna karşıt olarak, ilk etapta bir seçim yapmaktan kaçınır ve durmaksızın erteleyebilir. Yapması hiç kolay bir şey olmayan bir seçim yaparak, adam arzusuna göre hareket edecektir. Bir psikotik daha büyük bir felce uğrayabilir, çünkü ona hiç de özgür değilmiş gibi gelebilir ve bir başkasının zaten onun için seçim yapmış olduğunu düşünür; bunun sonucu olarak da kendisini aşırı derecede bunalmış ve kontrol altında hisseder.

Fransız psikanalistlerinin büyük bir çoğunluğu, son yıllarda, bu tür sorunlu bireylerin 'yetiştiği' düşüncesiyle, Batı toplumunun geleceğine dair kötümser görüşler dile getirdiler. Hatta bazıları, psikozun gelişmiş Batı ülkelerinde ciddi bir artış gösterdiğini iddia etti. Fakat bazıları ise, Helen Deutsch'un 'sözde kişilik' dediği durumla daha çok karşılaşıldığı sonucuna vardırlar: Bu, psikotik yapılanmaya sahip olan, fakat tamamen psikotik dağılma geçirmediği gözlemlenen kişiliktir (Amerikan psikanalistleri, bu vakaları "borderline" olarak tanımlarlar). Bu insanlar, çoğunlukla diğerlerini örnek almada iyidirler ve kolaylıkla güçlü özdeşlikler oluşturabilirler. Aynı zamanda, değişime dair pek fazla şüphe ve kaygı duymadan özdeşlikler arasında geçiş yapabilirler. Yaşamında pek çok başarılı meslek sahibi olmuş bir adamın durumu buna örnektir. Genç bir adamken, önde gelen bir firmada bir avukata yardım etmiş ve sonra kendisi de başarılı bir avukat olmuştur. Fakat sonra, yolda bir denizci ile karşılaşmış onu ticaret filosuna kadar takip etmiştir. Daha sonrasında, bir işadamına rastlamış ve akabinde kendini başarılı bir işadamına dönüştürmüştür. Burada, hastanın yalnızca diğer bireyleri taklit etmekle kalmayıp, aynı zamanda ara sıra karşılaştığı insanlardaki bu güçlü kimlikleri, seçtiği yola dair belirgin bir kuşku ya da kaygı yaşamaksızın, bütün hayatını değiştirmek için kullandığı bir dizi başarılı özdeşleşmeler söz konusudur. Bir psikanalist, adamın başarısına değinerek neden psikanalize girme gereği duyduğunu sorduğunda, adam basitçe "Karım öyle yapmamı söyledi." şeklinde yanıtladı. Çok başarılı bir hasta olması şaşırtıcı değil! Bu tür olaylar, birinin özdeşliğini rastgele değiştirmesinin, psikoz belirtisi olduğunu doğrulasa da, günümüz toplumunda bu tür hastalıklara daha güçlü bir yatkınlık bulabileceğimizi iddia etmiyorum. Bununla beraber, psikanalistler tarafından sunulan bilginin yardımıyla, uygarlığın huzursuzluğunun bireyin huzursuzluğunu nasıl etkilediği ya da bunun tersi araştırılabilir.

Peki, geç kapitalizmde, seçim neden çok fazla kaygıya neden olmaktadır? Seçimin bu kadar travmatik olmasının en önemli nedenlerinden biri, her seçimin bir kaybediş içermesidir.

Eğer bir yolu seçersek, bir başkasını yürüme şansını kaybetmiş oluruz. Ve neticede, hepimizin açmak zorunda olduğu kutudur ki, ölüm kimsenin isteğine bağlı değildir. Seçim kaygıya yol açtığı için, ondan uzak durmak için her şeyi yapmaya çalışırız. Sözgelimi, bir kadın eşinden ayrılmayı düşünüyor olabilir fakat sonra bu eylemde bulunmamak için çeşitli nedenler bulabilir. Ertesi gün ayrılabileceğini düşünebilir; başka bir eş seçmenin sonuçta yaşamını pek de değiştirmeyeceğini düşünebilir; ayrılmanın kimliğini sarsacağını düşünebilir vs. Fakat eşit ölçüde kararlılık, seçimden gelen kaybedişle başa çıkmaktadır. Örneğin orta yaşlı bir kadın, gerçekten çocuk sahibi olmak istemiyor olsa da, bu hakkını kaybettiği zaman üzüntü duyacaktır.

Yaptığımız seçimler çoğunlukla mantıksızdır. Sözgelimi, pahalı bir araba satın aldığımızda, bu pekâlâ başkaları tarafından kıskanılmayı istememizden kaynaklanıyor olabilir, bu arabaya ihtiyacımız olduğuna dair rasyonel olarak karara varmamızdan değil. Başka birinin sahip olduğu bir şeyi kıskanmaya ve arzu etmeye kışkırtmak, günümüzün pazar stratejilerinin büyük kısmını oluşturmaktadır. Üstelik yeni bir trend, aşağılamayı da karışımın içine sokmaktadır. Japonya'da birkaç mağaza, insanların seçimlerini sınırladığı için meşhur olmuştur. Tokyo'nun kenar mahallelerinde, tamamen rastgele saatlerde çalışan oldukça ünlü bir mağaza var. Müşteriler geldiğinde, kapılarda uzun kuyruklar oluşturuyor ve sonunda mazağa açıldığında da çoğunlukla istedikleri ürünleri alamıyorlar, çünkü bir müşteri bir eşyayı seçtiğinde, bir satış sorumlusu onu satın almasına izin vermeyebilir. Böyle bir 'işkence'nin müşterileri uzaklaştıracağı zannedilebilir. Fakat aksine, müşteriler seçeneklerin sınırlı olmasının cazibesine kapılmakta ve bu tür mağazalara akın etmektedirler.

Bir Çin lokantasında, seçenek çokluğundan dolayı yemek seçmek oldukça zordur. Çok fazla şey istendiğinde, seçim tam bir bayağılık olarak, yemekten anlamayanların hevesini bastırması olarak görülebilir. Bu, en azından, servis edilen yiyecekler hakkında müşteriye herhangi bir söz söyleme hakkı tanınmamasına yönelik olarak birçok pahalı lokantanın benimsediği uygulamanın arkasında da yatan düşüncedir. Nobu'da, New York City'deki bir lokantada, kişi o akşam servis edilmesini istediği şeyi seçmek için aşçıya yüklü bir para ödemektedir. Londra'daki Gordon Ramsey, müşterilerine lokantanın mutfağında yemek yemelerini teklif eder. Elbette ki, burada yapılacak bir seçim yoktur. Yine Londra'da, fiyat koymayan bir lokanta vardı; müşterilerden, yemek için ne kadar ödemek istediklerine kendilerinin karar vermeleri isteniyordu. Büyük çoğunluğun beklenenden fazla ödediği elbette şaşırtıcı değildir.

Kimi çağdaş yazarlar, insanlara seçimlerini sınırlamaları için stratejiler geliştirmelerini öğretmeye çalışırken, bana göre bu insanlar bilinçli bir şekilde olmasa da kendilerini sınırlama mekanizmalarını zaten oluşturmuşlardır; bunlar 'rasyonel' stratejiler değildir. İnsanlar, seçimlerini kendileri sınırlarlar ya da bir başkası onlar için sınır koyuyormuş gibi hareket ederler. Bir profesör, sınavdan önce öğrencilerine, sınavda çıkmasını istedikleri soruyu hazırlama hakkı tanımaya karar verdi. Bu seçme özgürlüğü, en küçük bir serbestlik tanımıyordu. Sınav zamanı gelince, öğrenciler önceden hazırladıkları sorunun sorulmuş olduğunu görünce şok olmuşlar ve sanki anlaşılmayan ve hiç beklenmeyen bir şey sorulmuş gibi davranmışlardı. Hatta bir öğrenci, sorunun derste rapor ettikleri materyalle pek ilgili olmadığından yakınmıştı. Böylece, bir insan kendi seçimini yapsa da, bu seçim kendisine başkası tarafından yaptırılmış gibi hareket edebilir.

Psikanaliz, insanların arzularının nasıl her zaman kesin yasaklar içerdiğini anlar ve öğretir. Freud, eskilerin varlığı sona erdiğinde insanların yeni engeller icat etmekte hiç gecikmediğini ifade eder. Londra'daki Conran mağazasının sahibi de bunu çok iyi bilmektedir ki şöyle söylemiştir: "İnsanlar, kendilerine verilinceye dek ne istediklerini bilmezler." 11 Eylül'ün ar-

dından, (insanlar orayı ziyaret etmenin güvenli olduğunu düşündükleri için) Slovenya'da bir turizm patlaması meydana geldiğinde, Slovenyalı turizm heyeti, bu isteği artırmak için yasaklama koymaya karar verdi. Dış ülkelerdeki reklamlarında, "Slovenya'ya gitmeyin!" yazılı tanıtımlar kullandı.

Küçük çocuklarda da bir sınırlama isteği görürüz. Eğer seçecek çok fazla olanak varsa, telaşlanabilir ve kararsız kalabilirler, bir yandan da neyi seçmeleri gerektiğine dair bir kılavuz ararlar. Onlara önerilenin tam tersini seçerlerse, sınırsız seçimle baş etmek zorunda kalmayışlarında avuntu bulurlar.

Seçim yaparken çoğunlukla bir öğüt aradığımız gerçeği, bireyin bir birliktelikte güven bulmasının ne kadar önemli olduğunu gösterir; bu birliktelik ister gerçek, ister varsayımsal olsun. Seçim yapmak, yalnız bulunulan bir eylem haline gelmiştir. Eğer geçmişte insanlar seçim yaparken ailelerine ya da diğer gruplara daha fazla güvenebilseydi, bugünkü bireycilik yaşamdaki ikilemlerin üstesinden gelmede daha az destek sağlardı. Bununla beraber, insanlar yine de tavsiye aramanın yeni yollarını bulmaktadırlar. İngiltere'de toplumsal olarak gelişen bölgelerde ne kadar kadının, süpermarketlerde kendisiyle birlikte alışveriş edenlere bir parça giysiyi alıp almamak konusunda tavsiye istediğine dair bir yazı fark ettim. Cevap, birbirini tanımayan kadınların, soruyu yönelten kişinin arkadaşı veya akrabası olanlara oranla daha dürüst olduğu şeklindeydi, ki bu kişilerin tavsiyeleri, bizim seçimlerimiz söz konusu olduğunda, incitmeme arzusuyla renklendirilmiş, ya da kıskançlıkla ve hatta zevksizlikle boyanmış olabilir. Tanınmayan bir akıl hocasının, fikri sorulduğu için gururu okşanabilir ve duygusal bir bağlılık söz konusu olmadığı için daha dürüst olabilir.

New York Times, kredi kartı borçları yüklü bir hale gelen Amerikalılar hakkında bir haber yaptı ve kendilerini toparlamalarının bir yolunu bireyin maddi problemlerini dürüstçe ifade ettiği kişisel web günlükleri başlatmakta buldu. Sözgelimi, bir kadın eşinin ya da arkadaşlarının borç içinde olduğunu bilmelerini istemeyebilir, fakat web günlüğünde kaygısını ifade ettikten sonra, harcamalarını ve masraflarını azalttı. Böyle bir kadın alışverişe gittiğinde, başarısızlığını web sayfasında açıklamak zorunda kalacağını düşünerek para harcama dürtüsüyle savaşabilecektir. Bir web sayfasının adsız okuyucuları, kadının süper-egosuna karışırlar, onu güçlendirirler ve sanal âleme giden bu psikolojik sapak aracılığıyla kadın harekete geçmede, aynı baskıyı uygulamakta başarısız olan yakınındaki insanlara güvendiğinde olduğundan daha yetenekli hale gelecektir. Böyle bir hareketin gerekli olduğunu hissetmesi, en başta, onun gerçekteki, yani elektronik olmayan birlikteliklerindeki güçsüzlüğünü resmeder. Aynı zamanda da bu tür birliktelikler hem destekleme hem de kılavuzluk etme gücünü yitirdiğinde, seçim yapmak daha da zorlaşır; sıkıntı içindeki bireyin kimi gelişigüzel alışveriş etmek gibi dürtülerde avuntu (hem de acı) bulmasının nedeni budur. İnsanların, yaşamlarındaki sorumluluklar konusunda çok fazla baskı altında kaldıklarında, kendileri için seçim yapacak kılavuzlar (new-age ya da kişisel gelişim rehberleri gibi) aramaları da şaşırtıcı olmamaktadır. Bir efendi ile belirlenmek, bireyin kaygısının üstesinden gelmeye çalışması için bir yoldur, kitaplarda ya da internette yeni bilgi ya da tavsiyeler aramak da bu türden bir efendinin bulunmasına yarayan yollardandır, her ne kadar yeni bilimsel araştırmanın bir formunda olsa da.

Fakat seçimin ne kadar travmatik olduğu sorun değildir, bu, insanın özünde bulunan bir cevherdir. İnsanın seçim yapabiliyor olduğu gerçeği, değişim olanağını açar. Bugün problem, seçimin rasyonel seçim olarak algılanması ve ona yönelik anlayışımızın aslında ekonomik kurama ve neticede, böyle bir kuramın yönlendirdiği tüketimi özendirmeye bağlı olmasıdır. Ne var ki, psikanaliz seçimi daha geniş kapsamlı olarak anlamaktadır. Psikanalizin, insanı kendi

semptomlarından sorumlu olarak gördüğü gerçeği, bir insanın derdini rasyonel bir şekilde seçtiği anlamına gelmez. Bununla beraber, insanın özne olarak algılandığı anlamına gelmektedir; yani bir kimse her zaman bir bireysel semptom (ya da nevroz) yaratmaktadır. Ne var ki bu, bireyin derdinin üstesinden gelme şansının da bulunduğu; yani değişebileceği anlamına gelir. Seçimle ilgili rasyonel kuramlara karşıt olarak, psikanaliz seçimi bireyin bilinçdışındaki bir şey olarak ele alır. Ne var ki kapitalist ideoloji, kendini yaratma ve kendini gerçekleştirme ısrarı ile insanların kaygılarını daha da artırmaktadır, bu kaygı da bizleri daha itaatkâr, daha fazla kendine odaklanmış ve bizi çevreleyen topluma daha az dikkatli hale getirir.

Günümüzün kapitalist toplumu, seçim düşüncesine dair ısrarı ile birlikte, ırksal ve cinsel değişkenleri olduğu kadar sınıf farklılıklarını da maskelemektedir. Margaret Thatcher, "Toplum diye bir şey yoktur. Yalnızca bireyler ve onların aileleri vardır."[8] sözüyle meşhur olmuştu. Bu manzara, ne yazık ki modern toplumun tüm gözeneklerine nüfuz etmektedir. Yoksul olmaktan dolayı suçlu hissetmek, toplumsal adaletsizlikle savaşmanın yerini almıştır. Ve bir kimsenin yeterince iyi olmadığı kaygısı, insanları işlerinde daha uzun saatlerce çalışmakla kalmayıp, kendilerini yenilemek için de eşit ölçüde çabalamalarıyla yatışmaktadır. Ne var ki, seçim, toplumun seviyesinde bir değişiklik olanağı sağlamaktadır; bu, seçimin salt bireysel bir sorun olarak algılanması son bulduğunda gerçekleşebilir.

John Lennon'un ünlü sözünde der ki "Yaşam, sen onunla ilgili başka planlar yaparken başına gelenlerdir". Bu aynı zamanda seçimlere de uymaktadır: Yaşam, sen seçenekleri düşünüp onları farklı birer sorun haline getirirken başına gelenlerdir. Seçimin gaddarlığını istersek kabul, istersek reddedebiliriz ve bize sunulan şeyin gerçekte ne olduğunu anlayarak işe başlayabiliriz.

Adı Geçen Kitaplar

- Althusser, Louis. "*Ideology and Ideological State Apparatuses* (*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İthaki Yayınları, çev: Alp Tümertekin, 2006). *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Montly Review, 2001. 127–86.
- Benjamin, Walter. "*Capitalism as Religion*." Seçilmiş Yazılar, 1. Cilt, 1913–1926. Ed. Marcus Bullock ve Michael W. Jennigns. New York: Belknap, 1996.
- "*Blog the Debt Away*." Editöryal. *New York Times* 5 Mart 2007. http://www.nytimes.com/2007/03/05/opinion/05mon4.html.
- Deutsch, Helen. "*Some Forms of Emotional Disturbances and Their Relationship to Schizophrenia*." *Neuroses and Character Types: CLininal Psychoanalytic Studies*. Madison: International Universities, 1965.
- Dufour, Dany-Robert. *The Art of Shrinking Heads*. Cambridge: Polity, 2007.
- Easterbrook, Greg. *The Progress Paradox: How Life Gets Better While People Feel Worse*. New York: Random, 2004.
- Freud, Sigmund. "*The Disposition to Obsessional Neurosis: A Contribution to the Problem of Choice of Neurosis*." ["*Disposition zur Zwangsneurosen (Ein Beitrag zum Problem der Neurosenwahl)*.] 1913. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Çev. ve ed. James Strachey. 12. Cilt. London: Hogarth, 1958. 317–26. 24 cilt. 1953–74.
- Gilbert, Daniel. *Stumbling on Happiness*. (*Mutluluk Üzerine Çeşitlemeler*, Optimist Yayım Dağıtım, 2009), çev: Filiz Şar ve Asiye Hekimoğlu Gül New York: Alfred A. Knopf, 2006.
- Gladwell, Malcolm. *Blink: The Power of Thinking Without Thinking*. (Düşünmeden Düşü-

8 hatcher, bu düşünceyi 31 Ekim 1987'de *Women's Own* degisiyle söyleşisinde öne sürmüştür.

nebilmenin Gücü, Salyangoz Yayınları, çev: Burcu Sipahioğlu, 2007) New York: Little, Brown ve Company, 2005.

- *The Tipping Point: How Little Things Can Make a Big Difference. (Kıvılcım Am/ Küçük Şeyler Nasıl Büyük Farklar Yaratır,* Salyangoz Yayınları, çev: K. Uğur Kızılaslan, 2006) New York: Back Bay, 2002.
- Gleick, James. *Faster.* New York: Abacus, 2001.
- Harley, Willard F. *His Needs, Her Needs: Building an Affair-Proof Marriage.* Grand Rapids: Revell, 2001.
- Lacan, Jacques. "*On Psychoanalytic Discourse.*" University of Milan. 12 May 1972.
- Laclau, Ernesto. *Emancipations.* London: Verso, 2007.
- Lebrun, Jeanne-Pierre. *Un monde sans limite: Essay pour une clinique psychoanalytique du social.* Paris: Eres, 1997.
- Legendre, Pierre. "Law and the Postmodern Mind: The Other Dimension of Law." *Cardozo Law Review* 16.3–4 (1995): 943–62.
- Lennon, John. "Beautiful Boy (Darling Boy)." *Lennon.* United States: Capitol. United Kingdom, 1990.
- Melman, Charles. *L'homme sans gravite: Jouir à tout prix.* Paris: Gallimard, 2005.
- Miller, Jacques-Alain, and Eric Laurent. "*The Other Who Does Not Exist and His Ethical Committees.*" *Almanac of Psychoanalysis* 1 (1998): 15–35.
- Niesslein, Jennifer. *Practically Perfect in Every Way.* New York: Putnam Adult, 2007.
- Rosenthal, Edward C. *The Era of Choice: The Ability to Choose and Its Transformation of Contemporary Life.* Cambridge, 2005.
- Schwartz, Barry. *The Paradox of Choice: Why More Is Less. (Bolluk Paradoksu,* Mediacat Kitapları, çev: Şeyda Odabaş, 2008) New York: Harper Perennial, 2005.
- Sennett, Richard. *The Culture of the New Capitalism. (Yeni Kapitalizmin Kültürü,* Ayrıntı Yayınları, çev: Aylin Onacak, 2009) New Haven: Yale UP 2007.
- Stavrakakis, Jannis. *Lacan and the Political.* London: Routledge, 1999.
- Styron, William. *Sophie's Choice.* New York: Random, 1979.
- Tort, Michel. *La fin du dogme paternel.* Paris: Flammarion, 2005.

Öznellik ve Örgütlü Başka: Simgesel Otorite ve Fantazmatik Jouissance[1] Arasında[2]

Yannis Stavrakakis
İngilizce Çeviri: Selma Aydın Bayram

Özet

Örgüt çalışmalarında, psikanalizden ve özellikle Jacques Lacan'ın çalışmasından yeterince faydalanılmamıştır. Bu çalışma, Lacan'ın öğretisinin bu alandaki tartışmaları zenginleştirme potansiyeli olduğunu ve gelecek çalışmalar için yararlı açılımlar sunduğunu savunmaktadır. Lacan'ın bizlere sunduğu kimi ana kavramları ve kuramsal mantıkları (örneğin; eksik, arzu, simgesel, *jouissance* ve fantazi) çözümleyerek (failin) özdeşlik kurulumunun ardındaki, arzuyu sosyo-simgesel düzene (yapı) tabi olma süreçlerini esas alarak araştırır. Buna ek olarak, her iki alanı belirleyerek sınırlar. Bu çalışma, Lacancı kuramın özne ve örgütlü Başkaarasındaki (negatif) diyalektiği aydınlatabildiğini ve ayrıca sosyal yaşamın örgütlü yapılarına itaat etme ve bağlanma meselelerine açıklama getirebileceğini iki şekilde iddia eder. İlk olarak, otorite ve iktidarın simgesel önkoşullarına odaklanarak ve ikinci olarak, onların devamlılığını sağlamada ve direnci etkisiz hale getirmede fantazinin ve *jouissance*'ın rolünü araştırarak.

Giriş

Psikanaliz, sosyal yaşamın kurumsal yönlerini aydınlatmada en göze çarpan kaynak değildir. Çoğu kez kullanım alanının bireysel acıyla baş etme ve bireysel özdeşliğin kuramlaştırılmasıyla sınırlı olduğu düşünülmüştür. Psikanaliz çoğu kez örgütlü sosyal ve politik deneyim alanınızdaki tartışmaların dışında tutulmuş veya bu tartışmalardaki önemi olduğundan daha aza indirgenmiştir. Bu çalışmanın çıkış noktası, böyle bir durumun psikanalizin ne hakkında olduğuna dair ciddi bir yaygın yanlış anlamadan kaynaklandığıdır. Aslında hem Freud hem de Lacan birey ve grup yaşamı (Freud), öznellik ve Başkalık (Lacan)[3] arasındaki kaçınılmaz diyalektiğin önemini vurgulamaya çok enerji sarf etmiştir. Bunun sonucu olarak, Freud'un kitle psikolojisi, din ve uygarlık[4] üzerine çalışmaları, Lacan'ın ise dil, antropoloji ve diğer sosyal bilimlerle sürekli devam eden diyalogu söz konusudur.

Ve burada bir çelişki yoktur. Neden? Açıkçası, çünkü psikanaliz öznenin geleneksel bi-

1 Bu makalenin daha önceki bir versiyonu Organization Studies'de yayımlanmıştır. Organization Studies, 29(7), 2008, s. 1037-1059. Ç.N. Makalenin İngilizce orjinalinde yazar, Lacan'ın "jouissance" kavramına karşılık olarak "enjoyment" kelimesini kullanmaktadır. Türkçe çeviride jouissance olarak bırakıldı.

2 Haridimos Tsoukas ve Carl Cederstrom'a bu çalışmanın önceki bir taslağı üzerine yaptıkları değerli yorumları için müteşekkirim.

3 Lacancı kuramda, büyük Başka daima sosyal yaşamın dilsel/kurumsal çerçevesine, simgesel olanın kaydına karşılık gelir. Bu anlamda, Başka, içinde insan yaşamının tutarlılık ve anlam kazandığı simgesel dünya(yı)/(ları) veya yapı(yı)/(ları) işaret eden daima simgesel bir Başkadır ve yasanın işlevine tabi kalınmıştır. Bununla ilgili olarak, bir düzen ve örgüt anlayışı ortaya koyan, bu simgesel boyuttur; simgesel Başka, "örgütlü Başka" olarak da betimlenebilir. Bu çalışma boyunca, "Başka", "Simgesel Başka " ve "örgütlü Başka" az çok birbirinin yerine kullanılacaktır.

4 Örnek vermek gerekirse, bakınız, Freud'un Grup Psikolojisi ve Ego'nun Analizi (Group Psychology and the Analysis of the Ego) (Freud 1991) ve Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları (Civilization and its Discontents) (Freud 1982).

reyci kavramsallaştırmalarının reddi üzerine temellendirilmiştir. İronik olarak, yalnızca ana akım sosyal bilim yaklaşımları, rasyonel seçim teorileri böylesi bir örneği kurar -Freud ve Lacan'm psikanalitik geleneği içinde ciddi olarak çalışan analistlerin yaklaşımı değil. Aslında Lacan, mütemadiyen hem öznelciliğin ve hem de nesnelciliğin tehlikelerinden kaçınmaya çalışmıştır. Bu sebepten dolayı, özne ve örgütlü Başka'nın kurum içinde nasıl karşılıklı iç içe geçtiğinin ve sosyal yaşamın yeniden-üretiminin yöntemi detaylı bir çalışma yapmak isteyen herhangi bir girişime önemli açılımlar sunar.

Bu makale, söz konusu içgörülerin bazılarını derleyip düzenleme, açık bir şekilde ifade etme ve de güç, hegemanya, organizasyon ve direnç üzerine yapılacak herhangi bir çalışma için onların yansımalarının bir kısmının taslağını çizme çabası içerir. İlk bölümde, onun ana kavramı eksik'i takdim ederek Lacan'ın Başka'daki (Yapı) özdeşlik inşası sürecine dayanarak (failin) özdeşlik oluşumunun arkasındaki arzuyu aydınlatıcı yeni bir yaklaşımı nasıl açık bir şekilde ifade ettiğini ve bununla birlikte, özneyi ve onun seçimlerini kısıtlayan sosyo-simgesel düzeni işaret ederek nasıl sınırladığını sunacağım. İkinci bölümde ise simgeselin, simgesel buyruğun performatif fonksiyonu aracılığıyla otoriteye kendi sürekliğini sağlar bir şekilde tabi olmasındaki ve itaat etmesindeki rolüne dikkat çekeceğim. Fakat sosyal yaşamın örgütlü yapılarının tutarlılığını etkileyen yabancılaştırıcı kısıtlamalar –Lacancı kuramın jouissance gerçeğini simgelemenin/yakalamanın imkânsızlığı ile ilişkilendirdiği kısıtlamalar – göz önünde tutulursa, bu emir, sadece bizim *jouissance* eksiğimizle ilgilenen ve arzuyu (Başka'nın arzusu olarak) sürekli kılan bir fantazi ile desteklendiği takdirde güvenilir ve inandırıcı olabilir. Ancak bu sayede itaat ve sosyal yeniden-üretim emniyete alınabilir. Ve sadece bağlanmanın hem simgesel ve hem de fantazmatik yönlerinin her ikisindeki bir değişiklikle yeni özdeşleşmeler ortaya çıkabilir ve de direniş biçimleri tasarlanır. Metin boyunca, karmaşıklığı konusunda hemfikir olduğumuz bir argümanı biraz daha anlaşılır kılmak için birçok örneğe –Milgram'ın deneyinden *Evet Efendim*'in (*The Yes Men*) aktivist müdahalelerine– başvuracağım.

1. Öznellik ve Nesnelliğin Ötesinde: Aşırılık ve Eksiğin Diyalektiği

Öznellik veya bireycilik, biri ya da diğeri biçiminde, felsefi modernliğin tipik bir özelliğidir: ve bu kavramalar iktidar ilişkilerini ve örgütü kuramlaştırmalarımızı büyük ölçüde etkilemiştir. Hobbes, Locke, Kant ve hatta Rawls özneyi 'kendine kendine yeten, engellenmemiş, rasyonel ve önsel' varlık olarak kavramsallaştırıyorlar. Burada egemen olan, özcü insan doğası kuramıdır: Yani 'insanın temel, özgün yetileri' kuramıdır. Sonuç olarak, özgürlük 'dışsal bir engel olmadan hareket eden öznenin bilinçli ve istençli *kudreti*' olarak da anlaşılır (Williams 2002: 23-4). 'Yüksek derecedeki öznellik' üzerine, bilerek-isteyerek hareket eden bireysel failler üzerine böyle bir vurgu, iktidarın modernite içinde ciddi bir yankı bulmasına bağlıydı: İktidar kavramı, Hobbes'ta ortaya çıkışından Lukes'taki olgunlaşmasına kadar öncelikli olarak inkâr eden, önleyen, baskılayan, engelleyici bir şeydir' (Clegg 1989: 156).

Ancak, de la Boetie'nin 'gönüllü kulluğundan", Foucault'nun 'baskıcı varsayım' eleştirisine[5] şunu fark ediyoruz ki, her ne kadar iktidar işlevini kuşkusuz bu şekilde yerine getirebiliyorsa da, bu sadece iktidar ilişkileri buz dağının tepesidir, en belirgin ve hatta sıradan yönüdür. Prensipte, bilinçli bir düzeyde ona karşı direnmek mümkündür. Fakat böyle bir direniş neden pratikte nadiren görülür? Ve böyle bir direniş olduğunda ise neden (yeni) bir iktidar yapısının yeniden-kuruluşuyla sonlanır? Açıktır ki, burada korku ve zorlama tam bir açıklama sunamaz. Eksik olan başka bir şey var. Ya öznenin kendisi sadece iktidarın (potansiyel) kurbanı değil aynı zamanda onun sonucu veya herhangi bir durumda onun (dolaylı)

5 Bkz, De la Boetie, 1942; Foucault 1998 ve 1991.

işbirlikçisi ise? Ya özne ve iktidar yapısı arasındaki ilişkiler dışsallık ilişkileri değil de suç ortaklığı ilişkileri ise? Başka bir deyişle, ya öznellik iktidar ile simbiyotik bir ilişki içinde kurulduysa ne olur?

Bu sorgulama zinciri bizi nereye götürür? Eğer özne iktidara dışsal değilse, bu, sosyal ve siyasi yapılar tek başlarına özdeşliği belirler, anlamına mı gelir? Aslında, Marksizm geleneksel 'yapının sosyo-ekonomik oluşumunu ve kimileri için, onun dış kuvvetler tarafından belirlenimini göz ardı eden, atomize edilmiş, kontrol altına alınmış öznenin' sınırlarını vurgulamıştır (Williams 2002: 24). Eğer Marksizm çoğu kez sosyal kurumun ve yeniden üretimin karmaşık diyalektiğini kavramada yetersiz kalan indirgemeci özdeşlik modellerine dayansaydı, Althusser ve Foucault, bireyciliğin daha karmaşık bir kritiğini sunmaya çalışacaklardı. Althusser, insanı özneyi kendini tayin eden bir failden ziyade ideolojik bir etki/sonuç olarak resmederken (Howarth 2000: 94), Foucaultcu söylem analizinde, benzer şekilde, özne söylemin kaynağı, üreticisi olarak değil, 'söylemin işlevi ve etkisi' olarak görülüp analiz edilir (Howarth 2000: 53). Söylem, hakikat ve bilgi (ideoloji benzeri) her zaman iktidar ilişkilerinde içeriliğinden, özne aynı zamandan 'iktidar tarafında üretilmiş' olarak görülmelidir (Newman 2004: 149). Eğer, Althusser ideolojinin bireyleri özne kılma yolu üzerine odaklanırsa (Althusser 1984), Foucault, sayelerinde 'insanların özne kılındığı' mekanizmaları araştırır (Foucault, Howarth 2000: 79'de). Ve şüphesiz ki bu araştırma gidişatı büyük ölçüde hem iktidar ilişkileri üzerine çalışma yapabilme hem de onların ortaya çıkma ve yeniden üretim koşullarını kuramsallaştırabilme kabiliyetimizle zenginleşmiştir –başka bir deyişle, *hegemonya*: 'İster Althusserci anlamda çağırmayla ister Foucaultcu anlamda söylemsel üretkenlikle olsun, özne, öncelikle güce/iktidara tabi olmakla ortaya çıkar' (Butler 1997b: 2).

Burada, sansür konusu iyi bir tipik örnek oluşturur. Arketipinde sansür, devlet mekanizmasının bir kişinin ifade *özgürlüğünü* engelleyen veya kısıtlayan (örneğin, bir gazete makalesinin yayımlanmasını veya 'rahatsız edici' bir sanat eseri sergisini yasaklayarak) *baskıcı* eylemine karşılık gelir. Alenen baskıcı bu senaryo, aktif bir sivil toplum adına belirli bir direniş anlayışıyla devlet tarafından başlatılan böylesi güç istismarına karşı eylem olarak genellikle desteklenir. Aşikâr ki, bu model tamamıyla gereksiz değilse de, sansürün egemen kimi çağdaş biçimlerini yakalamada açıkça başarısız olur. Hepsinden önemlisi, sansürleme mekanizmaları devletin ötesinde hareket eder ve burada iş başında olan, genellikle baskıcı olmayan medyadır. Foucault'nun belirttiği gibi her toplum, hem kamusal söylemi düzenleyen hem de neyin söylenip neyin söylenemeyeceğinin ve neye inanılıp neye inanılmayacağının ayrımını yapan belirli bir 'hakikat rejimi'yle damgalanmıştır (Foucault 1984: 73). Ve bu düzenleme, aşırı baskı aracılığıyla değil de, asıl olarak, hegemonyacı hakikat rejim(ler)inin sanal limitleri içinde faaliyette bulunması için mütemadiyen (bilinçli ve bilinçsiz bir şekilde) cesaretlendirilmiş ve özendirilmiş güdüler olan öznelliğimizin tam da kendisinin çağrılmasıyla gerçekleştirilmiştir. Böylece, kendi hayal gücümüzün en iyi denetleyicileri olarak oto-sansürün çeşitli biçimleri sıklıkla baskıcı sansürün yerini alır: 'Bize tarif edilen adam –kendisini özgür kılmamız önerilen– hâlihazırda, kendisi olmaktan çok daha yoğun bir şekilde tabi olmanın bir etkisidir' (Foucault, Newman 2004: 150'de). Bu durumda, sivil toplumun dışarıdan uygulanan sansüre karşı her zaman bir direnç noktası işlevi görmeyip, genellikle, grupların faaliyeti ve 'ahlaki çoğunluk'un farklı biçimlerinin işbirliğiyle oluşturulmuş bir sansür kaynağının tam da kendisi haline gelmesi hiç de sürpriz olmasa gerek.[6]

Bu kuramlaştırmalar ne kadar içgörülü olabilirse olsun, her iki durumda da (Foucault ve

6 Bu satırlarda bahsi geçen sansürün detaylı bir analizi için, bkz. Butler 1997 a.

Althusser), olanaklılığın koşulları ve (sırasıyla ideoloji ve söylem tarafından uygulanan) iktidarın kısıtlamaları meselesi en nihayetinde çözümsüz kalmaktadır. Bu durumu daha önce bahsi geçen 'gönüllü kulluk'la ilişkilendirdiğimizde ortaya çıkan, Jones ve Spicer'in ifadesiyle: 'Neden özneler kendilerini söylem ve otorite ile ilişki içinde inşa etmeyi kabul ederler, hatta bilfiil bunu *arzularlar*?' 'Neden özneler kendilerini söylem içinde fark ederler, yani, neden çağrıldıklarında geri dönerler?' (Jones and Spicer 2005: 224) sorularıdır. Butler'ın Foucaultcu iktidar kavramını sorgulayışı tam da bu problemi ortaya koyar: *'Neden bizler tabi olmanın bir takım biçimlerine bağlı hale geliriz?'* (Newman 2004: 150). Bu bir arzu meselesidir ve Foucault tarafından yeterince araştırılmamıştır. Butler'ın sözleriyle ifade edersek: 'Arzuya tabi olmanın kendisi, nasıl bir şekilde tabi olma arzusunu gerektirir ve oluşturur?' (Butler 1997b: 19). Ve bu tabi olma, boyun eğme durumunun tamamen ortadan kaldırılması, direnme ve sosyo-politik düşlemin bastırılması yoluyla neden hiçbir zaman başarılamaz?

Ayrıca, neden bazı sosyo-simgesel düzenler böyle bir hâkimiyet kurmada diğerlerinden daha başarılıdır? Caroline Williams '[Althusser'in] İdeolojik Devlet Cihazlarının bireyleri normalleştirme ve disipline etmedeki başarısının derecesi'ni (Williams 2002: 27) sorgulamada haklı çıkmıştır: 'Özne *tabula rasa* (boş levha) mıdır yoksa hiçbir zaman tamamıyla ideolojinin etkisi altına alınamayan istikrarsız bir varlık mıdır?' (Williams 2002: 27). Althusser bu meseleye hiç bir zaman yeterince cevap verebilmiş görünmüyor. Foucault da normalleştirme tekniklerinin özneyi barındırmada ve evcilleştirmede hangi düzeyde başarılı veya başarısız olduğunu ikna edici bir şekilde tartışmaktan uzaktır (Williams 2002: 29): Özne, iktidarın –direncin öncelikli olarak üretken ve baskıcı olmayan iktidara *içkin* olarak kavramsallaştırıldığını farz edersek– 'pasif alıcı'sı mıdır yoksa 'uçuculuğun, geçiciliğin bir kaynağı, iktidarın hükmetmeye çabaladığı ama asla bünyesine dâhil edemediği sosyal varlığın bitmemiş bir projesi midir?'[7] (Williams 2002: 30). Basitçe dile getirsek, 'Eğer güç her yerdeyse, bir kişi hangi bakış açısından güce direnç gösterebilir?'[8] (Newman 2004: 151). Aynı şekilde, neden direnç –meydana geldiğinde – genellikle bir rejimin (gerçek/iktidar ilişkileri) diğeriyle yer değiştirmesiyle rehberlik edilir ve bunun sonucunda, niye boyun eğmenin/çağırmanın yeni buyruklarını yeniden-üretmeye zorunludur?

'Bu sorunlara özgü güçlü bir yaklaşımın Jacques Lacan'ın örgüt çalışmalarında yeterince faydalanılmayan çalışmasından bulunabileceği'[9] konusunda Jones ve Spicer ile hemfikirim

7 Öyle görünüyor ki, bu içkinci mantıktan çelişkili stratejik bir çıkarım yapmak mümkün. Böylelikle, herhangi bir kimse, içkinliğin kötümser bir biçimine sahip olabilir, öyle ki bütün direnç hâlihazırda ve daima iktidar ilişkileri tarafından tayin edilmiştir. Foucault'nun çoğunlukla bununla suçlandığını biliyoruz. Foucault'nun (içsel) özgürlük ve (dışsal) iktidar arasındaki sınırları istikrarsızlaştırması, özgürlüğümüzü dışarıdan sınırlayan iktidar yapılarından bağımsız hale gelme biçimindeki bir kurtuluşu reddetmesi, onun Batı özgürlük siyasetinin geleneksel temellerinden sapmasına neden olmuş ve onun her türlü özgürleşme, kurtuluş ve özgürlük olasılığını yadsıdığı gibi bir izlenim yaratmıştır (Simons 1996: 59; ayrıca bkz. Lukes 2005). Bunun sonucu olarak da 'Nihilizm' (Glucksmann 1992: 336) ve 'Kötümserlik' suçlamaları ortaya çıkmıştır (Dreyfus ve Rabinow 1983: 264). Diğer taraftan, herhangi bir kişi, içkinliğin, içinde direncin neredeyse İmparatorluk dönemindeki güç ilişkilerinin bir benzeri olarak her yerde görüldüğü iyimser, 'neşeli' bir versiyonunu formüle edebilir; bu hususta, bkz. Hardt ve Negri 2001. Bu durumda, ne var ki, güç ve direnç tüm kavramsal özgüllükleri serbest bırakır.

8 Bir kez daha, benim hipotezim şudur: Bu problemi yaratan, Foucault'nun tasarısının içkinliğin teorik ve analitik mantığının içinde kapana kısılmış olarak kalmasıdır. Üretici iktidar meselesi dikkate alındığı sürece, bir kimse eğer 'öznelleştirici güce – tutarlı bir özdeşliğe sahip olmalıyız talebinde bulunan güce – gösterilen direnci açıklamak için oldukça problemli geleneksel öznel özgürlük varsayımına geri dönüşü reddediyorsa, bir takım psişik veya bilinçsiz bir yön olmalıdır. Bu her iki yön de kavramsal olarak öznellik kavramından farklıdır ve onun söylemsel olarak oluşturulmuş sınırlarının ötesine geçerek onu aşarlar' (Newman 2004: 153). Foucault'nun içkinciliği ve onun oluşturmacı ontolojisi, Foucault'nun buna benzer gibi herhangi bir şey tasarlamasına izin vermez. Fakat daha sonra göreceğimiz üzere, bu tam da Lacancı teorinin bize önerebileceği bir şeydir.

9 Ayrıca bkz. Jones ve Spicer 2005: 228. Burada, 'Lacan kültürel ve sosyal teoriye önemli bir etkide bulunmuşken, onun çalışması örgüt çalışmaları içinde çoğunlukla keşfedilmemiş olarak kalıyor' görüşü tartışılıyor, Hoedemakers tarafından tek-

(Jones and Spicer 2005: 224-5). Aslında, Lacan'ın özne-iktidar ilişkilerinde daha önce sözü edilen iki (aşkın) dışsallık ve (içkin) işsellik paradigmalarından ve onların ilişkilendirildiği kısıtlamalardan aşırı derecede incelikli ve kazançlı bir kaçış sunabileceği iddia edilebilirdi. Şöyle bir başlangıç yapabiliriz: Lacancı kuram öznelliğin yeni bir kavramını ileri sürerek bireycilik ve öznelciliğin güvenilirliğini radikal bir şekilde sorgular: Eksik olanın öznesi. Bu öznellik kavramının kökenine dair izleri Freudcu *Spaltung* (yarılma) kavramına kadar geriye doğru takip edilebilir. Lacan kendi adına bu yarığı genel olarak öznelliğin kurucusu olarak kabul eder. Psikanalizin yansımalarını göz ardı etmek ona ihanet anlamına gelir: 'Ama eğer kişinin kendinde karşılaştığı radikal dış-merkeziliği (*ex-centricity*), diğer bir deyişle, Freud'un keşfettiği hakikati göz ardı edersek, psikanalitik düşüncenin hem düzeni hem de yöntemlerini yanlışlamak durumunda kalırız' (Lacan 1977: 171). Lacan'a göre psikanalizin öznesi felsefe geleneğinde kurulduğu gibi kendi kendine yeten, 'otonom' özne değildir, başka bir ifadeyle, bilince, bilinçli *cogito*'ya tekabül eden psikanalizin öznesi radikal eksiklik, radikal yarık etrafında inşa edilmiş dış-merkezli bir öznedir.

Felsefi farkındalığa sahip sosyo-politik bir bakış açısından, böyle bir kavramsallaştırmanın yararları açıktır. İlk olarak, öznelliğin özünü olumlu biçimde tanımlamaktan kaçınır ve böylece psikolojik indirgemeciliğin ve bireyselliğin ötesinde hareket eder. İkinci olarak, öznelliğin sosyo-simgesel bağımlılığının eksiksiz olarak kavramasına izin verir: Eksiğin Lacancı özne anlayışındaki merkeziliğinden dolayı, öznellik özdeşleşmenin tüm 'siyaset'inin cereyan ettiği bir yer haline gelir. Eksik olarak özne düşüncesi, öznenin tasarım düzeyinde süre giden özdeşleştirme eylemleri aracılığıyla mütemadiyen bu kurucu eksiği bütünüyle kapsamaya, gözetim altında tutmaya çabalaması gerçeğinin farkına varılmasından ayrı tutulamaz. Eksik arzuyu uyarır. Bu nedenle her bir özdeşliğin, özdeşleştirmenin politik ideolojileri, sosyal rolleri ve tüketim örüntüleri gibi mevcut sosyal nesneleriyle özdeşleştirilmesi işlemleri aracılığıyla kuruluşunu gerektirir. Ve bu, öznellik ve iktidar arasındaki simbiyotik ilişkinin yarattığı şeydir. Eksik kalan öznenin neden tabi olmayı (iktidarın imgesine, gücün gösterimine, söylemine ve bu gücü kontrol etmeye yetkisi sosyal olarak verilenlere) arzuladığını açıklayan, eksiğin bu negatif ontolojisidir.

Fakat Lacan'a göre hikâyenin sonu değildir bu durum. Lacancı psikanaliz bütün bireyci/öznelci geleneği yıkmakla kalmaz, aynı zamanda onun nesnelci veya içkinci (*immanentist*) tersyüz etmelerine karşı esaslı bir şüphe uyandırır. Diğer yandan, eğer, öznel eksik, arzuyu örgütlü Başka'yı esas alan özdeşleştirmelere teşvik ederse, bütün özdeşleştirme edimlerinin komple bir özdeşlik –öznel bölünme ihtiva eden– üretmedeki acizliği, öznenin aşırı dışmerkezliliğini ve bununla birlikte kısmi sabitlemenin (belirlenim veya kısmi-direnç ikili biçiminde) tüm negatif diyalektiğini (yeniden) üretir. Bu anlamda Lacan'daki özne kavramı sadece eksiği değil aynı zamanda bizim bu eksiği gidermeye yönelik bütün çabalarımızı da ortaya çıkarır, fakat onun yeniden ortaya çıkışını durduramaz. Castoriadis ve diğerleri tarafından –Lacan'ın sözde 'elektrik devresi benzeri makine olarak tasarlanmış dilin belirleyici güçlerinin cisimleştirilmesi'[10] (Whitebook, 1999: 346-7) vurgulanarak ortaya atılan iddialara cevaben, söylemeliyiz ki, Lacancı kuram radikal bir şekilde ekonominin (Marksizm), ideolojinin (Althusser) veya söylemin (Foucault) kapalı Başka'sını reddeder. Lacan

rarlanan iddia şudur: 'Lacan'ın çalışması örgütsel öznellik üzerine olan tartışmaları zenginleştirme potansiyeli olmasına rağmen, Lacan örgüt çalışmalarında birincil kuramsal kaynak olmamıştır,' (Hoedemakers 2008: 31). 'Dışarıdan biri' olarak, şunu söylememe izin verin, ne var ki, konuyla ilgili yayınların görece az bir çıktısı kalburüstü nitelikleriyle ile ağır basar (hâlihazırda bahsedilmiş çalışmalar dışında, örneğin, bkz, Fleming ve Spicer 2003, Contu ve Willmott 2006, Cederstrom ve Willmott 2007, Cederstom ve Grassman 2008, Contu 2008).

10 Böyle bir okuma ancak Lacan'ın 1960'ların sonlarındaki ve 1970ler'deki öğretileriyle ilişki kurmamayla dolayısıyla onun katkısını erken bir 'yapısalcı' evreyle sınırlamakla mümkün olur.

asla kapalı bir devre olmayan fakat her zaman eksikli ve tamamlanmanmış bir birlik olan sosyal gerçekliğin simgesel/kurumsal yapısının bir kavramsallaştırmasmı sunar. Bu, onun 'Başka'daki eksik' olarak betimlediği şeydir: 'Lacancı kuramın en radikal yönü ['Lacancı öznenin bölünmüş, üstü çizilmiş (*barré*), anlamlandırma zincirindeki bir eksikle özdeş olduğu']nu değil, büyük Başka'nın, simgesel düzenin kendisinin de, temel bir imkânsızlık tarafından, merkezi bir eksik, imkânsız/travmatik bir çekirdek etrafında *barré*, bölünmüş olduğunu belirtmesidir (Zizek 1989: 122). Bu durum, iktidar yapılarının özneyi bütünüyle belirlemedeki acizliğinin açıklamaktadır.

Doğrusu, Laclau ve Mouffe'nun ortaya koyduğu gibi nesnelcilik ve öznelcilik en nihayetinde imkânsız olan tam olma arzusunun simetrik dışavurumlarıdır (Laclau and Mouffe 1985: 13). Lacancı kuramda nesneciliğin Scylla'sınm ve öznelciliğin Charybdis'inin ötesine geçme yeni bir öznellik kavramının formüle edilmesini zorunlu kılar; aslında, eksik olan özne tam da bu yeni öznedir, onun (eşit derecede eksik olan) Başka'yla, simgesel gerçeklikle süre giden diyalektiği öznelciliğin ve nesnelciliğin çöküşünü gösterir. Hâlihazırda, Lacan, kendisinin Roma Söylemi'nden hem kolektif hem de bireysel seviyedeki kapalı bütünlüğe ilişkin tüm güçlü itirazlarını formüle eder. Ve şöyle sonuçlandırır: 'Bireye hem bölünmeyi hem de onun dengi olan kolektifliği getiren öznedir.' (Lacan, 1977: 80). Psikanaliz, tam anlamıyla, her ikisinin de illüzyonlardan daha bir şey fazla olmadığını gözler önüne serendir.' (Lacan, 1977: 80) Cederstrom and Willmott, 'belirlenimciliğe kapılmadan arzu ve merkezsizleşme meseleleriyle ilgilenmemize imkân sağlanacağı yönünde verilen sözü devam ettirmekle Lacan'ın bir bakıma fail/yapı tartışmasına müdahale ettiğine dikkat çekmede haklıdırlar. (Cederstrom and Willmott 2007: 1). Ve bu hem öznel belirlenim hem de nesnel belirlenime başvurur: 'Negatif bir ontoloji üzerine kurulmuş bir fail nosyonu öne sürerek, alışılagelmiş, fail ya özgür ve öz-düşünümsel bir varlıktır ya da kısıtlanmış ve tamamıyla önceden belirlenmiş bir kategoridir, varsayımına meydan okuyoruz' (Cederstrom and Willmott 2007: 2).

Lacan'ın özne kuramı, böylelikle, hem 'arzu' ve 'eksik' kavramlarını, hem de eksik ve arzu arasındaki kurucu diyalektiğin önemini vurgular. Bu da kuramcılara öznelcilik, toplum ve siyaset arasındaki ilişkiyi düşünmeye çalışırken indirgemeciliğin ve özcülüğün alışılagelmiş tuzaklarından korunmada yardımcı olur. Bu ilişki, özdeşleştirmelerin, kimliksizleştirmelerin (*disidentifications*) ve yenilenmiş özdeşleştirmelerin karmaşık (son tahlilde başarısız olmuş) icrası olarak nitelenen sosyo-politik alanın tasvirine yol açan politik özdeşleştirmenin bir işlevi olarak kuramlaştırılmıştır. Ernesto Laclau, benim özdeşliğimi sınırlayan ve onun nihai imkânsızlığını gösteren engelin, aynı zamanda, fark olmadan özdeşlik olmadığı ve eksik olmadan arzu olmadığı müddetçe onun imkânının koşulu olduğu olgusuna vurgu yaptığında aynı zorunlu/imkânsız diyalektiği işaret etmiyor mu? (Laclau 1990: 39).

Hakikaten, ideolojik/söylemsel belirlenim kaçınılmaz, hatta *zorunludur*. Hem hiçbir sosyal gerçeklik ve öznel özdeşlik o olmadan ortaya çıkamaz, hem de öznel eksikliğin yönetimi o olmadan söz konusu olamaz. Aynı zamanda, nihai olarak *imkânsızdır*. Hiçbir ideolojik belirlenim tamamlanmış değildir. Sosyal inşa, her zaman kusurlu bir çalışmadır ve sosyal özne, eksiğin ontolojik ufkunu aşamaz. Bir şey her zaman, her iki düzenden de kurtulur – Lacan buna özel bir ad verir: *Gerçek*, temsile ve kontrole direnen *jouissance*'ın aşırı miktarı. Öznenin, örgütlü topluma girmek için feda etmek zorunda bırakıldığı şey ve bu şey sonsuza dek kayıp ve erişilemez/temsil edilemez olmasına rağmen özdeşleştirme eylemlerimiz aracılığıyla onunla karşılaşma girişimlerinde bulunmamıza neden olmayı bırakmaz. İhtiyaç duyulan Lacan'ın dış-yakınlık yap (*extimite*) olarak adlandırdığı, dışsal bir içsellik/yakınlık

biçimini kavramsal olarak anlamak iken, öznelcilik, özneye dışsal bir güç kaynağı ortaya koyar, içkincilik ise özneye içsel bir iktidar kaynağı öne sürer. Bu, öznenin *extimite* çekirdeği olarak, kendisini kurucu eksiği aracılığıyla edindiği kayıp/imkânsız *jouissance* ile, onu yeniden ele geçirmek isteyen tüm özdeşliklerin sosyo-politik diyalektiğine başlayan gerçeğin alanıdır.

Başka bir deyişle, *jouissance*'ın bu kurucu eksiğinin yönetimi, basit ikileşimleri (bireye karşı kolektif) aşan, onların ötesinde bir alanda cereyan eder. Bu alana nasıl ulaşabiliriz? Ve Lacancı kuram, onun oluşumunu ve işleyişini anlamamızda bize ne gibi bir katkı sağlar? Öznelerin nasıl kurulduğunu, insan hayatlarının nasıl yaşandığını, ayrıca sosyal düzenlerin ve kurumların nasıl örgütlendiğini ve devam ettirildiğini anlamamıza nasıl bir katkısı olur? Bu faaliyette, güç ve otorite tam olarak nerede konumlanır? Ve onların simgesel ve fantazmatik boyutları, dil ve jouissance nasıl iç içe geçmişlerdir? Bunlar, bu ilk bölümde, Lacancı bir perspektiften açık bir şekilde dile getirmeye başladığım soruların bir kısmıdır. Bu çalışmanın sonraki bölümde, bunları daha fazla aydınlatmaya çalışacağım ve bunlar üzerine düşünürken Lacancı kuramın bu sorulara ne gibi (nihai olmayan) cevaplar önerebileceğinin biraz daha fazla detaylı bir taslağını çizmeye çalışacağım.

2. *Öznel Eksiği Yönetme: Simgesel Otorite*

Şu ana kadar, özneyi sosyal dünya ve örgütlü Başka ile dinamik bir diyalektiğe girmeye zorlayanın öznel eksik olduğunu göstermiş oldum. Şimdi, kendi özdeşliğini oluşturmada eksik öznenin ulaşabildiği kaynaklar, kabataslak söylersek, iki farklı türdedir; imgesel ve, öncelikli olarak, simgesel. Lacan'ın imgesel ve simgesel özdeşleşme arasında yaptığı ayrım şöyledir:[11]

1. Lacan imgesel kaydolmayı ilke kez 'ayna evresi' çalışmasında ele almıştır. Bu evre, bebeğin ruhsal gelişiminin özel (erken) bir dönemine karşılık gelir. Bu dönemde, parçalanma bebek tarafında ilk kez deneyimlenir ve (kendi imgesini aynada kabullenmesiyle veya benzer deneyimler aracılığıyla) beden bütünlüğünün onayına dönüştürülür. Bu anlamda, ayna evresi bir özdeşleşme olarak anlaşılmalıdır: 'Ayna evresini sadece özdeşleşme olarak anlamak zorundayız, tam anlamıyla, kavramı veren bu analizdir: yani, dönüşüm, özne bir imgeyi kabullendiğinde öznede cereyan eder' (Lacan 1977: 4). Bununla birlikte, bu uzamsal imgesel özdeşliği kabullenme egonun oluşumunda yer alan ambivalansın göstergesidir. Lacan'ın gözlemlediği gibi, özdeşliğin ilk anlamını elde etme sadece büyük bir zafere değil aynı zamanda yabancılaşmaya da neden olur. Bebek başlangıçta, parçalanmışlığını imgesel bir bütünlüğe ve birliğe tamamlamadaki başarısından dolayı çok zafer kazanmış gibi görünür. Fakat daha sonra, bu büyük zaferi yabancılaşma izler: 'Durum şudur ki özne, bedeninin bütünsel biçiminin yer aldığı serapta kendisine verilen güçlerin olgunlaşmasını, bu formun kurulan olmaktan ziyade kurucu olan bir dışsallık olmasını bekler fakat bu dışsallık içinde söz konusu bedenin bütünsel biçimi, öznenin onu canlandırdığını hissettiği çalkantılı devinimlerin aksine özneye bilhassa onu aynı zamanda sabitleyen tezat bir boyutta (*un relief de stature*) görünür ve yine söz konusu bedenin bütünsel biçimi, özneye onu tersyüz eden bir simetri içinde görünür' (Lacan 1977: 2). İmgesel özdeşleşme, bebeğin bedeninin ve onun dışsallığının çalkantı gerçeğini temsil ve kontrol etmede yetersizdir. Bu sebepten dolayı, imgesel özdeşleşme 'öznenin yabancılaşma boyutunu önceler' (Lacan 1977: 2).

2. Eğer kendimize ait imgesel tasarımımız, ayna imgesi –ve genel olarak imgesel ilişkiler,

11 Bunu, oldukça karmaşık bir tabloyu giriş niteliğinde sunuş takip eder. Özdeşlik oluşumunda imgesel ve simgesel olanın rolüne dair daha detaylı bir sunum için Lacan and the Political (Stavrakakis 1999)'ın 1. ve 2. bölümlerine bakınız.

örneğin, anne ve çocuk arasındaki gibi– bize nihayetinde değişmez ve işlevsel bir özdeşlik sağlamada yetersizse, eğer yabancılaşma problemini çözmek yerine yeniden üretiyorsa, görünüşe göre, geriye elde edilebilecek tek seçenek kalıyor. Bu da dilsel tasarım ve simgesel kaydolma alanında yer almaktır. Nihayetinde, bebek, doğumundan da önce anne-babası ve ailesi tarafından kurulmuş olan simgesel ağa dahil edildiği için, simgesel ayna evresinde zaten mevcuttur. Lacan'ın çalışmasında, simgesel olanın imgesel olandan çok daha fazla önemli bir kurucu role sahip olduğu oldukça açıktır: 'İmge bizim alanlarımızda eşit derecede önemli bir role sahip olsa da, bu rol simgesel düzen tarafından, tamamen kapsanmış, yakalanmış, yeniden biçimlendirilmiş ve tekrar diriltilmiştir (Lacan 1993: 9). Dil kurallarına teslim olarak, çocuk dilin içinde bir özne haline gelir, dil tarafından barındırılır ve dili barındırır ve sözcüklerin dünyası yoluyla yeterli bir temsil kazanmayı umar: 'simgesel, öznenin kendi varlığı düzeyinde konumlandığı bir biçim sağlar. Bu temelde, özne bu ya da şu varlık olarak kendini tanır'(Lacan 1993: 179).

Yine de, bu bizi, simgesele dâhil olmanın esaslı bir özdeşlik üreterek yabancılaşmanın üstesinden geldiği sonucuna götürmemelidir. Aksine, dilin kurallarının, simgesel yasanın -Oidipal içinde somut bir halde dışa vurulan, Lacan'ın 'Baba-nın-Adı' olarak adlandırdığı, simgesel kastrasyonun faili olan bir işlev– kabulü üzerine inşa edilen özne, *par excellence* eksik öznedir.[12] Yabancılaşma, çözümlenmemiş fakat başka bir (simgesel) düzeye, imleyenin kaydının seviyesine aktarılmıştır. Diğer taraftan, dilin 'evrensellik'inden, insan gerçekliğinin dilsel inşasından dolayı, imleyen, özneye neredeyse 'sonsuz', 'tarafsız' bir temsil sunar; yalnızca bu temsil öznenin *gerçek* 'tekillik'ini yakalamada ve onunla ilişki kurmada yetersiz kalır. Bu anlamda, açıktır ki simgesel olanda her zaman bir şey eksiktir, Başka eksiği olan bir Başka'dır. Öznenin sosyo-simgesel bir zeminde ortaya çıkışı, gerçeklik ve gerçek, dil ve *jouissance* (simgesel-öncesi, gerçek *jouissance*) arasında bir bölünmeyi varsayar. Bu bölünme imleyendeki öznenin yabancılaşmasını pekiştirir ve Başka'daki eksiği ortaya çıkarır. Başlangıçta, öznel eksikliğe bir çözüm olarak sunulan Başka, şimdi bu eksiği geriye dönük olarak üreten/pekiştiren olarak ortaya çıkar. O, özneye bir miktar simgesel tutarlılık sunma sözü verir, fakat ödenmesi gereken bedel, simgesel-öncesi gerçek *jouissance*'a –şimdi fantazinin nesnesi haline gelen– tüm erişimlerin feda edilmesidir.[13]

Yine de böyle bir yabancılaşmayı çok sıklıkla deneyimleme bizi sosyo-simgesel Başka'ya bağlayan bağları zayıflatıcı bir etki için yeterli değildir. Başka bir deyişle, özneler Başka'dakieksiği bastırmak veya yok saymak için her ne gerekiyorsa yapmaya gönüllüdürler. Bu içgörü güç ilişkilerini anlamada oldukça önemlidir. –Önemsiz olmamasına rağmen– sürdürülebilir egemenliğin temelini oluşturamayan kaba/acemice baskının bayağı seviyesinin ötesine geçmiş olan, kimi iktidar yapılarının kendilerini uzun vadeli özdeşleşmenin nesneleri olarak nasıl oluşturmayı başardıklarını ve insanların nasıl bu yapılara bağlı hale geldiğini anlamaya çalışan herkes er ya da geç de la Boetie'den bu yana 'gönüllü kulluk' olarak adlandırılan şeyle ilişkilendirilen bir çeşit olguya sürüklenir. Buradaki asıl soru basittir: İnsanlar kendilerini tabi olmanın koşullarına, hiyerarşik düzenin iktidarına teslim etmekte neden bu derece gönüllü ve çoğunlukla hevesliler –veya en azından kendilerini bu şekilde rahatlamış hissediyorlar–? Otoritenin buyruklarına, çoğunlukla içeriklerine bakmaksızın, itaat etmeye neden bu denli hevesliler? Bu noktada, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin ikinci bölümündeki ünlü sözü kulaklarımızda yankılanıyor: 'Bir kölenin ayağına zincir vurulduğunda

12 Bu seviyede, kastrasyon, ensest yasağıyla doğrudan bağlantılıdır: 'Özne, annenin arzusunun nesnesi olma denemelerinden vazgeçerken, bütün girişimlere rağmen asla tekrar elde edilmeyen belirli bir jouissance'dan vazgeçer' (Evans 1996: 22).

13 Sonraki bölümde ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, fantazi, bu bağlamda, eksiği giderme veya herhangi bir oranda onun travmalarını medenileştirme sözü veren bir senaryoyu işaret eder.

her şeyini kaybeder –hatta onlardan kurtulma arzusunu bile. O, zamanla esaretini sevmeyi öğrenir' (Rousseau 1971: 172). Açıkçası, toplumlarımızın sosyal düzenlerinde üstü kapalı olarak içkin olan Oidipal yapı ve Lacan'ın (hadım edici) yasa koyma yoluyla gerçekliği yapılandırmada 'Baba-nın-Adı' olarak adlandırdığı şeyin rolü, sosyal özneleri büyük Başka'dan, simgesel düzenin somutlaştıran ve onun sürekliliğinin sağlayan, (öznel ve nesnel) gerçekliği düzenleyen olarak sunulmuş ve otoritenin parlaklığıyla yetkilendirilmiş sosyal açıdan tortulu referans noktalarından çıkıyor görünen ne varsa kabul etmeye ve uymaya yatkınlaştırır. Bu Freudcu-Lacancı merkezi içgörü, aslında oldukça çok şey açıklıyor. Ve bu durum bir takım ampirik örnekler aracılığıyla oldukça iyi şekilde gösterilebilir.[14]

Örneğin, *Evet Efendim*'in [*The Yes Men*], sahte bir Dünya Ticaret Örgütü web sitesi hazırlayan iki kurumsallaşma-karşıtı aktivist-şakacının hikâyesini ele alalım. Web sitesinin DTÖ'nün resmi web sitesi olduğuna olduğuna inanan birçok ziyaretçi gerçek DTÖ'ye onlar için konuşma daveti gönderirler. Mike ve Andy davetlerin bazılarını kabul etmeye karar verirler ve kısa sürede dünyanın her yerinde DTÖ'nün temsilcileri olarak iş toplantılarına ve konferanslara katılmaya başlarlar. Başlangıçta çok şaşırtma ve dalga geçme niyetinde olsalar da kısa sürede saçma, gülünç müdahalelerinin başka türlü tepkiler yarattığını fark ederler. Deneyimlerini şöyle tarif ediyorlar:

Ne Andy ne de Mike okulda ekonomi eğitimi aldı. Konu hakkında çok az şey biliyoruz ve sizi bunun aksine ikna etmeye teşebbüs etmeyeceğiz; eğer aklı başında biriyseniz, ne mal olduğumuzu hemen anlarsınız. Yine de şaşırtıcı bir şekilde konuşma yaptığımız tüm toplantılarda uzmanları –aynı uzmanlar dünya nüfusuna 'serbest ticaret' ve 'küreselleşme'yi her derdin devası olarak zorla kabul benimsetmeye çalışıyor– kandırmada kesinlikle hiçbir sorun yaşamadığımızı gördük.

Daha kötüsü: bize inanma*ma*larını sağlayamadık.

Sunumlarımızın bazılarında resmi kuramlar ve politikalara dayandık, ama normalden çok daha fazla dürüstlük ve tarafsızlıkla sunduk, tam da gerçekte oldukları saçmalıklara benzeterek. Diğer zamanlarda ise tamamen anlamsız bir şekilde yüksekten atıp tuttuk. Her defasında hapse atılmayı, kovulmayı, susturulmayı veya en azından sözümüzün kesilmesini bekledik. Fakat dinlerken hiç kimse gözünü bile kırpmadı. Aslına bakarsanız, alkışladılar. (The Yes Men 2005: 8)

Aşağıda, iki arkadaşın Ağustos 2001'de Fillandiya'da yapılan 'Geleceğin Tekstil Ürünleri' '*Textiles of the Future*' konferansına hazırladıkları toplantının açış konuşmasından biyopolitik günümüzün tahakküm ve itaat saçmalıklarını/iğrençliklerini çarpıcı bir biçimde açığa çıkaran uzun ama tümüyle faydalı bazı pasajlar var. Bir noktada, açış konuşmasını sunan kişi şöyle der:

Şimdi sizlere DTÖ'nün en zeki yöneticisinin bile çalışanlarının –özellikle iş başında olmadıklarında- kaydını tutabileceği çözümünün gerçek bir prototipini göstermek üzereyim...

Dr. Unruh podyumun arkasından dışarı çıkar, böylece izleyicilerin tamamı tarafından görünebilir bir konuma gelmiş olur.

Mike, yardımcı olur musun?

Mike, Dr. Unruh'un isteğini yerine getirir. Tek bir hareketle, Dr. Unruh'un takımını göğüs ve ağ kısmından tutar, giysisini Dr. Unruh'un ayaklarına kadar indirmeyi başaran güçlü bir ani

14 Burada yeni kitabımın 4. bölümündeki materyalden yararlanıyorum, Lacancı Sol [The Lacanian Left] (Stavrakakis 2007).

çekişle giysiyi hemen parçalayıp atar. Dr. Unruh'un altın sarısı giysisi ortaya çıkmıştır. Dr. Unruh dengesini tekrar sağladıktan sonra zafer hareketiyle kalabalığa doğru kollarını yukarı kaldırır. Alkışlar duyulur.

Hah! Böyle daha iyi oldu! Yönetimin Spor Giysisi budur. DTÖ'nün günümüzdeki iki temel yöneticilik sorununa cevabı budur: Uzaktaki çalışanlarla ilişkiyi sürdürmenin ve yeterli boş vakit aktiviteleri ile yöneticinin akıl sağlını korumanın nasıl mümkün olduğu. Rahat olduğunu sizlere garanti edebileceğim üzere, aslında çok rahat olmasının yanı sıra YSG nasıl çalışır? Elbisenin temel özelliklerini tarif etmeme izin verin.

Sırada neyin olduğunu hiç kimse tahmin edemez, olacaklar –fallusa sayfalar harcamış, seminerler adamış olan– Lacan'ın oldukça hoşuna giderdi kuşkusuz.

Dr. Unruh, öne eğilir, perineal bölgesindeki paraşüt ipine benzer bir ipi yakalar ve sertçe çeker. Hiçbir şey olmaz. Tekrar Dener. Yine bir şey olmaz. İkinci bir ipi çeker. Bu sefer, ıslık sesine benzer şiddetli bir ses duyulur ve bir metre uzunluğunda altın fallus kuvvetli bir şekilde şişer, Dr. Unruh onu havada kaparak yüzüne çarpar. Dr. Unruh, şimdi, bir metre-uzun altın fallusuyla oynayarak dinleyicilere döner ve yine kollarını zafer içinde kaldırır. Daha çok alkış gelir.

Bu, Çalışan Görüntüleme Eklentisidir –anında dağıtım yapabilen, eller-serbest çalışan kalçaya-monte bu aygıt, yöneticiye çalışanlarını direkt olarak görebilme imkânı sağlar, aynı zamanda onlar hakkındaki tüm yararlı bilgileri alır. Çalışanlar, kendi taraflarında, insancıl bir biçimde omuzlarına nakledilmiş, onlarla ilgili tüm veriyi doğrudan yöneticiye transfer eden fark edilmeyen küçük çiplerle teçhizatlandırılmışlardır.

YSG hakikaten, kurumsallaşmış camia içinde sınırsız iletişime izin vererek, kurumun daha önce mümkün olmayan düzeyde bir sermaye edinmesine olanak sağlar (The Yes Men 2004: 92-3).

Mantığa aykırı bir biçimde, bu sunum alkışlandı ve izleyicilerinin tamamının onayını aldı. Aslına bakarsanız, Andy ve Mike için asıl şaşırtıcı olan derslerini beğenmeyen bir kişinin bile olmayışıydı.

Eğer böyle bir müdahaleyle mümkün değilse –mevcut değişmezlik ve (kapitalist) dönüşümün harmanı, *diğerlerinin zarar görmesi pahasına, değişimin kimi yapılarının değişmezliğinin harmanı*– mevcut hegemonyacı düzenin elinde tuttuğunun azaltması, küçültmesi nasıl mümkün olabilir? 'Aşırı-aydınlamış' çağımızda, bugün hala yeniden-üretilen otoritenin bu üretilme yöntemi hakkında bize ne söyler? Basitçe söylemek gerekirse, insanlar otorite tarafından yetkilendirilmiş bir kaynaktan iletildiği sürece her şeyi kabul etmeye hazır görünüyorlar: İşadamları ve birçok akademisyen için DTÖ böyle bir kaynaktır. Başka bir deyişle, *mesajın içeriği, yayıldığı kaynak kadar önemli değildir.* Aynı şekilde, öznenin inançlarını filtrelemede ve *bilinçli* bir şekilde yönetmedeki özerkliğinin altı, simgesel otoriteye kendiliğinden bağlılıktan dolayı oyulmuş görünüyor.

Buna benzer deneyimler, otoritenin ve örgütlü Başka'nın kabulü ve onlara itaat konusunu gündeme getirir. Burada Stanley Milgram'ın tabii ki 1960'ların başlarındaki ünlü sosyal-psikolojik deneyi akla geliyor. İtaat, Milgram'ın yaşadığı dönemin de özel olarak alakalı olduğu bir meseleydi: Çalışması, Yahudi soykırımı benzeri olayların nasıl olabildiğini açıklama ihtiyacıyla güdülenmiştir ve Milgram, Hannah Arendt'in *kötülüğün sıradanlığı (the banality of evil)* kavramından açıkça esinlenmiştir. İtaat günümüzle de alakalı bir durumdur. *Evet Efendim*'de sahnelenen olaylarda, insanların otoriteden geldiğini hissettikleri her şeyi ne kadar kolaylıkla kabul etmeye hazır olduklarını gördük. Açıkça, burada söz konusu olan

sadece kabullenme değil aynı zamanda rıza gösterme ve boyun etmedir. Jerome Brunner, Milgram'ın kitabının yeni baskısına yazdığı önsözünde Abu Graib'daki Iraklı mahkûmlara yapılan muameleyi bu ilgili olma durumunun kanıtı olduğuna dikkat çeker (Bruner 2005: xi, xiii). Jenny Diski'nin de ortaya koyduğu gibi;

Milgram, Nuremberg'in yankıları ve aklında Eichman'ın mahkemede yargılanışıyla yola koyuluyor: Muhtemelen kendilerine söyleneni yapan sadece Almanlar değildi. Amerikalıların da otoriteye itaate değer verdiklerini ortaya çıktığında –aslında hepimiz kendimize söyleneni yapmaya eğilimliyiz– bu durumu bilme ve değiştirme arasında otomatik bir geçiş olmadı. Milgram Buradan bir şeyler öğrenmiş olmalıyız dedi, hepimiz öyle söyledik. Ama hiç kimse bizim buradan nasıl öğreneceğimizi söylemedi... İnsanlara savaşa gitmelerini söyleyin, çoğunluğu gidecektir. Mahkûmların üzerlerine işemelerini söyleyin, çoğunluğu bunu yapacaktır. Onlara yalanları saklamalarını söyleyin, çoğunluğu saklayacaktır (Diski 2004:

8). Açıkça ortadadır ki, itaat sorunsalının, değişen *iktidar ilişkileri* kadar toplumlarımızın iktidar *ile* olan ilişkilerinde karşılaşılan zorluklara dair işaret ettiği önemli bir nokta vardır. Fakat bu alanda tam olarak nasıl işler?

1960-1963'ün arasında Stanley Milgram tarafından Yale Üniversitesinde bir dizi deney yapıldı ve bu deneylere yüzlerce gönüllü (sosyal psikoloji jargonunda *özneler*) katıldı. Amaç, hangi boyutta, hangi noktaya kadar ve hangi koşullar altında, insanların elektrik şoku uygulayıp verdikleri acı seviyesini artırmak suretiyle başka bir kişiyi 'cezalandır' emirlerine itaat etmeye hazır olduklarını araştırmaktı. Sonuçlar, Milgram tarafından 'hem şaşırtıcı hem de dehşete düşürücü' olarak tanımlandı: Oldukça büyük bir orandaki kişi jeneratördeki son kademeye kadar şok uygulamaya devam etti. Aslında, orijinalinde 40 kişinin yer aldığı deneyde 26 kişi sahte jeneratördeki mevcut en yüksek elektrik dozunu uyguladı. Çalışmanın ana bulgusu şöyleydi: 'Yetişkinlerin otoritenin hangi boyutta olursa olsun neredeyse her türlü buyruğunu yerine getirmeye dair aşırı boyuttaki gönüllükleri' (Milgram 2005: 7). İnsanlar, böyle bir buyruğun baskısı altında –bilginin otoritesi tarafından onaylandı ki– daha önce kendilerinin açıkça dile getirdikleri değerleri yok saymaya ve daha önce kendilerince kınanan eylemleri yapmaya eğilimler: 'Şok verilen kişinin yalvarmaları ne kadar şiddetli olursa olsun, [sahte] şoklar ne kadar acı verici görünürse görünsün ve kurban ne kadar salıverilmeyi dilerse dilesin, birçok özne deney yapan kişiye [komutları veren bilim adamı] uyacaktır' (Milgram 2005: 7). Milgram'ın deneyi, itaati, bireysel eylemi politik amaca bağlayan psikolojik mekanizma olarak sundu: *'İnsanı otoritenin sistemlerine bağlamada yapıştırıcı vazifesi gören doğuştan gelen yatkınlık'* (Milgram 2005: 3). Fakat bu *bağlama* tam olarak nasıl gerçekleşir? Oyundaki 'bağlayıcı faktörler' nelerdir? Burası Milgram'ın hipotezlerini ve onların eksiklerini uzun uzadıya tartışmanın yeri değil. Fakat onun *'belirleyici olan buyruğun içeriği değil otoritenin kaynağıdır'* çıkarımını ciddi olarak dikkate almak zorundayız (Milgram 2005: 94-5, Vurgu eklendi).

Bu çıkarımdan ne anlamalıyız? Öncelikle, şaşırtıcı bir şekilde *Evet Efendim* deneyimiyle uyumlu görünüyor. Çoğu insan, eylemlerinden görüldüğü üzere, hakikaten de, mevcut içeriklerine aldırmaksızın bir otorite kaynağından gelen her şeyi kabul etme ve onlara itaat etmeye hazır. Aslında, otoritenin bu yapısı, her sosyal deneyimde *varsayılan* bir çerçeve gibi görünüyor. Milgram'ın ortaya koyduğu üzere, deney başlamadan önce, hâlihazırda 'özne, duruma sorumlu *birinin* olacağı beklentisiyle giriyor'. İmdi, en can alıcı nokta şöyledir, bu birinin rolü yapısal olarak zorunludur, o olmadan kişinin özdeşliği askıya alınmış kalır ve hiçbir işlevsel sosyal etkileşim yer alamaz: *'Deneyi yürüten kişi, öncelikle kendisini sunarak*

özne tarafından deneyimlenen boşluğu doldurur'. (Milgram 2005: 141, vurgu eklendi). Bu yarı-Lacancı formülasyon gerekli temel bir şeyi ortaya çıkarır. Öncelikle, öznenin gerçekliğini kuran, otorite ve düzeni temsil eden imleyeni, Lacancı Baba-nın-Adı anlayışını destekler. David Corfield, Milgram deneyinin kısa ve öz Lacancı analizinde onun 'Acımasız bir biçimde de olsa, açık bir şekilde babasal metaforun kuruluşunun süper-egosal sonuçlarının bir parçasını ortaya çıkarır.' olduğuna dikkat çekmekte haklıdır (Corfield 2002: 200).

Öznelliğin kuruluş anı, daha doğrusu, dilbilimsel/sosyal öznelerin oluşmaya başladığı an, simgesel kastrasyon ile, imgesel yabancılaşmayı çözüme ulaştıran ve dilin sosyal dünyasına yaptığımız işlevsel eklemelerimize izin veren ensest yasağıyla ilişkilendirilmek zorundadır. Başka bir deyişle, Baba-nın-Adı'nda somut bir halde dışa vurulmuş buyruk, ataerkil toplumlarımızdaki sosyal gerçekliğimizi yapılandıran simgesel iktidarın prototipini sunar. Bu, hem negatif hem de pozitif olan ve hem engelleyici hem de üretken olan bir güçtür (Foucault'ya göre). Babasal işlevin performatif yasağı, tam olarak (Cinsel) arzunun gelişmesini mümkün kılandır. Dahası, suç ortaklığımızı veya daha ziyade bizim onayımızı varsayan bir iktidardır; ne var ki, bu iktidar olmadan hiçbir sosyal özne ortaya çıkamayacağından, bu onay, 'zorunlu'dur ve bunun olmadığı tek alternatif psikoz olarak görünüyor. Ayrıca bu, tüm yaşamımızı etkilemek zorunda olan bir diyalektiktir: 'Özne üzerine iktidar uygulanır, tabi olma yine de özne tarafından varsayılandır, bu varsayım öznenin oluşmasını kuran bir araçtır.' (Butler 1997b: 11). Kastrasyon varsayılmadan hiçbir arzu ortaya çıkamaz. Bu anlamda, eğer Giorgio Agamben'in, biyopolitiği (Foucault'a göre karakteristik olarak modern bir olgu) egemenlikle kendiliğinden (Agamben 1998) birbirine bağladığı düşünülürse, Lacan baskıcı ve üretken (simgesel) iktidar arasındaki içinden çıkılmaz, kaçınılmaz olan bağı vurguladığı görünür.

Dolayısıyla, simgesel kastrasyon özne için dönüşü olmayan bir noktayı işaret eder. Yapısal anlamlı bir düzen olarak bizim sosyal dünyamızı oluşturan, yasaklama buyruğu ve bizim ona tabi oluşumuzdur. Sözü geçen, amir birisi olmadan gerçeklik parçalara ayrılıp dağılır. '*Agency of the Letter*'da Lacan'ın 'kültürün temel yapıları' (Lacan 1977: 148) olarak betimlediği şeyler, yani dilsel olarak belirlenmiş bir düzenleme anlayışı, şimdilerde itaat etmenin ve simgesel gücün temel yapıları olarak ortaya çıkıyor. Bu mantığın öznelerarası etkileri çok büyüktür: 'Öznelerarasılıkları içinde ele geçmiş olan, sadece özne değil, aynı zamanda, sıraya giren ... ve koyundan daha uysal, söz dinleyen, onlar dolayımıyla işleyen anlamlandırma zinciri anında kendi gerçek varoluşunu biçimlendiren öznelerdir' (Lacan 2006: 21). İtaatin bu temel yapısı olmadan – Milgram'ın, 'öncül koşullar' olarak adlandırdığı şey içinde kurulmuş ve yeniden üretilmiş': birey'in ailevi deneyimi, otoritenin şahsi olmayan ilişkileri üzerine inşa edilmiş genel sosyal düzenleme – deney başarısız olurdu. Ve bu öncül koşullar, kendi gerçek Lacancı perspektiflerinden anlaşılmak zorundadır: öncelikli olarak içinde öznenin dünyaya geldiği tüm simgesel yapıya tekabül ederler: 'özne ... eğer artan bir şekilde dilin kölesi olarak görünebilirse, doğum sırasında yeri hâlihazırda tescil edilmiş olanın evrensel devinimindeki söylemden dolayı, sadece sahip olduğu uygun addan dolayı'dır (Lacan 1977: 63-4).

3. Özdeşleşmenin Ötesinde, Gene de Ona İçkin... : Jouissance'ın Öznesi

Buyruğun bu yapısal ve kurucu rolü, içinde öznenin sosyal çevresiyle etkileşmeyi öğrendiği –tabi olma ve itaatin simgesel önkoşulları– ontolojik bir bağlantı noktası sağlasa da, bazı buyrukların neden itaatkâr tutum ürettiğini ve bazılarının neden göz ardı edildiğini açıklayamaz. O, itaatsizliğin ortaya çıkışının nedenini ve direncin örneklerini açıklayamaz. Aslında, eğer biz, bu seviyede kalsaydık, hem kimi buyrukların başarısızlıklarını hem de

karmaşık 'ekstra-simgesel' araçları –örgütlü Başka, bunlar aracılığıyla otoritesinin yeniden kuruluşunu sürdürür ve/veya onu yeniden kurma girişiminde bulunur– açıklayabilmemiz imkânsız olurdu. Burada, Lacancı cevap basittir. Bir yandan, gerçek, özneyi ve eksiği aşar. Bu, arzuyu (başkaya tabi olmak için) uyaran şeyin öznel özdeşlikte yer aldığını tarifler. Diğer yandan ise, gerçek, Başka'yı ve eksiği de aşar. Bu, öznelliği tamamen belirlemenin nihai başarısızlığını açıklayan Başka'da tariflenir. Bu, en azından ilkece, direnmeyi mümkün kılan ikinci başarısızlıktır. Başka'nın, özgürlüğün ortaya çıkmaya başlayacağı alanı, özneyi tamamen belirleyememesi bu travmatik olgudadır. Ama bu öznenin korkmayı öğrendiği bir özgürlüktür. Judith Butler'in formüle ettiği gibi, öznenin bu çıkmazı, genellikle belirtilen şu tutumun kabullenilmesi ile çözülür: 'Var olmamaktansa boyun eğerek var olmayı tercih ederim'. (Butler 1997b: 7) Hem Başka hem de özne, Başka'daki bu eksiğin gerçekleşmesini ötelemek için bastırmayı veya yok saymayı için tercih eder. Ama bunu inandırıcı bir şekilde uygulamak için simgesel buyruk yeterli değildir. Özneyi veBaşka'yı işaret eden eksiğin *joissance* eksiği olduğu gerçeği olduğu göz önüne alındığında, daha pozitif bir şeye ihtiyaç vardır. Fantazinin bize sunmayı denediği şey budur.

Bu argümanın temelini biraz daha detaylı bir şekilde inceleyelim. Hegemonyasını sürdürmek için, buyruğun performatif, formel yönü, jouissance düzeyinde bir takım en yüksek değerle donatılmış bir fantazi senaryosu ile desteklenmek zorundadır. Daha önceki bölümde Lacancı kuramın öznenin ve örgütlü Başka'nın kesişiminde özdeşlik oluşumundaki farklı düzlemlerin faaliyette bulunuşunu nasıl tasarladığını gördük. Ayrıca Lacan'ın negatif eksik ontolojisinin nasıl jouissance gerçeğini sarmalama teşebbüsüne yol açtığını gördük. Bu gerçek bize öznel ve sosyal gerçekliği kısmen oluşturan (başarısız olmuş) özdeşleşmelerin diyalektiğine yol açan (yok) nedeni sağlar. Burada Lacan'ın özgünlüğünün – genel post-yapısalcılık alanına ilişkin – nereden geldiği en açık haliyle tespit edilmiştir. Neden? Açık olarak, çünkü post-yapısalcılık büyük ölçüde Harpham'ın 'Modernliğin can alıcı fetişi': *dil* olarak tanımladığıyla bağlanmış olarak kalır. Harpham, 'düşünürlere göre dil, geniş bir yelpazedeki çok sayıda disiplinler arasından diğer bütün geri kalanlara rehberlik edebilen "öncü bilim" ... statüsüne sahiptir' olgusuna dikkat çeker (Harpham-2002: 57). Analitik/post-analitik felsefedeki dilbilimsel dönüş'ün ve Saussure'ün ölümünden sonra göstergebilimi birçok disiplinin temeli tayin etme başarısının sonucu olarak dil, 'Modernliğin can alıcı fetişi' haline geldi. Yine de, özdeşliğin simgesel yönlerine odaklanma –Lacan'ın da attığı bir adım, zorunlu bir adım olsa da– özdeşleşme eylemlerinin arkasındaki dürtünün kesin bir kavrayışına ulaşmak neden kimi özdeşleşmelerin diğerlerinden daha kuvvetli ve albenili olduğunu açıklamak ve diğerlerinden çekmek ve neden hiçbirinin tamamen başarılı olamadığını fark etmek için yeterli değildir. Aslında, post-yapısalcılık, genellikle tekil bir dilbilimsel yapıya indirgeyerek, politik inancı da kontrol eden konuşma ve söylem araçlarını içeren rasyonel bir fikir üreten öznellik modelleri yarattı (Alcorn 2002: 97):

"Post-yapısalcı kuram söylem tarafından yaratılan bir özne söz konusu olduğunda, diyalektiğe tepkisiz tekrarlanma örüntülerinde yakalanan özneleri anlamlandırmada büyük zorluk yaşar. Söylemi tamamıyla anlamak, söylemin kısıtlılıklarını anlamaktır. ... Onun anoreksik birini yemeye ikna etmedeki yetersizliğini ve dürtüsel eylemlerin diyalektik tarafından ulaşılabilir olmadığı bu öznellik mekanizmalarına dahil olmadaki yetersizliğini anlamaktır" (Alcorn 2002: 101).

Şüphesiz ki post-yapısalcılık sıklıkla 'anlamlandırma anlayışımızı fazla basitleştirdi' (Alcorn-2002: 106). Post-yapısalcılık ve daha geleneksel (rasyonalist) perspektifler arasından ortaya çıkan mantığa aykırı benzer bir durum: "Akıldan yoksun olduğu için, retorik

üzerine alışılagelmiş perspektifler duyguya daha az değer verir. Postmodernistler, sadece söylemin ve sosyal pratiğin bir etkisi olarak görünmesinden dolayı duyguyu küçümser" (Alcorn-2002: 109). İlerleyen satırlarda, Marshall Alcorn'ın 'Ne bir arada tutar?' sorusuna cevap olarak sunduğu taslağı bulacaksınız (Ahmed-2004). Onun izlediği Freudcu/Lacancı yön şöyledir:

"Söylemin kimi durumlarında sahip olmak zorunda olduğu, bir tür yapıştırıcı bağlanmadan dolayı, bazı söylem yapıları öznenin karakteristiğidir ve geçici olarak istikrarlıdırlar. Söylemin bu biçimleri öznelliğin semptomları olarak hizmet ederler: özdeşliği ... söylemin kimi biçimlerini temsil etmek için tekrarlı ve koruyucu bir biçimde çalışırlar, çünkü onlar libidinal bir şekilde donatılmışlardır, defalarca tekrarlayarak ve savunucu bir şekilde öznenin özdeşlik anlayışını oluşturma işlevi görürler" (Alcorn 2002: 17).

Bu bağlanmaların libidinal, fantazmatik niteliği sosyal değişim süreçlerinde de derin bir şekilde içerilmiştir. Bu bilgi ışında, bu nitelik, ancak negatif-yatırım ve yeniden-yatırım'ın diyalektiği bakımından betimlenebilir. Lacan bir takım sosyal yapısalcılıkları kabul etmesine rağmen, bu noktada muhtemelen 'bir kişi sosyal inşaların stoklarını eritmek için dili kullanmaktan veya rasyonel olmaktan çok daha fazlasını yapmalıdır, tasarımlardan arzuyu geri çekme işini yapmalıdır. Bu bir yas çalışmasıdır"ı ekleyecektir (Alcorn-2002: 117). Söylemsel değişimler, 'libido'nun serbest bırakılması'nı ve *jouissance*'ın yeniden-yatırımını varsayar (Alcorn 2002: 118).

Milgram zekice '*deneyi yapan kişi özne tarafından deneyimlenen bir boşluğu doldurur*'u yazdığında, Lacan'ın fantazi formülü ile ilişkilendirme kaçınılmazdır. Çünkü fantazi, gimleyenin yarık (hadım edilmiş) öznesi ve onun arzuya neden olan nesnesi –onun eksiğinin üzerine kapatma, 'iyileştirme', veya en azından kastrasyonu medenileştirme iddiasında olan bir nesne– arasında bir bağ gerektirir. Böylece açık olan soru şu biçimde belirir: Milgram'ın deneyinde ortaya çıkmış, simgesel buyruğu destekleyen ve özneyi itaatin temel yapısına bağlayan bir fantazmatik çerçeve var mıdır? Milgram'ın, böyle bir fantazmatik çerçeveyi diğerlerinden ayırması hiç de şaşırtıcı değildir, hatta onun ideolojik doğasına vurgu yapar. Bu çerçeve, bilimin ta kendisidir. Deneyi yapan kişinin komutunun ciddiye alınacağının garantisini veren, direnci erteleyen şey onun bilimsel bir deneyin parçası olarak sunulmuş olmasıdır. Deney içinde olan her şey *Bilim* tarafından buyrulmuş ve gerekçelendirilmiştir. Milgram'ın ortaya koyduğu gibi 'bilim düşüncesi ve onun benimsenmişliği deneye kapsayıcı ideolojik gerekçelendirme sağlar' Milgram-2005: 143).

Tabii ki, böyle bir gerekçelendirme kültüre özgüdür: 'eğer deney bizim kültürümüzden çok farklı bir kültürde yapılsaydı – mesela, Trobrianderler arasında – psikolojik olarak kıyaslanabilir sonuçlar elde etmek için bilimin işlevsel bir dengini bulmak zorunlu olacaktı' (Milgram-2005: 144). Ayrıca, sosyal ve politik olarak kültüre özeldir: Örneğin, *Evet Efendim*'ciler, New York'ta bir grup öğrenciye ölçüyü aşan, fazlasıyla kötü bir DTÖ sunumu yaparken, memnuniyetle kabul yerine düşmanlıkla karşılaştılar. (The Yes Men 2004: 146-7). Yine de burada önemli olan, bilim, açıkça pozitif bir değerle yetkilendirildiğinden, bu fantazmatik çerçeve simgesel buyruğun *negatif/formel* niteliğine *pozitif* bir destek sağlar: 'ideolojik gerekçelendirme, kişiye davranışlarının arzu edilen sonuca hizmet ettiğini görme fırsatı verdiği için, gönüllü itaati sağlamada can alıcı bir öneme sahiptir' (Milgram-2005: 144). Öyle görünüyor ki, ima edilen şey sadece pozitif yatırımla düşünülebilen, özel bir bağlanma biçimidir. Böylelikle, deney sadece bu şekilde işlevini yerine getirebilir, çünkü deneyi yapanın yüzünde, simgesel iktidarın anlamsız mimikleri ve onun fantazmatik desteğinin tam oluşu birleşmiş görünür. Buyrukta örtük olarak içerilen, kastrasyonun negatif

gücünün diğer yönü, bu kastrasyonun kendisi tarafından uyarılan arzu gibi çok daha fazla pozitif ve üretken bir şekilde yönlendiren ve devam eden fantazidir. Milgram'ın sözleriyle, 'insanlar bir kere sosyal hiyerarşiye dahil olduklarında, yapıyı asgari dengede tutmak için orada bir arada tutucu bir mekanizma olmalıdır' (Milgram 2005: 149) ve bu mekanizma bir takım ödül yapısı içerir (Milgram-2005: 139). Bu mekanizma açıkça Milgram'ın tasarlayabildiğinden çok daha sofistike bir şekilde kavramsallaştırılabilir.

Ancak şimdi deney yöneticisi ve özne arasında geliştirilen bağın *gerçek* manası anlaşılmaya başlanabilir. Deneyin öznesi, buyruğa sadece bir simgesel buyruk olduğu için değil aynı zamanda, deneyi yapan kişi üzerine yansıtılmış (hayal edilmiş) en yüksek bilgi ile desteklendiği için de teslimiyet gösterir. Bu durumda deney yöneticisi *bilim*in faili olarak kabul edilir. Bu yansıtma, burada sunulan yalnızca belirli bir fantazi üzerine dayanmıyor: aynı zamanda otorite ve özne arasındaki bağın doğasına ilişkin daha genel bir durumu ortaya koyuyor. Milgram'ın kendi sözleriyle, 'Deney yöneticisi, buyrukları hakkında bir şeyler bildiği varsayılan bir bağlamda dile getirdiğinden, gücü artırılmıştır. Genellikle, otoritelerin hükmettikleri kişilerden daha fazla bildikleri hissedilir; öyle olsun ya da olmasın, durum sanki öyleymiş gibi betimlenir' (Milgram 2005: 143). Benim okumamda belki de Lacancı yanlılığım etkisi vardır ama Milgram, deney yöneticisi ile özne arasındaki ilişkinin bir *aktarım* ilişkisi olduğu ima etmiyor mu?[15] Milgram deney yöneticisinin, *bildiği varsayılan özne* olarak işlev gördüğünü göstermiyor mu? Ve psikanalizden bildiğimiz üzere, bir aktarımsal ilişki asla saf olarak bilişsel değildir: Öncelikle duygusal ve libidinaldir; ayrıca, bir miktar jouissance içerir. Böyle bir duygusal bağ olmadan, itaat kolayca yok olup bozulacaktı ve itaatsizlik ortaya çıkacaktı. Buna ek olarak, (sahte) elektrik şoklarına maruz kalan (sözde) acı çeken kişiye karşı çok fazla hissedilmezken, Milgram'ın öznelerinde tespit ettiği, komutların sahibi deney yöneticisine karşı hissedilen 'garip' merhamet duygularını nasıl açıklarız? (Milgram-2005: 152). 'Deneyi yapanın duygularını "incitme"ye dair duyulan isteksizlik, itaatsizliği barındıran bu bağlayıcı güçlerin bir parçasıdır' (Milgram 2005: 152).

Bu anlamda, Milgram'ın bizim araştırmamıza katkı sağlayabileceği iki ana nokta şunlardır. İlk olarak, otoriteye itaatin, buyruğun simgesel kaynağıyla çok fazlaca ilgisi varken, onun somut (rasyonel veya irrasyonel, gerçeklere dayalı veya kurgusal) içeriğiyle çok az ilgisi vardır. İkinci olarak, bizim bu simgesel kaynağa olan bağlanmamız büyük ölçüde, simgesel olanın kendisine *extimate*'dir. Simgesel buyruğun formel gücünü ötesinde, Milgram, bağlanmaya ve iktidar yapılarına itaat etmenin daha pozitif yönleri hakkında çok fazla şey ortaya çıkarır. Bu formel yapılar sadece arzularımızı manipüle eden fantazi yapısı tarafından desteklenmiyor, aynı zamanda bu bağlanmaların doğasının kendisi de libidinal, aktarımsal bir doğadır. Simgesel iktidar, gücü uygulayan ve ona maruz bırakılanlar arasında özel bir ilişki tipini varsayar, suç ortaklığıyla sonuçlanan bir *inanç* ilişkisi. Böyle bir inanç, duygulanım ve *jouissance*'ın harekete geçirici ve fantazmatik yönlendirmesi olmadan geliştirilemez ve devam ettirilemez, simgesel yapıya göre açıkça *extimate* konumda yer almıştır: 'kelimelerin ve sloganların gücünü yaratan, öyle bir güç ki sosyal düzeni koruma ve düzeni yıkma kapasitesine sahip, kelimelere ve onları dile getirenlerin meşruluğuna dair inançtır. Ve kelimeler tek başlarına bu inancı yaratamaz' (Bourdieu 1991: 170).

Özneler için deneyden çekilmenin – şansa bakın ki, imkânsız olmamasına rağmen – neden bu kadar zor olduğunun açıklaması şu şekilde verilebilir: 'Birçok özne, deney yapılan

15 Psikanalizde 'aktarım' analist ve analiz edilen arasındaki ilişkiyi, çözümleyici süreci etkin hale getirmek için gerekli olan sevgi ilişkisini gösterir. Lacan bu ilişkinin temellerini, analiz edilen kişinin, analisti en yüksek bilgi ile yetkilendirilmiş kişi, 'bildiği varsayılan özne' olarak görmesi varsayımı üzerine kurar.

kişiye daha fazla şok uygulanmamalı, şeklinde akla dayalı bir karar vermesine rağmen, çoğunlukla bu kanaatlerini eyleme dönüştüremiyor' (Milgram-2005: 150). Başka bir deyişle, direnç, bilinç ve bilgideki değişikliği temel alamaz. Direnç, kesinlikle zihinsel bir mesele değildir, çünkü itaat de zihinsel bir düzeyde devam ettirilemez. Hatta, komutu göz ardı etmeye karar verenler de çok büyük oranda duygusal bir gerilim olmadan bunu yapamazlar: 'özne verilen komuta uymama üzerine düşündüğünde, endişe oluşur, ona yasaklanan eylemden geri çekilmenin sinyalini verir ve böylece otoriteye başkaldırmak için aşması gereken duygusal bir engel oluşur' (Milgram-2005: 154). İnanıyorum ki, Milgram'ın deneyinde karşılaşılan en rahatsız edici yön, tam da buradadır. Kabullenmeden fikri muhalefete ve fikri muhalefetten itaatsizliğe geçişte karşılaşılan zorluklar açıkça tespit edildi. Başka bir deyişle, özne güçlü komuta karşı direnmek için iki duygusal engeli yenmek zorundadır. İlk engel fikir ayrılığının ifade edilişine götürür. Fakat ayrılık illa ki itaatsizliğe yol açmaz: 'otoriteyle anlaşmazlık içinde olduğunu ifade edebilme yetisine sahip fikir ayrılığına düşmüş birçok birey gene de otoritenin kendilerince ifade edilen görüşe hükmetme, onu geçersiz kılma hakkına saygı gösterir. Karşıt fikre sahipken, bu kanaatlerine göre eylemde bulunmaya hazırlıklı değiller' (Milgram 2005: 163).

Bu, direnç göstermenin imkânsız olduğu anlamına gelmez. Sadece şunu gösterir; örgütlü Başka'ya olan bağlılığımız sadece bilgi ve bilinçli olarak rıza gösterme düzeyinde yeniden üretilmedi ve böylelikle bilinçte bilgi iletimi aracılığıyla yapılan yer değiştirme, değişimi meydana getirmeye yetmez. Burada daha çok önemli olan, sosyal düzenlenişin varsaydığı iktidar ilişkilerinin formel (simgesel) yapısıdır. Özne çok sık olarak simgesel buyruğun performatif işlevini fark etmemeyi tercih eder – gerçek şudur ki, öznel eksiklikle başa çıkma sözü veren, öznenin tabi olma arzusunu sürdürerek bu eksiği yeniden üreten şeydir. Çok kritik bir biçimde, bu formel yapının yeniden üretimi, özneleri simgesel boyun eğmenin koşullarına bağlayan libidinal, duygusal bir desteğe dayanır. Başka'daki eksiği 'görünmez' kılan – ve böylelikle örgütlü Başka'nın güvenirliği devam eder – kayıp/imkânsız bir *jouissance* ile olan ilişkimizi yönlendiren fantazmatik bir diyalektiktir. Bu önemli boyutu dikkate almadan, özdeşleşmelerin ve tutkulu bağlanmaların engelini kaldırmak ve yerlerinden sökmek imkânsızdır.

Şimdi, tartışmamız, güzel bir evreye giriyor, çünkü özdeşleşmenin söz konusu olduğu farklı düzeylerin taslağını çizmeye başladık. Simgesel buyruğun rolü son derece önemli kalsa da, hâlihazırda gördük ki, özne ve yapı arasında karmaşık ilişkiyi ele geçirme iddiasında olan herhangi bir analiz anlamlandırma düzeyinde kalamaz. Fakat bu durumda, anlamlandırmaya indirgenemeyen 'materyal' tam olarak nasıl kuramlaştırılmalı? Toplum ve siyaset araştırmasında tutkuya ve duyguya gittikçe önem kazanan roller verildiği bir bağlamda, bu sorunun önemi de artmış görünüyor. Burada, çoğunluğun inandığının aksine, Lacan, içgörülerini temsil ve anlamlandırma düzeylerinde sınırlamaz. Bu soruya hitaben, 'imleyen öznesi' ve '*jouissance*'ın öznesi' arasındaki Lacancı ayrımın verimliğini vurgulamaya ve de özne ve örgütlü Başka arasındaki ilişkiyi nasıl düşünebiliriz veya düşünmeliyiz'e cevap bulmada onun yansımalarını geliştirmeye ihtiyaç duyar.

Hâlihazırda belirtmiş olduğum üzere, Lacancı kuram daha önce bahsi geçen Başka'da bir *jouissance* eksiği olarak var olan, öznel ve nesnel gerçekliği yaran eksik'e açıklama getirir. Şimdi, incelememizde onun yansımalarını tam olarak açımlamak için Lacan'ın öğretisinin bu yönünü biraz daha detaylandırmanın zamanıdır. Bu eksiklik, kayıp bir şey olarak, bütünlüğün kaybı olarak, dilin ve sosyal ilişkilerin simgesel düzenine girdiğimizde feda edilmiş –kastrasyona uğramış– parçamız olarak ortaya konulmuştur. Hâlihazırda gördüğümüz gibi,

yine de, bu *jouissance* eksiği nihilist bir sonuç olarak görülmemelidir. O, daha çok insanın arzusunu oluşturan ve arzusunun devamını sağlayan şeydir: Kayıp, imkânsız *jouissance* için tükenmek bilmeyen istek etrafında oluşturulmuş arzunun ortaya çıkmasına izin veren tam da (bu) *Jouissance*'ın yasaklanmasıdır – Oidipal dramanın düğüm noktası. Hatta *jouissance*, simgesel kastrasyon sonrasında bile – veya daha çok, ondan dolayı – öznelerarası etkileşimin katalizörü, güçlü bir siyasi faktör olarak kalır.

Bu şemaya göre, sosyal özne ancak simgesel-öncesi *jouissance*'ını feda ederek arzusunu (kimi politik projeler, ideolojiler ve söylemlerle özdeşleşme arzusu içeren) geliştirebilir. Gerçek şudur ki, bu zevk alma, sosyalleşme sürecinde kesilip atılsa da, bu durum, onun öznellik ve özdeşleşme siyasetini etkilemeyi durdurduğu anlamına gelmez. Aksine; her şeyden önce, siyasal projelerimizin ve sosyal seçimlerimizin birçoğunu destekleyen fantaziyi bize sağlayan, kayıp/imkânsız *jouissance*'ı tekrar elde etmeye dair verilen imgesel sözdür. Neredeyse bütün politik söylemler bir 'iyi yaşam'ın veya bir 'adil toplum'un sağlanması üzerine odaklanır; bu iki vaat de, zevk almamızı engelleyici şimdilerde var olan kısıtlamaların üstesinde gelindiği geleceğin devletine dair kurgudur (imgeleştirilmelerdir). Benzer şekilde, eğer dikkatimizi milli(ci) özdeşleşme örneğine çevirirsek, Romantik milli(ci) tarihçelerin çoğunlukla kayıp bir altın çağın varsayımına dayandığını gözleyeceğiz. 'Orijinal durum' olarak adlandırabileceğimiz bu hayali dönem boyunca, halk gönençli ve mutludur. Fakat bu ilk masumiyet devleti bir şekilde yıkılır ve milli(ci) hikâyeler, her neslin arzusunun, halka kaybettikleri *jouissance*'ın tamamını geri vermek için bu (metaforik) kastrasyonu iyileştirmeye çalışmak ve iyileştirmek olduğu varsayımına dayanır.

Fakat hikâye bu kadar değildir. Fantazi sözü vermenin dışında, arzuyu devam ettiren, duygulanım/*jouissance* düzeyindeki özdeşleşme edimlerimizi harekete geçiren bedenin *jouissance*'la ilgili sınır-deneyimler yaşama becerisidir. Aksi takdirde, herhangi böyle bir deneyim olmadan, fantazmatik siyasal projelere –söz verilen bütünlüğü yerine getirmeyi asla başaramayan projeler– inancımız aşamalı olarak yok olup giderdi. Milli bir savaşın zaferi veya milli futbol takımının başarısı veya başarıları milli düzeyde böyle *jouissance* deneyimlerinin örnekleridir. Ne kadar da etkileyici olsa da, bu *jouissance* kısmi, dar sınırlı olarak kalır: elde edilen *jouissance* '"bu, o değil" haykırışıyla umulan *jouissance*'dan ayrılır' (Lacan-1998: 111); onun bir anlık niteliği, arzuyu tam olarak tatmin edemez, memnuniyetsizliği körükler. O, öznel ekonomideki eksiği, diğer bir *jouissance*'ın eksiğini yani feda edilen bütünlük niteliğindeki *jouissance*'ı yeniden tescil eder ve böylece onun yeniden elde edilmesinin fantazmatik sözünü, insan arzusunun çekirdeğini yeniden üretir.

Açıkçası, bizim bütünlük fantazilerimizin aldatıcı niteliğini ortaya çıkarmakla tehdit eden bu ikinci tür *jouissance*'ın kısmiliğinden dolayı, herhangi bir özdeşleşme nesnesinin –ve onu sunan örgütlü Başka'nın– güvenilirliği ve belirginliği, eksiksiz *jouissance* eksiğinin tatmin edici bir açıklamasını sağlama kabiliyetine dayanır. İşte tam burası '*jouissance* hırsızlığı' fikrinin ortaya çıktığı yerdir (Zizek 1993). Eğer kayıp/imkânsız *jouissance*'ımıza erişemeyecek görünüyorsak, kastrasyon bizim simgesel gerçekliğimizi kurduğu ve bütünlük imkânsız olduğundan değil, sadece bizde eksik olan bir şeyi başka biri, şeytani Başka çaldığı içindir. O kişi, yabancı bir işgalci, 'her zaman dünyayı yöneten kuralları koyan' bir 'milli düşman', bir takım karanlık güçler ve onların (onurlu halkımızı esaret altına almak isteyen) sempatizanları, 'işimizi çalmak isteyen' göçmenler, vb. olabilir.

Sonuç

Bu çalışmada, Lacancı kuramın, öznelciliğin ve nesnelciliğin ötesine geçerek özne ve ör-

gütlü Başka arasındaki diyalektiği aydınlatma yönteminin ana hatlarını çizmeye çalıştım. Lacan'ın negatif ontolojisi özneyi, eksik olan özne olarak anlayarak bağımlılık için duyulan arzu paradoksuna bir çözüm sağlar. Eksik olmadan arzu olmaz. Ve –simgesel buyrukta vücut bulan– Başka, hem simgeseldeki bu eksiği pekiştiren, hem de bu eksiğin 'üstesinden gelme' sözü verendir. Aynı zamanda, Başka'yı eşit derecede eksik olan, olarak alan Lacan, tabi olma hatasını, öznenin sosyo-simgesel yapı tarafından bütünüyle belirleniminden kaçmasının olanağını aydınlatmada bize yardımcı olur. Hal böyleyken, neden bu seçenek kendisini yalnızca "bazen" sahneler? Bununla ilgili olarak, hem öznede hem de Başka'da bulunan eksik daima bir gerçek *jouissance*'ın eksiğidir, aynı zamanda, örgütlü Başka tarafından sunulan özdeşleşme biçimleri simgesel buyruğun formel baskısına, gücüne pozitif güdüleyici bir boyut ekleyerek bu seviyede faaliyet göstermeye mecburdur. Böylece, Lacancı kuramın nasıl Özne ve örgütlü Başka arasındaki diyalektiğin sadece otoritenin simgesel önkoşullarına (Başka'nın buyruğunun karşı konulamazlığı) odaklanarak değil aynı zamanda, eksik olan Başka'ya güvenin devamını sağlayan ve direnci erteleyen gerçek *jouissance*'ın ve onun eksiğinin fantazmatik yönetimini araştırarak aydınlattığını görmüş olduk.

Sadece bu boyutu, eksik ve *jouissance*'ı, simgesel buyruğu ve fantaziyi göz önünde tutarak, özdeşleşme edimlerini tabi olmanın yapılarını devam ettirmeye sürükleyenin ne olduğuna ve eşzamanlı olarak, bir özgürlük payına –ne var ki, zorlukla ele geçirilmiş– olanak sağlayanın ne olduğuna dair kapsamlı açıklamasını tasavvur etmeye başlayabiliriz. Bu zorluk tabii ki şundadır: düzenlerin tabi olmaya ilişkin simgesel ve fantazmatik gücü öyle baskındır ki direnme veya itaatsizlik –ortaya çıkmayı başardığında– genellikle yeni bir tabi olma[16] düzeni kurmaya yönlendirilir ve onun kurulmasıyla sonlanır ve nadiren eksiği radikal demokratik etik-politik bir doğrultuda kuşatma girişimleriyle ilgilenir.[17] Burada, Lacan'ın 68 Mayıs olaylarına gösterdiği tepkinin kesinlikle konuyla ilişkisi vardır (ve sadece Mayıs olaylarının 40. yılı olmasından dolayı değil). Bu çalışmanın sonucu olarak kısaca ondan bahsedeceğim.

Mayıs olayları sırasında, Lacan öğretmenlerin yaptığı grevi gözlemledi ve saygı gösterisi olarak seminerini erteledi; hatta öyle görünüyor ki, öğrencilerin liderlerinden biri olan Daniel Cohn-Bendit'la tanıştı (Roudinesco 1997: 336). Şu ya da bu şekilde, Lacan'ın adı olaylarla ilişkilendirildi. Fakat bu ilişki basit bir ilişki değildi. Örneğin 1969'da Lacan bir konuşma için Vincennes'a davet edildi, fakat açıkçası o ve öğrenciler başka düşüncelere sahiptiler. Tartışma şu şekilde bitti:

'[D]evrime karşı özlem, tek ama tek bir mesele ile, her zaman efendinin söylemiyle ilgilidir. Deneyimlerin bize kanıtladığı şey budur. Siz devrimcilerin özlem duyduğu bir Efendidir ve bu rejimin köleleri rolünü yerine getirdiğinizde ona sahip olacaksınız! ... Bunun ne anlama geldiğini bilmiyor musunuz? Bu rejim sizleri sahneye itecek ve diyecek ki: ' Nasıl becerdiklerini izleyin ...' (Lacan 1990: 126).

Benzer bir deneyim, Lacan'ın dersine, 13 Ekim 1973'te Université Catholique de Louvain'de sözü kesildiğinde ve nihayetinde (sitüasyonist) devrimci mesajını iletmenin bir fırsatını arayan bir öğrenci tarafından saldırıya uğradığında damgasını vurdu. Françoise Wolff tarafından filme çekilen bölüm Lacan'ın aşağıdaki yorumuyla sonlanır:

'Onun da söylediği gibi, hepimiz onun parçası olmalıyız ... Başarmak için sınıfları birlikte ortadan kaldırmalıyız ... Peki bu ne demektir? Yeni bir düzen değilse örgüt ne anlama gelir?

16 Bununla birlikte, bu, asla bütün düzenler aynı derecede eşit olarak zorlayıcıdır veya özgürlüğümüz için bu düzenlerin yansımaları bakımından özdeştir anlamına gelmez.

17 Ne(leri)yi içerdiğini/içerebileğini Stavrakakis 1999, blm. 5 ve Stavrakakis 2007, blm. 8'de sorguluyorum.

Yeni bir düzen –yola çıktığım öncülü hatırlarsanız– Efendinin söyleminin düzeni(dir) ... Bu düzenin geri dönüşüdür. Bu, dile gelmeyen fakat tam olarak örgüt kelimesinin ima ettiği şeyin ta kendisi olandır.'

Acımasız bir tablo, fakat güncel teorik-politik çıkmazımızı yansıtması açısından ciddiyetle dikkate alınması gerekir.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio (1998) *Homo Sacer*, Stanford: Stanford University Press.
- Alcorn, Marshall (2002) *Changing the Subject in English Class*, Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Althusser, Louis (1984) *Essays on Ideology*, London: Verso.
- Bourdieu, Pierre (1991) *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity.
- Butler, Judith (1997a) *Excitable Speech*, New York: Routledge.
- Butler, Judith (1997b) *The Psychic Life of Power*, Stanford: Stanford University Press.
- Bruner, Jerome (2005) 'Foreword', Milgram 2005 içinde, s. xi–xv.
- Cederstrom, Carl and Grassman, Rickard (2008) 'The Masochistic Reflexive Turn', *ephemera*, 8(1), s. 41-57.
- Cederstrom, Carl and Willmott, Hugh (2007) 'Desiring Agency', Working paper 3, Lund: Lund Institute of Economic Research.
- Contu Alessia (2008) 'Decaf Resistance: On Misbehavior, Cynicism and Desire in Liberal Workplaces', *Management Communication Quarterly*, 21, s. 364-379.
- Contu, Alessia and Willmott, Hugh (2005) 'You Spin me Around: The Realist Turn on Organization and Management Studies', *Journal of Management Studies*, 42(8), s. 1646-1662.
- Contu, Alessia and Willmott, Hugh (2006) 'Studying Practice: Situating *Talking About Machines*', Organization Studies, 27(12), s. 1769-1782.
- Clegg, Stuart (1989) *Frameworks of Power*, London: Sage.
- Corfield, David (2002) 'From Mathematics to Psychology: Lacan's Missed Encounters', Jason Glynos and Yannis Stavrakakis (ed.), *Lacan and Science* içinde, London: Karnac, s. 179–206.
- de la Boétie, Étienne [1548] (1942) *Discourse on Voluntary Servitude*, New York: Columbia University Press.
- Diski, Jenny (2004) 'XXX', *London Review of Books*, 18 November, s. 7–8.
- Dreyfus, Hubert and Rabinow, Paul (1983) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, London: Harvester.
- Evans, Dylan (1996) *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London: Routledge.
- Freud, Sigmund [1921] (1991) *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, Civilization, Society and Religion içinde (The Penguin Freud Library, 12), London: Penguin, s. 91–178.
- Freud, Sigmund [1929] (1982) *Civilization and its Discontents*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.
- Foucault, Michel (1991) 'Truth and power', interview given to Alessandro Fontana and Pasquale Pasquino, *The Foucault Reader* içinde, ed. Paul Rabinow, London: Penguin, s. 51–75.
- Foucault, Michel (1998) *The History of Sexuality*, vol.1, The Will to Knowledge. London: Penguin.

- Glucksmann, Andre (1992) 'Michel Foucault's Nihilism', T. Armstrong (ed.) *Michel Foucault: Philosopher* içinde, London: Pearson.
- Hardt, Michael and Antonio Negri (2001), *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harpham, Geoffrey Galt (2002) *Language Alone: The Critical Fetish of Modernity*, New York: Routledge.
- Hoedemakers, Casper (2008) *Performance, Pinned Down: A Lacanian Analysis of Subjectivity at Work*, Rotterdam: ERIM, 2008.
- Howarth, David (2000) *Discourse*, Buckingham: Open University Press.
- Jones, Campbell and Spicer, Andre (2005) 'The Sublime Object of Entrepreneurship', *Organization*, 12(2), s. 223-246.
- Fleming, Peter and Spicer, Andre (2003) 'Working at a Cynical Distance: Implications for Power, Subjectivity and Resistance', *Organization*, 10(1), s. 157-179.
- Lacan, Jacques [1955–6] (1993) *The Seminar of Jacques Lacan. Book III: The Psychoses, 1955–56*, London: Routledge.
- Lacan, Jacques [1966] (1977) *Écrits: A Selection*, London: Tavistock/Routledge.
- Lacan, Jacques [1966] (2006) *Écrits*, New York: Norton.
- Lacan, Jacques [1972–3] (1998) *The Seminar of Jacques Lacan. Book XX: Encore, On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, 1972–3*, New York: Norton.
- Lacan, Jacques [1973] (1990) *Television, A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, New York: Norton.
- Laclau, Ernesto (1990) *New Reflections on the Revolution of our Time*, London: Verso.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.
- Lukes, Steven (2005) *Power: A Radical View*, 2. baskı, London: Palgrave-Macmillan.
- Milgram, Stanley [1974] (2005) *Obedience to Authority*, London: Pinter and Martin.
- Newman, Saul (2004) 'New Reflections on the Theory of Power: A Lacanian Perspective', *Contemporary Political Theory*, 3, s. 148-167.
- Roudinesco, Elisabeth (1997) *Jacques Lacan*, Cambridge: Polity Press.
- Rousseau, Jean-Jacques [1762] (1971), The Social Contract, *Social Contract: Essays by Locke, Hume, Rousseau* içinde, Oxford: Oxford University Press, s. 167–307.
- Simons, Jon (1995) *Foucault and the Political*, London: Routledge.
- Stavrakakis, Yannis (1999) *Lacan and the Political*, London: Routledge.
- Stavrakakis, Yannis (2007) *The Lacanian Left*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Stavrakakis, Yannis with Nikos Chrysoloras (2006) '(I can't get no) Enjoyment: Lacanian Theory and the Analysis of Nationalism', *Psychoanalysis, Culture and Society*, 11, s. 144–63.
- Williams, Caroline (2002) 'The Subject and Subjectivity', Finlayson, Alan and Valentine, Jeremy (ed.) *Politics and Poststructuralism: An Introduction* içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Yes Men, The (2004) *The True Story of the End of the WTO*, New York: Disinformation.
- Whitebook, Joel (1999) 'Requiem for a Selbstdenker: In Memoriam Cornelius Castoriadis (1922-1997)', *Free Associations*, 7(43), s. 331-356.
- Zizek, Slavoj (1989) *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso.
- Zizek, Slavoj (1993) *Tarrrying with the Negative*, Durham: Duke University Press.

Gözetim ve Kötü Niyet

Franz Kaltenbeck[1]
Fransızca Çeviri: H. İlksen Mavituna

Gözetim (*surveillance*) ancak zayıfladığı ya da aşırıya kaçtığı zaman sorun teşkil eder: sıfır gözetim ya da topyekün gözetim. Ama bugün elimizde fazladan bir şey daha var: kötü niyet (*malveillance*).

"Kötü niyetten" insan haklarıyla övünen demokratik toplumlarımızda nüfusun çoğunu dışarıda bıraktığımız ve bakışlarımızı onlardan kaçırdığımız/onlardan yüz çevirdiğimiz (*détourner la regarde*)[2] olgusunu anlıyoruz: işsizler, yalnızlaşmış yaşlılar, kayıtlı olmayanlar (*les sans-papiers*), SDF'ler[3], sokaktaki deliler, tutuklular. Bize bakanlar (*regardent*) onlar. Hatta toplumlarımızdaki iktidarlar onları bir disiplin aracı olarak kullandığından onların bize baktığını/ bizi koruduğunu (*gardent*) bile söyleyebiliriz. Aslında, onların talihi bizi ürkütüyor ve iktidarlarımız, bakılmayan, şehirlerimiz ve banliyölerimizde ezilen bu görünmez kitleden kaynaklanan endişeyi körüklüyor. Kim, gerçekte, onların kaderine katlanmayı ve onlar gibi yaşamak zorunda kalmayı ister? Lacan'ın 1973'te "abjet" diye adlandırdığı ve işlevlerinden biri endişeye sebebiyet veren, "Küçük başka nesnesi - l'objet a"nın dünya sahnesine çıktığını fark etmiyorlar mı? Onlar bizi sadece toplumsal [olarak] gözden düşme konusunda değil, Freud'un sıkıntının kaynaklarından biri olarak değerlendirdiği "sevgi kaybı" konusunda da endişelendiriyorlar.

2005 yılında Londra'da gerçekleşen saldı-

1 Franz Kaltenbeck, Paris, Lille ve Lille Tutuklu Evi'ndeki Service Médico Psychologique Régional'de çalışmakta.

2 "Yüz çevirme – Le Détournement du regard" Lacan'ın bir ifadesi, Le Séminaire, Livre XI, Les Quatres Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse, Paris, Le Seuil, s.247'de. Ama bu ifadeyi Soykırım hakkında hiçbir şey bilmek istemeyenlerin tutumu için saklı tutmak gerekir, Lacan'ın 1964'te açıkladığı cahillik tutkusu.

3 Hipertrofi: besin çokluğu yüzünden hücre hacmindeki yaşanan artıştan kaynaklı büyüme fazlalığı. Burada fazlalık, büyüme, genişleme bağlamında [-ed.n.].

Surveillance et malveillance

Franz Kaltenbeck[1]

La surveillance ne pose problème que lorsqu'elle défaille ou excède : surveillance zéro ou surveillance totale. Mais aujourd'hui, nous avons quelque chose de plus : la malveillance.

Nous entendons par « malveillance » le fait que nous excluons dans nos sociétés démocratiques qui se réclament des droits de l'homme des pans entiers de la population et que nous en détournons le regard[2]: jeunes sans emploi, vieux esseulés, sans-papiers, SDF, fous dans la rue, prisonniers. Ce sont eux qui nous regardent. On peut même dire qu'ils nous gar-dent car les pouvoirs dans nos sociétés les utilisent comme moyens de discipline. En effet, leur sort nous effraye et nos pouvoirs brandissent l'angoisse qui émane de cette masse invisible, car non regardée, tapie dans nos villes et banlieues. Qui, en effet, n'aurait pas peur de subir leur destin, de devoir vivre comme eux ? Est-ce qu'ils ne réalisent pas la montée sur la scène du monde de l'objet *a*, de ce que Lacan appela en 1973 « l'*abjet* », dont une des fonctions est de causer l'angoisse ? Ils ne nous font pas seulement craindre la déchéance sociale mais aussi la perte de l'amour que Freud a considérée comme une des sources de l'angoisse.

Après les attentats de Londres de juillet 2005, chacun admirait l'efficacité des caméras placées dans les gares anglaises qui permirent

1 Franz Kaltenbeck, psychanalyste à Paris, à Lille et au SMPR de la maison d'arrêt de Lille.

2 Le « détournement du regard » est une expression de Jacques Lacan dans Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Paris, Le Seuil, 1973, p. 247. Mais il convient de réserver cette expression à l'attitude de ceux qui ne voulaient rien savoir de l'Holocauste, passion d'ignorance que Lacan dénonce en 1964.

rıların ardından herkes, İngiliz garlarına yerleştirilen teröristleri teşhis etmeye yarayacak kameraların faydalarını takdir ediyordu. Çok az Britanyalı şimdi, publarda bile, filme alınmaktan kaygı duydu. Büyük çoğunlukla, polisin patavatsız bakışları onlara doğrultulmadığı sürece, "her şey yolunda gidiyor" diyorlar.

Gözetimde zayıflama ya da aşırıya kaçma her zaman başkaların başına gelir – şansı olmayanlara, Avrupalı ülkelerin vatandaşı olup Türk, Afgan ya da Arap ismi taşıyan, El Kaide üyesi yerine konulup haksız muamele gören, CIA tarafından yeri belli olmayan bir işkence merkezinde sorgulanmak üzere ele geçirilen, şu bahtsız kişilerin başına.

Askıda/Boşlukta Bırakılmış Olan Ve Le Télépathe Émetteur

Ama gözetimin eksikliği gibi hipertrofisi[4] de özellikle psikozun belli şekillerinde patolojik ifadelerini bulurlar. Kadına dönüşmesini sağlayıp, onu suistimâl ettikten sonra, başkan Schreber'in zevk-düşkünü-hezeyan-tanrısı (*le dieu jouisseur du délire*) onu ortada bırakır. Schreber bundan böyle sadece bir leştir, artık kimsenin bakmadığı bir başka cüzamlı kadavrayı çekiştiren bir cüzamlı kadavra, yani, bir fahişe gibi kullanılmadan önce bütün tanrısal açgözlülüklerin nesnesi olmuştur.[5] Schreberci parafreninin[6] bu evresinde gözetim patolojisinin iki ucu bir araya gelirler: özne kendi erotomanisinde (*érotomanie*), önce odak noktası ve tanrısının arzusunun sebebi olarak alınır, ama onun tarafından bir seks nesnesi olarak kullanılmış halde, artık sadece bir yaşayan-ölünün korkunç pöstekisidir/postudur.

4 D. P. Schreber, Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, Francfort – Berlin – Vienne, Ullstein 1972, V.-VII. bölümler, s. 113, 141-142, 145.

5 Paranoid şizofreniyle, paranoya arası bir durumdur. Dış dünyadan uzaklaşma ve megalomani başlıca belirtileridir [-ed.n.].

6 Fransızca metinde kullanılan deyimin doğrudan karşılığı "maruz kalınan/empoze edilen sözler" olarak çevrilebilir. Çeviride "gaipten sesler" deyimiyle karşılaştıkça deyimin bu boyutunu da, yani durumun "zorlama"ya dair boyutunu da hatırlamak gerekebilir. (-ç.n.)

d'identifier les terroristes. Peu de Britanniques s'inquiètent d'être filmés maintenant, même dans les *pubs*. Aussi longtemps que les regards indiscrets de la police ne pénètrent pas chez eux, tout se passe bien, disent-ils en grande majorité.

La défaillance et l'excès de la surveillance arrivent toujours aux autres – à ceux qui n'ont pas de chance, tels ces malheureux individus, citoyens de pays européens mais porteurs de noms turcs, afghans ou arabes, tenus à tort pour des membres d'Al Quaida, enlevés par la CIA pour être interrogés dans un centre de torture délocalisé.

Le Laissé-En-Plan Et Le Télépathe Émetteur

Mais c'est dans certaines formes de psychoses que le défaut ainsi que l'hypertrophie de la surveillance trouvent leurs expressions pathologiques. Après l'avoir fait se transformer en femme et avoir abusé de lui, le dieu jouisseur du délire du président Schreber laisse celui-ci en plan. Schreber n'est alors qu'une charogne, un cadavre lépreux, tirant un autre cadavre lépreux que personne ne regarde plus, alors qu'il avait été, avant d'être utilisé comme une putain, l'objet de toutes les convoitises divines.[3] Se rejoignent donc dans cette phase de la paraphrénie schrébérienne les deux extrêmes de la pathologie de la surveillance : le sujet, dans son érotomanie, se prend d'abord pour la prunelle des yeux et la cause du désir de son dieu, mais utilisé par celui-ci comme objet sexuel, il n'est plus que la dépouille horrible d'un mort-vivant.

3 D.P. Schreber, Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, Francfort – Berlin – Vienne, Ullstein, 1973, chapitres V-VII, p. 113, 141-142, 145.

Oysa ki, psikoz kliniğinde (*la clinique des psychoses*), hastaların direnememe riskiyle karşı karşıya kalacağı denli uç bir gözetime tabi tutulduğu hastalık hikayeleri bulunabilir. Böylelikle Lacan 1976 kışında Saint-Anne'da, dayatılan sözlerden (*des paroles imposées*)[7] muzdarip ve "kendisinin 'telepati' olarak adlandırdığı" [şeyden] etkilendiği hissine kapılan bir hastayı takdim ediyordu. Lacan belirtiyor: "Bu, bu kelimenin günlük kullanımından anlaşılan [şey], yani başkaların başına gelen şeylerden haberdar olmak değildi, şöyle ki kendi kendisine dile getirdiklerinden, yani en içten düşüncelerinden, ve tamamıyla şu meşhur *dayatılan sözlerden*[8] ayrı, özellikle aklına gelen düşüncelerden herkes haberdardı." O, bu gaipten gelen sesler hakkındaki bütün düşüncelerinin de bilindiği fikriyle deliye dönmüştü. İşte bu yüzden kendi terimleriyle o bir "télépathe émetteurdü[9]". "Başka bir deyişle gizli, saklanmış hiçbir şeyi yoktu.[10] Onu, intihar girişimi denilen, bitirme girişiminde bulunduran da buydu..."[11] Bütün gizemleri bilinen bir özne, tam, totaliter bir yabancılaşmaya mahkumdur. Ve aslında, sorgulanan hastaların takdim edildiği tutanaklar okunduğunda anlaşılıyor ki Lacan'ın diyaloga girdiği hasta, bir televizyon istasyonunu ele geçirmiş olan faşist bir grup tarafından izlendiği ve dinlendiği fikrine sahipmiş.

7 J. Lacan, Le Séminaire, XXIII. kitap, Le Sinthome, Paris, Le Seuil, 2005, s. 95.

8 "La perte de la réalité dans la névrose et la psyhose" (1924) makalesinde Freud, düş gücünü "Kızılderililerde kalma" (Almancası, schonung) olarak metaforize ediyor. Cf. Gesammelte Werke, XIII, Francfort, S. Fischer, 1969, s. 367.

9 J. Lacan a.g.e., s. 96.

10 Her ne kadar bugün artık demokrasinin yasadışı bir gözetime karşı korunmayı garanti etmediğini söylemek gerekse de.

11 Ben-ideali Freud tarafından "Pour introduire le Narcissisme" makalesinin üçüncü kısımında sunulmuştu, Gesammelte Werke, X, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer Verlag içinde s.160-164.

Or, on trouve également dans la clinique des psychoses des histoires de maladie où le malade est soumis à une surveillance si extrême qu'il risque d'y succomber. Ainsi Jacques Lacan avait-il présenté en hiver 1976 un patient à Sainte-Anne qui souffrait de paroles imposées et avait le sentiment d'être affecté « de ce qu'il appelait lui-même la "télépathie" ». Lacan précise : « Ce n'était pas ce qu'on appelle couramment de ce mot, à savoir d'être averti des choses qui arrivent aux autres, c'était que tout le monde était averti de ce qu'il se formulait lui-même à part lui, à savoir ses réflexions les plus intimes, et tout à fait spécialement les réflexions qui lui venaient en marge des fameuses *paroles imposées.*[4]» Il était affolé par l'idée que toutes ses pensées à propos de ces paroles imposées étaient aussi connues des autres. Voilà pourquoi il était, selon ses propres termes, un *télépathe émetteur.* « Autrement dit, il n'avait plus de secret, plus rien de réservé.[5] C'est cela même qui lui avait fait commettre une tentative d'en finir, ce qu'on appelle une tentative de suicide...[6]» Un sujet dont on sait tous les secrets est condamné à une aliénation totale, totalitaire. Et en effet, quand on lit les minutes de la présentation de malades en question, on se rend compte que le patient avec lequel Lacan dialoguait avait l'idée d'être épié et écouté par un groupe fasciste qui s'était déjà emparé d'une station de télévision.

4 J. Lacan, Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome, Paris, Le Seuil, 2005, p. 95.

5 Dans son article « La perte de réalité dans la névrose et dans la psychose » (1924), Sigmund Freud métaphorise le fantasme comme « réserve d'Indiens d'Amérique » (Schonung, en allemand). Cf. Gesammelte Werke, XIII, Francfort, S. Fischer, 1969, p. 367.

6 J. Lacan, op. cit., p. 96.

Ben İdeali Ve Üst-Ben

Tahammül edilebilir bir gözetimi politikada gelişim göstermiş rejimlere[12] borçluyuz. Psişik gerçeklikte, özneyi gözetme görevine sahip olan ben idealidir.[13] Oysa ben ideali ancak, kendi tarafından ölüm itkisini zapt edebilecek bir semptom tarafından istikrarlılaştırıldığında özdenetimde rol alabilir. Eğer böyle değilse, ben ideali gözetimin zalim bir uğrağına (*instance*) dönüşür. Freud 1923'te suçluluk duygusu olarak ortaya çıkabileceğini açıklayarak, bundan böyle ben idealinden ayrıştıracağı "üst-ben"i işin içine katar. Bu [üst-ben] melankoli halinde son derece güçlü bir duruma gelir; orada sadizmle beraber hüküm sürer: "şimdi üst-bende hüküm süren, eğer ben kendini tiranına karşı koruyamıyorsa, mani'de bir tersine çevrilme ile beni ölüme itmekte çoğunlukla başarılı olan, ölüm itkisinin saf kültürüdür."[14] Henüz "ben ideali"ni "üst-ben"den ayırmazken, Freud buna aşırı bir işlev yükler. Böylece ben-idealinden ileri gelen ahlaki bilinci açıkladığı "*Pour introduire le narcissisme*"de:

> "Bu aygıtın [ahlaki bilincin] varlığını tanımak, öznenin kendisini başkalarının ilgi merkezinde olduğuna inandırdığı hezeyanlarını ya da daha iyi bir deyişle, paranoid bozuklukların semptomatolojisindeki gibi bir duruluğu sunacak olan ama ayrı bir hastalık biçimi olarak ya da bir aktarım nevrozuyla karışmış olarak da ortaya çıkabilen *gözlem* hezeyanını anlamamıza izin verir. Hastalar böylelikle bütün düşüncelerinin bilindiğinden, eylemlerinin gözlemlendiği ve gözetim altında tutulduğundan yakınırlar; bu aygıtın egemen işleyişinden, karakteristik bir şekilde onlarla üçüncü sahışta konuşan sesler tarafından ("şimdi gene bunu

12 S. Freud, "Das Ich und das Es", bölüm V, Gesammelte Werke, X, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer Verlag, 1969 içinde s. 282-283.

13 "Pour introduire le Narcissisme", La vie sexuelle (çev. J. Laplance), Paris, P.U.F. 1973 içinde s. 99-100.

14 A. Aichron, Verwahrloste Jugend, Leipzig, Vienne, Zurich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1925.

L'idéal Du Moi Et Le Surmoi

C'est aux régimes modérés[7] en politique qu'on doit la surveillance supportable. Dans la réalité psychique, c'est l'idéal du moi[8] qui a la charge de surveiller le sujet. Or, l'idéal du moi ne jouera la modération que s'il est lesté de son côté par un symptôme apte à juguler la pulsion de mort. Si ce n'est pas le cas, l'idéal du moi devient une instance féroce de surveillance. Freud introduit en 1923 le « surmoi » qu'il distinguera désormais de l'idéal du moi en expliquant qu'il peut se manifester comme sentiment de culpabilité. Celui-ci devient extrêmement fort dans la mélancolie ; il y règne avec sadisme : « Ce qui règne maintenant dans le surmoi est une pure culture de la pulsion de mort qui réussit en effet souvent à pousser le moi à la mort si le moi n'arrive pas à se défendre contre son tyran, par un renversement dans la manie.[9]» Ne distinguant pas encore l'idéal du moi du surmoi, Freud attribue à celui-là des fonctions extrémistes. Ainsi dans « Pour introduire le narcissisme » où il explique la conscience morale comme provenant de l'idéal du moi :

> « La reconnaissance de cette instance [de la conscience morale] nous permet de comprendre les idées délirantes où le sujet se croit au centre de l'attention des autres ou, pour mieux dire, le délire d'*observation* qui présente une telle netteté dans la symptomatologie des affections paranoïdes, mais peut aussi se produire comme affection isolée ou bien de façon sporadique dans une névrose de transfert. Les malades se plaignent alors de ce que l'on connaisse toutes leurs pensées, de ce que l'on observe et surveille leurs actions ; ils sont avertis du fonctionnement souverain

7 Même s'il faut dire que la démocratie ne garantit plus aujourd'hui la protection contre une surveillance illégale.

8 L'idéal du moi fut introduit par Freud dans la troisième partie de son article « Pour introduire le narcissisme », dans Gesammelte Werke, X, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer Verlag, p. 160-164.

9 S. Freud, « Das Ich und das Es », chap. V, dans Gesammelte Werke XIII, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer, 1969, p. 282-283.

düşünmekte"; "şimdi uzaklaşmakta") haberdar olurlar. Bu yakınma haklıdır, hakikati tasvir eder; sahiden, normal hayatın içinde hepimizde bu şekilde bütün niyetlerimizi gözlemleyen, bilen ve eleştiren bir kuvvet vardır. Gözlem hezeyanı, bunu [bu gücü], geriye yönelik bir biçimde ortaya koyar ve böylece kaynağını/ortaya çıkışını ve hastayı kendisine başkaldırmaya iten mantığı gözler önüne serer."[15]

Lacan'ın 1976 Semineri'nde bahsettiği hasta (bkz. yukarısı), artık başkadan sakladığı hiçbir sırrının kalmadığı kesinliğine sahipti; ama eğer başka onun hakkında her şeyi biliyorsa, bu o, hasta, bütün bu bilgilerin aktarıcısı olduğu içindir. Diğer taraftan, dayatılan sözleri yorumlayan da O'dur, yani Freud tarafından tasvir edilen durumda, seslerdir öznenin eylemlerini yorumlayan.

Freud'un bir öğrencisi olan, August Aichron yirmili yıllarda, sorumluluğundaki çocuk suçlularda, ben idealindeki zayıflıklardan kaynaklanan suç içeren davranışları açıkladı. Ya ben ideali, babaları otoritelerini ortaya koymadığı için hastalarında hiç vücuda gelmemişti, ya da baba figürünün aşırı sertliği bu durumu gülünç hale getiriyordu.[16] Artık hiç gözlenmeyen genç, terk edilmiş hisseder ve hiçbir şekilde ceza görmeden hareket edebileceğini zanneder, ama yaptığı bir kere anlaşıldığında, cezalandırılacaktır. Zalim üst-benin değnek gösterdiği genç, firar eder ve şu tuzağa düşer: terk edilmiş bir şekilde, cürüm işleyerek cezayı arar.

Özneyi gözetleme aracı olarak ben-idealinin işlevi, günümüzde kesinlikle geçersizleşmiş değildir, [özellikle] ortaya çıkışının, ahlaki bilincin, her zaman Kant'ın kategorik imperatiflerine uymasalar da ve her türden düzenlemeyi kendi ahlaki yargılarıyla gerçekleştirseler de, insanların edimlerini düzenlediği göz önünde bulundurulursa.

15 M. Foucault, L'ordre du Discours, Paris, Gallimard, 1971, s.10 – s.23.

16 J. Lacan, Ecrits, Paris, 1966, Le Seuil, s. 765-790.

de cette instance par des voix qui leur parlent, de façon caractéristique, à la troisième personne ("maintenant elle pense encore à cela" ; "maintenant il s'en va"). Cette plainte est justifiée, elle décrit la vérité ; il existe effectivement, et cela chez nous tous dans la vie normale, une puissance de cette sorte qui observe, connaît, critique toutes nos intentions. Le délire d'observation la présente sous une forme régressive, dévoilant ainsi sa genèse et la raison qui pousse le malade à s'insurger contre elle.[10]»

Le malade dont parle Lacan dans son Séminaire de février 1976 (cf. ci-dessus) a, lui, la certitude de ne plus avoir aucun secret pour l'autre ; mais si l'autre sait tout sur lui, c'est parce que lui, le malade, est l'émetteur de ce savoir. D'autre part, c'est lui qui commente les paroles imposées, alors que dans la situation décrite par Freud ce sont les voix qui commentent les actions du sujet. August Aichhorn, un élève de Freud, a expliqué dans les années vingt certains comportements délinquants par des défaillances de l'idéal du moi chez les jeunes délinquants dont il avait la charge. Soit l'idéal du moi n'était pas incarné du tout chez ses patients parce que leur père n'assumait pas son autorité, soit l'extrême sévérité de la figure paternelle rendait cette instance caricaturale.[11] Le jeune, n'étant plus observé, se sent abandonné et croit pouvoir agir en toute impunité, mais une fois appréhendé, il sera puni. Le jeune qui est sous la férule d'un surmoi féroce prend la fuite et tombe dans ce piège : abandonné, il cherche la punition en commettant un délit. La fonction de l'idéal du moi comme agence qui surveille le sujet n'est certainement pas devenue obsolète de nos jours, étant donné que son émanation, la conscience morale, règle toujours les actes des êtres humains, même si ceux-ci n'obéissent certainement pas à l'impératif catégorique de Kant et trouvent toutes sortes d'arrangements avec leurs jugements moraux.

10 « Pour introduire le narcissisme », dans La vie sexuelle (trad. J. Laplanche), Paris, PUF, 1973, p. 99-100.

11 A. Aichhorn, Verwahrloste Jugend, Leipzig, Vienne, Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1925.

Yine de Freud'unkiyle bizim çağımızın arasındaki değişimleri bir kenara not etmek gerek. Tarihi, sosyolojik ve politik değişimleri.

1. Çağdaşlarımızın kendi ideallerinden kaynaklanan bir ahlaki bilinç tarafından azap çektikleri izlenimine kapılmış değiliz. Freud'un öğrencileri tarafından tasvir edilen ahlaki bilinç suçluları (*le criminel par conscience morale*) hapishanelerimizde pek az ortaya çıkıyor.

2. Ben ideali, bir "üst-ben" haline geldi - sorgudaki suçlu "müstehcen ve vahşi"- [ki bu üst-ben] bunun için kriminal yollara başvurmak zorunda kalsa da, toplumun sıklıkla özneyi *jouissance*'ının tatminine iten karanlık eğilimleriyle ittifak kurar;

3. Foucault'nun bahsettiği "hakikat istenci" (*la volonté de verité*)[17] paradoksal bir şekilde hukuki kurumlar nezdinde silindi. Bir taraftan, sorguda olan ya da hüküm giymiş birçok insan, eylemlerini inkâr içinde. Ama bu gerçek ve hukuk inkârının aynı zamanda mahkemeler tarafından uygulanmadığına da inanmamak gerek! Sorguya çekilenlerin inkârının bir benzeri adalet tarafında da varmış gibi. Ve unutmamak gerekir ki inkâr her zaman suçlananın işine yaramaz. Bu şekilde, bir kadın bir başka kadını, hasmını öldürmekten suçlanıyor. Olayın olduğu anda, [kadın] olay mahâlinde olmadığını söylüyor ama aynı zamanda masumiyetine şüphe düşürüyor: olay anında alkollü değil miydi? Eylemin inkârı mı ya da hafıza bulanıklığı mı? Mahkemenin bu esrarı çözecek sabrı yoktu.

Üst-ben'in aksine, Freudcu ben ideali bireye bağlıdır. Bir noktanın üstünde duralım: ideal ben kavrayışındaki bireysellik hiçbir ahlaki görecelik içermez! Freud daha çok ben idealinin her aceleci genellemesine karşıdır, Lacan'ın "*Kant avec*

17 M. Foucault, Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975, s. 218-219.

Il faut pourtant noter des changements entre l'époque freudienne et la nôtre. Changements historiques, sociologiques, politiques.

1. On n'a pas l'impression que nos contemporains soient tourmentés par la conscience morale issue de leurs idéaux. Le criminel par conscience morale, décrit par les élèves de Freud, se manifeste peu dans nos prisons ;

2. L'idéal du moi est devenu un surmoi – « obscène et féroce », le criminel en témoigne – qui s'allie souvent avec les tendances obscures de la société à pousser le sujet à la satisfaction de sa jouissance, même s'il doit pour cela emprunter la voie criminelle ;

3. La « volonté de vérité » dont parle Foucault[12] s'efface de façon paradoxale au niveau de l'institution judiciaire. D'une part, un grand nombre de personnes mises en examen ou condamnées sont dans le déni de leur acte. Mais il ne faut pas croire que le déni de la vérité et de la justice ne soit pas aussi pratiqué par les tribunaux ! C'est comme si le déni des justiciables avait son pendant du côté de la justice elle-même. Et il ne faut pas oublier que le déni ne sert pas toujours au prévenu. Ainsi, une femme est accusée d'un meurtre commis sur une autre femme, sa rivale. Elle dit ne pas avoir été sur place au moment des faits mais met en même temps son innocence en doute : n'étaitelle pas alcoolisée au moment des faits ? Déni de l'acte ou trouble de la mémoire ? La cour n'avait pas la patience de démêler cette énigme.

À la différence du surmoi, l'idéal du moi freudien est lié à l'individu. Insistons sur un point : l'individualisme dans la conception de l'idéal du moi n'implique aucun relativisme moral ! Freud s'oppose plutôt à toute généralisation hâtive de l'idéal du moi, un point que Lacan approfondira dans son écrit

12 M. Foucault, L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971, p. 10 - p. 23.

Sade"[18] yazısında derinleştireceği bir nokta. İşte bu yüzden, ben idealini, bireyin toplum tarafından şekillendirilmesini isteyen şu totalitarist doktrinlerinden bir tanesini benimsesek bile, kolektifleştirmek/ortaklaş(alaş)tırmak zor olacaktı. Jeremy Bentham'ın "panoptizminden" cesaret alan "disiplin toplumu" ideologları, ahlaki faydacılığın babasının düşüncelerini aşırı uçlara itiyorlardı. Foucault mesela "bu toplumun ortaya çıkışı edimi" ile itibarlandırdığı N. H. Julius'a atıfta bulunur. Jeremy Bentham'dan kısa bir süre sonra, 1831'de, Julius, aynı yıl Fransızca yayınlanmış olan, "*Leçons sur les Prisons*"unu yazdı. Onun görüşünü özetlerken, Foucault şöyle yazar: "bireyin güzel bütünlüğü bizim toplumsal düzenimiz tarafından budanmış, baskı altında tutulmuş, çarpıtılmış değildir, ama birey orada bir güçler ve kurumlar yöntemine göre özenle üretilmiştir."[19] Ben ideali kavramı, Lacan tarafından temellendirilen, "imleyen özne"yle bağdaşabilir olmadığı gibi, tamamiyle üretilmiş birey anlayışıyla da bağdaşabilir değildir. Freud'un 1914'te ortaya attığı şekliyle "ben ideali" çift anlamlı bir kavramdır: "*télépathe émetteur*" örneğinde gördüğümüz gibi, totaliter bir gözetim uygulayabilir, bu gözetim daha sonra (1923'te), en korkunç anlatımıyla, üst-ben'e dönüşür. Ama ideal olan aynı şekilde gözetimin diktasının aleyhine dönebilir. Böylesi bir direnişin en mükemmel örneği Lacan'ın Kant'ın "*La Critique de La Raison Pratique*" nin okumasıdır. "*Kant avec Sade*"da Lacan Kantçı yasa fikrinin saf bir biçimcilik olarak saklı yüzünü size hizaya gelmenizi söyleyen ama aynı şekilde bize bir suç işleme emrini verebilecek olan bir ses şeklinde (aslında burada ahlaki bilincin sesinden bahsedilir) açığa vurabileceğini gösterir. Evrensel ve özel olan arasında bölünmüş olarak ben ideali sosyal gözetimin modeli olmakta başarısız olur.

18 J. Lacan, Ecrits, Paris, 1966, Le Seuil, s. 765-790.

19 M. Foucault, Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975, s.218-219.

« Kant avec Sade[13] ». Voilà pourquoi il serait difficile de collectiviser l'idéal du moi, sauf à adopter l'une de ces doctrines totalitaristes qui veulent façonner l'individu par la société. Des idéologues de la « société disciplinaire », encouragés par le « panoptisme » de Jeremy Bentham, poussaient en effet la pensée du père de l'utilitarisme moral jusqu'à l'extrême. Foucault renvoie par exemple à N.H. Julius qu'il crédite de « l'acte de naissance de cette société ». Peu de temps après Bentham, en 1831, Julius rédige ses « Leçons sur les prisons », parues en français en 1831. Dans le résumé de sa pensée, Foucault écrit ceci : « La belle totalité de l'individu n'est pas amputée, réprimée, altérée par notre ordre social, mais l'individu y est soigneusement fabriqué, selon toute une tactique des forces et des corps .[14]» La notion de l'idéal du moi n'est pas compatible avec la conception de l'individu totalement fabriqué, comme ne l'est pas non plus le sujet du signifiant, fondé par Lacan. L'idéal du moi, tel que Freud l'introduit en 1914, est en effet une notion ambiguë : il peut exercer une surveillance totalitaire, comme nous l'avons vu dans l'exemple du télépathe émetteur. Cette surveillance revient plus tard (en 1923) au surmoi, dans sa version la plus horrible. Mais l'idéal peut également se retourner contre le diktat de la surveillance. Le meilleur exemple pour une telle résistance est la lecture par Lacan de la *Critique de la raison pratique* de Kant. Lacan montre dans « Kant avec Sade » que l'idée kantienne de la loi comme pur formalisme révèle sa face cachée, celle de l'objet de la voix qui vous appelle à l'ordre mais qui peut également nous donner l'injonction de perpétrer un crime (on parle en effet de la voix de la conscience morale). Partagé entre l'universel et le particulier, l'idéal du moi se prête donc mal à être le modèle de la surveillance sociale.

Lepanopticon De Jeremy Bentham

L'histoire des idées nous livre un tel modèle avec le « panopticon » de Bentham. Cette bâ-

13 J. Lacan, Écrits, Paris, 1966, Le Seuil, p. 765-790.

14 M. Foucault, Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975, p. 218-219.

Jeremy Bentham'ın Panaptikon'u

Fikirler tarihi bize Bentham'ın "panopticon"u ile böyle bir model sunmakta. İngiliz filozof tarafından klasik çağda yer almış olan disiplin toplumunun edinimlerini özetleyecek bir makine olarak 19. Yüzyılın başında icad edilmiş olan bu hayali bina, demokratik bir toplumdaki gözetimin bir dökümünü sunduğundan Foucault'nun dikkatini çekmişti.[20] Panoptik makine, harika bir gözetimin keyfini süren disipliner ama demokratik bir toplumun metaforudur. Şüphesiz, Bentham'ın hücrelerine kapatılmış olan fakir bireyler hiçbir demokrasiden yararlanamamaktadır. Ama onlar, kendi gözetiminden ve başkalarınınkinden sorumlu olan yurttaşın, deyim yerindeyse avangardıdırlar. Niçin? Foucault mahkumların "iktidarın kendiliğinden işler durumda olmasını sağlayacak bilinçli ve daima görünebilir bir durumda olduklarını" bildirir. [Vatandaşlar] gözlemcilerinin nerede olduğunu bilmeden, durmaksızın gözetlenebileceklerini anlamış olarak, kendilerini disiplin altma alır ve böylece kendileri de iktidarın "taşıyıcısı" olurlar. "Panoptikon" böylece "gerçek bir bağımlılık/itaat" (*assujetissement réel*) üretir.

20 Foucault panoptikon'u şu şekilde betimler: "Halka şeklinde bir binayla çevrelenmiş, merkezde bir kule; kule halkanın içyüzüne açılan genişçe pencerelerden belli olmakta; çevredeki bina herbiri binanın eni boyunca devam eden hücrelere bölünmüş; her birinin biri kulenin pencerelerine denk gelecek şekilde iç tarafa doğru; diğeri ışığın hücreyi uçtan uca katetmesine izin verecek şekilde, dışarıya bakan, ikişer penceresi var. Dolayısıyla merkez kuleye bir gözetleyici yerleştirmek ve her hücreye bir deli, hasta, mahkum, işçi ya da öğrenci yerleştirmek kafi. Ters ışık etkisiyle, kuleden, tam olarak ışığa denk gelen çevredeki hücrelerde bulunan küçük tutsak siluetleri görmek mümkün. Yeteri kadar kafes, yeteri kadar küçük sahne, ya da her fail yalnız, mükemmelen bireyselleştirilmiş ve sürekli olarak görünür halde. Panoptik tertibat, sürekli görmeye ve anında tanımaya izin veren özel birimleri düzenlemekte. Sonuçta, zindan prensibi tersine çevrilmekte; ya da daha çok onun üç işlevi – kapatma, ışıktan yoksun bırakma ve saklama – sadece ilki korunmakta, geri kalanlar ortadan kaldırılmakta. Aydınlık ve bir gözetmenin bakışı sonunda koruyacak olan gölgeden daha iyi yakalar. Görünürlük bir tuzaktır." (a.g.e., s. 201-202).

tisse imaginaire, inventée au début du XIXe siècle par le philosophe anglais comme une machine pour condenser les acquis de la société disciplinaire mise en place à l'âge classique, a attiré l'attention de Foucault parce qu'elle représente un dispositif de surveillance dans une société démocratique.[15] La machine panoptique est la métaphore d'une société disciplinaire mais démocratique qui jouit d'une surveillance parfaite. Certes, les pauvres individus enfermés dans les cellules de Bentham ne profitent d'aucune démocratie. Mais ils sont pour ainsi dire à l'avant-garde du citoyen qui se charge de sa propre surveillance et de celle des autres. Pourquoi ? Foucault fait remarquer que les détenus sont dans « un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir ». Ayant compris qu'ils peuvent être sans relâche surveillés sans jamais pouvoir repérer leur observateur, ils s'auto-disciplinent et deviennent ainsi eux-mêmes « les porteurs » du pouvoir. Le panopticon produit donc un « assujettissement réel ».

La Surveillance Démocratique

Avec Foucault, notons encore cet avantage du panopticon : il permet une surveillance

15 Foucault décrit le panopticon ainsi : « À la périphérie un bâtiment en anneau, au centre une tour ; celle-ci est percée de larges fenêtres qui ouvrent sur la face intérieure de l'anneau ; le bâtiment périphérique est divisé en cellules, dont chacune traverse toute l'épaisseur du bâtiment ; elles ont deux fenêtres, l'une vers l'intérieur, correspondant aux fenêtres de la tour ; l'autre donnant sur l'extérieur, permet à la lumière de traverser la cellule de part en part. Il suffit alors de placer un surveillant dans la tour centrale, et dans chaque cellule d'enfermer un fou, un malade, un condamné, un ouvrier, ou un écolier. Par l'effet du contre-jour, on peut saisir de la tour, se découpant exactement sur la lumière, les petites silhouettes captives dans les cellules de la périphérie. Autant de cages, autant de petits théâtres, ou chaque auteur est seul, parfaitement individualisé et constamment visible. Le dispositif panoptique aménage des unités spéciales qui permettent de voir sans arrêt et de reconnaître aussitôt. En somme, on inverse le principe du cachot ; ou plutôt de ses trois fonctions – enfermer, priver de lumière et cacher – on ne garde que la première et on supprime les deux autres. La pleine lumière et le regard d'un surveillant captent mieux que l'ombre, qui finalement protégeait. La visibilité est un piège. » (Op. cit., p. 201-202.)

Demokratik Gözetim

Foucault ile beraber "panoptikon"un şu getirisini de bir kenara yazalım: gözetmenleri hatta yöneticileri Devlet'in üst mercileri tarafından kolayca kontrol edilebildiğinden [panoptikon] eksiksiz, ve olası bir fesat karışmaksızın bir gözetim olanağı verir.[21] Orada "herkes aşağıdaki gözetmeni gözetleyebileceğinden" demokratik bir kontrol söz konusudur. Panoptik böylece, prensin ve yukarıdan empoze edilen tüm iktidarın tasarrufundadır. Foucault demokratik toplumun aynı zaman da katı bir biçimde gözetlenen bir toplum olduğu paradoksunu hedef almaktadır. Bu gözlemin doğal bir sonucu vardır. Totaliter bir rejim bile öznelerinin rızalarının olmadığı karşılıklı bir gözetimin tasarrufunda bulunamaz. İktidar asla tamamen "yukarıdan" gelmez. Eski Demokrat Alman Cumhuriyeti'nde, insanların çoğu komşularını gözetler, gözlemlerini Devlet Güvenlik Bakanlığı'na (STASI) bildirirlerdi. Ama, bir rejim düşmanı dahi olmaksızın, asla kimseyi ele vermemiş gibi gözüken yazar ve dramaturg Heiner Müller gibi istisnalar da oldu. Ya da şu, otoriteleri mektupla Cumhuriyet'ten firar edeceğini konusunda bilgilendiren melankolik hasta vardı. Prag'a giden trene binmek üzereyken Dresde garında yakalanmıştı. Cumhuriyet'ten firar Alman Demokratik Cumhuriyeti'nde seneler boyunca hapishane cezasıyla ödenilen bir cürmü teşkil etmekte idi.

L'une-Bèvue

Ve bizi gözardı edemeyeceğimiz bir direnç/direniş etmenine ulaştıran da bu. Hiçbir gözetim sistemi ne kadar sofistike/karmaşık olursa olsun, hiçbir sistemin asla bir sürçmeden (*l'acte manqué*) ve semptomdan uzak olmadığı basit gerçeğinden dolayı asla mükemmel olamayacaktır. Siyasi etiğin esrarı ancak bilinçdışı etiğinin ışığında açıklanır. Bazı özneler bir semptomları olduğu için, herhangi bir efendinin onlara empoze ettiği anlamdan uzaklaşıp, kendi öz anlamlarını bulamazlar.

21 "Ansızın panoptikonun ortasında ortaya çıkan bir müfettiş, bütün binanın nasıl işlediği konusunda ondan hiçbir şeyi saklayamadan, tek bir bakışta kararını verecektir." (a.g.e., s. 206).

sans faille, sans corruption possible puisque ses surveillants et même son directeur peuvent être facilement contrôlés par les instances supérieures de l'État.[16] Il s'agirait là d'un contrôle démocratique puisque « tout le monde peut venir surveiller le moindre surveillant ». Le panoptique fait donc l'économie du prince et de tout pouvoir imposé d'en haut. Foucault vise le paradoxe que la société démocratique est aussi une société surveillée de façon stricte. Cette observation a un corollaire. Même un régime totalitaire ne peut faire l'économie de la surveillance mutuelle consentie de ses sujets. Le pouvoir ne vient jamais complètement « d'en haut ». Dans l'ancienne République démocratique allemande, la plupart des gens surveillaient leurs voisins, livrant leurs observations au Service de sécurité de l'État (STASI). Mais il y eut des exceptions, comme l'écrivain et dramaturge Heiner Müller, qui ne semble jamais avoir « donné » quelqu'un, sans pourtant avoir été un ennemi du régime. Et il y a eu ce malade mélancolique qui renseignait les autorités par lettre anonyme qu'il allait bientôt fuir la République. Il fut cueilli à la gare de Dresde alors qu'il voulait monter dans le train pour Prague. La fuite de la République constituait un crime en RDA qui se payait par une peine de prison ferme de plusieurs années.

L'une-Bévue

Et c'est ce qui nous amène à un facteur de résistance non négligeable. Aucun système de surveillance ne sera jamais parfait pour la simple raison qu'un système, aussi sophistiqué soit-il, n'est jamais à l'abri de l'acte manqué et du symptôme. Le grand mystère de l'éthique politique ne s'explique qu'à la lumière de l'éthique de l'inconscient. Certains sujets ne peuvent pas tourner en rond au sens imposé par quelque maître parce qu'ils ont un symptôme.

Un champion d'échecs comme Vladimir

16 15. « Un inspecteur surgissant à l'improviste au centre du panopticon jugera d'un seul coup d'oeil, et sans qu'on puisse rien lui cacher comment fonctionne tout l'établissement » (op. cit., p. 206).

Vladimir Kramnik gibi bir satranç şampiyonu programlanmış bir makine olan *Deep Fritz*'e karşı ikinci oyununu kaybetti, makinanın asla gözünden kaçmayacağı söylenen bir hata yüzünden, ki bu yanlıştı. Hollandalı romancı Tim Krabbé internet sitesi üzerinden Deep Fritz'in – bir programlama hatası sebebiyle– tek bir hamleyle şah-mat edilerek yenilebileceğini göstermekte![22] Kramnik, ama aynı zamanda *Deep Fritz*'in programcıları da, [bir şeyi] gözden kaçırdılar (*faire des bévues*), belki de bir une-bévue'ydü bu, Lacan'ın 1970'li yıllarda, Freud'un *das Unbewusste (bilinmeyen, bilinçdışı)* terimini çevirirken kullandığı bir kelime oyunu.

Sürekli Paranoyak Paradigma İçerisinde Miyiz?

Dünyayı gözetleyen uydular bazen elemanları yanlış yapmak korkusuyla hasta düşen mühendis ekipleri tarafından kontrol edilmekte. Peki medeniyetimizin Orwell'in ya da Steven Spielberg'ün filmi *Minority Report*'un kehanetlerini gerçekleştirdiğini söyleyebilir miyiz?[23] Kısacası toplumsal denetimin paranoyak şemasının içersinde miyiz halen? Bu eserlere belli bir nostaljiyle baktığımıza göre, paranoya kültürü arkamızda kalmış olmamalı mıydı? Bugün gözetim araçlarının eksilmesi söz konusu değil. Kuşku yok ki, çoğaldılar. Kredi kartlarını, "Vitale" denilen kartı, elektronik ulaşım kartı "Navigo"yu, bilgisayarları vs. kullandığımız olgusu [düşünüldüğünde], hepimiz mimliyiz. Peki bugün kim, bizim hala insanoğlunu, onu disipline ederek ve onun disipline edilmiş geleceğini denetleyerek ilerletmek hevesinde olduğumuzu doğrulayabilirdi? Klasik çağın ideali, Foucault'ya göre, atölyelerde üretimi ve orduda ateş gücünü, çıraklara ve askerlere disiplin yoluyla daha

22 Cf. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30/12/2006, N.03, s. 37-39.

23 Steven Spielberg'ün, Philip K. Dick'in bir öyküsünden uyarladığı bu filmin internette bulunabilecek kısa bir özeti: " Washington 2054. John Aderton, suçluyu, suç işlenmeden önce tutuklayan yeni bir polis biriminin, Pre-Crime'ın bir ajanıdır. Bir sonrakine kendisinin tutuklanacağını keşfeder ve kaçmaya karar verir."

Kramnik a perdu sa deuxième partie contre la machine programmée *Deep Fritz* à cause d'une erreur dont on disait alors qu'elle n'aurait jamais échappé à la machine, ce qui est faux. Le romancier néerlandais Tim Krabbé montre sur son site internet qu'on peut également vaincre *Deep Fritz* par un échec et mat en un seul coup[17] !– à cause d'une erreur de programme Kramnik, mais aussi les programmeurs de *Deep Fritz* ont fait des bévues, peut-être en fonction d'une bévue, un jeu de mots par lequel Lacan traduisait, dans les années 1970, *das Unbewusste (l'insu, l'inconscient)* de Freud.

Est-Ce Que Nous Sommes Toujours Dans Le Paradigme Paranoïaque ?

Les satellites qui surveillent la terre sont contrôlés par des équipes d'ingénieurs dont les membres tombent parfois malades par peur de faire une erreur. Mais peut-on vraiment dire que notre civilisation réalise les prophéties d'Orwell ou du film *Minority Report* de Steven Spielberg[18] ? Bref, sommes-nous encore dans le schéma paranoïaque du contrôle social ? La culture de la paranoïa ne serait-elle pas derrière nous, de sorte que nous regardons aujourd'hui ces œuvres avec une certaine nostalgie ? Ce n'est pas que les moyens de surveillance manquent aujourd'hui ! De toute évidence, ils ont augmenté. Nous sommes tous fichés par le simple fait que nous utilisons des cartes de paiement, la carte dite « Vitale », les cartes de transport électroniques « Navigo », des ordinateurs, etc. Mais qui pourrait affirmer aujourd'hui que nous avons encore l'ambition d'améliorer l'être humain en le disciplinant et en surveillant son devenir discipliné ? L'idéal de l'âge classique était, selon Foucault, d'augmenter la productivité dans les ateliers et la puissance de feu de l'armée en inculquant

17 Cf. Frankfurter Allgemeine Zeitung du 30/12/2006, N. 303, p. 37-39.

18 Voici un synopsis succinct de ce film de Steven Spielberg d'après une nouvelle de Philippe K. Dick qu'on trouve sur Internet : « Washington 2054. John Anderton est un agent de la division Pre-Crime, une unité policière d'un nouveau type qui arrête le criminel avant que le crime ne soit commis. Il découvre sa prochaine arrestation et décide de s'enfuir. »

becerekli olmayı aşılayarak, artırmaktı, yani onlardan bir makine yapmaktı. Uzun süredir kullandığımız makineler de zaten, işte birçok insanın yerini aldı. Ve eğer bugün büyük şirketlerin yönetimleri çalışanlarından "sıfır hata" istiyorlarsa, bu o kişilerden insanlardan robotlardan bile daha şaşmaz olmalarını istedikleri içindir. Gerçek sorun, Lacan'ın 1964'te bahsettiği "bakışlarını kaçırma-yüz çevirme" (*le détournement du regard*) çerçevesinde, daha ciddi olmaz mıydı, başka bir yerde konumlanmaz mıydı?

Gözetim Altında Tutmak Korumak Demek Değildir. Dilbilgisi.

Başka'yla kurduğumuz ilişkiler arasında, o [başka] bize yakın olduğu için onu koruma kaygısı taşıdığımız ilişkilerle, ondan kaçındığımız için kendimizi koruduğumuz ilişkileri birbirinden ayırt edebiliriz. Bir çocuğa bakarız (*garder*): onu gözetim altında tuttuğumuzda (*surveiller*), onu güç bela ya da yalnızca uzaktan tanırız.

Bir kadın çocuğuna onu tamamen reddederek bakabilir. Çocuk bazen, kıskançlık hezeyanı içerisinde onun bir başka olduğuna ikna olmuş babası tarafından da reddedilir. İki durumda da bu çocuk, inkar edilmiş olacaktır, bazen daha doğmadan önce. Bununla beraber çocuk dünyaya gelecektir. Böyle bir çocuk belli bir delirme riski taşır. Korkunç cinayetler işlemiş iki tutuklunun anamnezleri bize böylesi red [durumlarının] söz konusu eylemlerinin temelinde bulunduğunu gösterdi. İşte bir örnek.

Bir erkek-çocuğu, alkolik babası annesini ölümle tehdit ettiğinden küçük yaştan itibaren onların arasına girmek zorundaydı. Hastalık derecesinde kıskanç olan baba, annesine siper olan oğlunun, kendi çocuğu olmadığını düşünüyordu. Çocuk büyüdüğünde, hayatını, kendi aleyhine de olsa, kadınları koruyarak geçirdi. Kader ona karşı işliyordu. İlk mahkumiyetinde, uzun süre hapishanede kaldı. Çıkışında, babasının kafaları çekme emrine uyarak, alkole gömüldü. İşte o zaman, bir kadını en korkunç

aux apprentis et aux soldats une plus grande habileté par le biais de la discipline, bref d'en faire des machines. Les machines, nous en utilisons depuis longtemps, elles ont déjà remplacé beaucoup de monde au travail. Et si les directions de grandes entreprises demandent aujourd'hui à leurs salariés le « zéro défaut », c'est parce qu'on exige des personnes humaines d'être encore plus sûres que leurs robots. Le problème réel ne serait-il pas plus grave, et ne se situerait-il pas ailleurs, dans ce « détournement du regard » dont parle Lacan en 1964 ?

Surveiller N'est Pas Protéger. Grammaire

Parmi les relations que nous entretenons avec l'autre, nous pouvons distinguer entre celles où nous avons le souci de le protéger parce qu'il nous est proche et celles où nous nous protégeons contre lui parce que nous nous méfions de lui. Nous gardons un enfant : quand nous le surveillons, nous ne le connaissons à peine ou seulement de loin.

Une femme peut garder son enfant tout en le rejetant. L'enfant est parfois aussi rejeté par son père qui, dans son délire de jalousie, a acquis la conviction que cet enfant est d'un autre. Dans les deux cas, cet enfant sera nié, parfois même avant d'être né. Il viendra néanmoins au monde. Un tel enfant court un certain risque de devenir fou. L'anamnèse de deux détenus qui ont commis des meurtres violents nous a montré que de tels rejets étaient à la base de leurs actes respectifs. En voici un exemple.

Un garçon devait s'interposer entre ses parents à partir de son plus jeune âge quand son père alcoolique menaçait de tuer sa mère. Jaloux pathologique, celui-ci pensait que son fils, qui prenait les coups à la place de sa mère, n'était pas son enfant. Devenu grand, cet homme passa sa vie à protéger des femmes à son détriment. Le destin s'acharnait contre lui. Une première condamnation l'envoya pour longtemps en prison. À sa sortie de prison, il sombra dans l'alcool en obéissant à l'injonction de son père d'aller se saouler. Il

şekilde öldürerek, onulmaz bir suç işledi, hatta cesedi yok etmek için parçalara ayırdı. Daha o dünyaya gelmeden önce beyan edilmiş, çocuğun reddi ve yoksun bırakılması, onun, özne için ilk olarak parçalanmış beden deneyiminde belirginleşen, saldırganlık itkisini zapt etmesine müsaade etmedi. Bu deneyimi başkalarıyla olan itiş kakışlarında da tasarlıyordu ama cinayetten sonra kurbanın cesedini parçalayarak gerçekleştirdi.

Kurbanlarının yaralı bedenlerinin imgelerinin tekrar eden kabuslarında böylesi suçların faillerinin yakasını bırakmaması dikkate değerdir. Rüyaları cezai süreç esnasında ortaya konan adli tıp fotoğraflarını tekrar etmekte.

Bir öznenin varoluşu yalnızca ataları tarafından değil ama aynı zamanda büyüme aşamasında annesinin ne yaşadığı ve ne düşündüğü tarafından da ipotek altına alınır. Dolayısıyla çocuğun üçüncü yıldan itibaren *gözetimini* savunanlar, bir canlıyı dünyaya gelmeden gözetlemenin imkansızlığı (ne mutlu!) bir yana, epey geç kalmış olacaklar. Böylelikle, Almanya'da [kurbanların] annelerin[in] işlediği bir dizi çocuk cinayetinin ardından, bu ülkenin sağlık otoriteleri hamile annelere dispanserlerde psikolog ya da psikayatra danışma imkanı sunmaya başladı, tamamiyle makul bir tedbir zira çocuğu teröpatik bir söylem (*un discours thérapeutique*) içine yerleştirmekte ve Devlet dolayımıyla üçüncü şahıştan kaynaklı bir talebin yolunu açmakta (*ébaucher une demande*).

Bir çocuğa bakılır/göz-kulak olunur (*garder*), bir hastaya bakılır (*soigner*), bir analizan dikkatle dinlenir, yaşlı birine bakılır/özen gösterilir (*prendre soin*), tedbirli olunur (*veiller au grain*), bir ölünün başında beklenilir (*veiller un mort*). Bütün bu filler ortak olarak, öznenin başkaya sempati, hatta şefkat gösterdiğini söyler. Öte yandan, mahkumları, göçmenlerimizi, bir kapıyı gözetler, nabzımızı yokları[24] vs. Gözetim/

commit alors l'irréparable, tuant une femme de la façon la plus brutale et il dépeça même son corps pour le faire disparaître. Le rejet, la forclusion de l'enfant, prononcés avant même qu'il ne vînt au monde, ne lui a pas permis de juguler la pulsion d'agression qui se manifeste pour tout sujet pour la première fois dans l'expérience du corps morcelé. Il projetait cette expérience dans ses nombreuses bagarres avec d'autres mais il la réalisa en découpant le corps de la victime après le meurtre.

Il est d'ailleurs notable que des auteurs de tels crimes sont hantés dans leurs cauchemars répétitifs par les images des corps blessés de leurs victimes. Leurs rêves copient parfois les photos du médecin légiste projetées lors de leur procès pénal.

L'existence d'un sujet n'est pas seulement hypothéquée par ses ancêtres mais aussi par ce que vit et pense sa mère pendant sa grossesse. Ceux qui prônent la *surveillance* de l'enfant à partir de sa troisième année auront donc un retard important, mis à part l'impossibilité (heureuse !) de surveiller un être avant sa venue au monde. Or, après une série récente d'infanticides commis par les mères des victimes en Allemagne, les autorités sanitaires de ce pays ont commencé à offrir aux femmes enceintes la possibilité de consulter des psychologues ou des psychiatres dans des dispensaires, une mesure somme toute raisonnable car elle insère l'enfant dans un discours thérapeutique et ébauche une demande provenant d'un tiers, à l'occasion de l'État.

On garde un enfant, on soigne un malade, on écoute un analysant avec attention, on prend soin d'une personne âgée, on veille au grain, on veille un mort. Tous ces verbes ont en commun de dire que le sujet investit l'autre de sa sympathie, voire d'affects. En revanche, nous surveillons des prisonniers, nos immigrés, une porte d'entrée, notre tension artérielle, etc. La surveillance implique toujours l'existence d'un danger et même d'un danger provenant de notre propre corps, une hostilité qu'il faut parfois combattre avec violence. Elle ne saurait

24 Her iki fiilin de Fransızca karşılığı "surveiller"dir. (ç.n.)

yoklama her zaman için, bir tehlikenin, bazen kendi bedenimizden gelen bir tehlikenin varlığına, şiddetle karşılık vermemiz gereken bir düşmana işaret eder. Dolayısıyla [gözetim/yoklama] asla, duygusal, libidinal, koruyucu, geçişimli bir ilişki şeklinde iş göremeyecektir.[25]

Suça karşı savaş zayıflayan bir gözetimden müzdarip değildir, polisin "sıcak" banliyölerden çok güzel semtlerde daha sık bulunduğu doğru olsa bile. Bugün suçu gözde kılan [durum], olumsuzlamadan, inkardan, hatta dikkat talep eden bütün iilişkilerin dıştatutulmasından (*forclusion*) kaynaklanır. Dikkat gözetim demek değildir. Gözetim zamana yaygınken, en ufak aksamayla güç durumda kalır. Dikkat olasılığı, raslantıyı, karşılaşmayı, ve eylemi, sürçmeyi bile, kabul eder. Dikkat, görünüşün arkasındakine bakmaya imkan verir, gözünü, gözetimin çeşitli düşmanlarına çevrilmiş gözünün göremeyeceği, mutsuzluğa doğru çevirir. Gözetim kurulumu bir cinsiyetsizleşme talep eden gerçeklikte sahnededir. Dikkat libidinaldir. Onu yine de uyanıklıktan/açıkgözlülükten ayırd etmek gerekir. Bu sonuncunun gözünden, esas olan hariç, hiçbir şey kaçmaz; uyuyan ve uyandırılmaması gereken köpektir o. Dikkat arzu edendir, her zaman biraz dalgın, biraz eksik, yersiz, kadın ya da sapkın.

Sapkınlık Üzerine

Kayıp Zamanın İzinde'de, anlatıcının, kendisini ilk defa Baron de Charlus'un bakışları altında hissettiği sahneyi anımsayalım. İlk anda bu bakış onu ezer. Hissettiği sadece sertliğidir. Ancak aradan biraz zaman geçtiğinde anlar ki Charlus onu arzusunu ve ilgisine layık görmüştür. Baron de Charlus bir sapkındır, bir mazoşist, ve Lacan şüphesiz sapkınlık tedavisini geliştirirken, aklında Proust'un eserini vardı.

25 Hapishanelerimizde tutuklulara karşı belli bir hoşgörü gösteren ve onları bekleyen tehlikelerden korumasını bilen gözetmenler/gardiyanlar vardır, ama onlar azınlıklar. Hapishanede, ciddi derecede hasta olan kişilerin birçoğu kaderlerine terkediliyorlar.

donc jamais servir dans une relation affective, libidinale, préventive, transférentielle[19].

Le combat contre le crime ne souffre pas d'une surveillance défaillante, même s'il est vrai que la police est plus présente dans les beaux quartiers que dans les banlieues chaudes. Ce qui favorise le crime aujourd'hui vient plutôt de la négation, du déni, voire de la forclusion de toutes les relations qui demandent l'attention. L'attention n'est pas la surveillance. Celle-ci s'installe dans la durée, elle est mise en échec par la moindre panne. L'attention accepte la contingence, le hasard, la *tuché*, la rencontre, et l'acte, même manqué. L'attention permet de regarder derrière les coulisses du semblant, elle tourne le regard en direction du malheur que l'œil de la surveillance braqué contre ses multiples ennemis ne saurait voir. La surveillance joue dans la réalité dont la constitution demande une désexualisation. L'attention est libidinale. Il faut bien la distinguer de la vigilance. Rien n'échappe à cette dernière, sauf l'essentiel ; elle est le chien qui dort et qu'il ne faut pas réveiller. L'attention est désirante, toujours un peu distraite, un peu absente, déplacée, femme ou perverse.

Dela Perversion

Qu'on se rappelle la scène de *À la recherche du temps perdu* où le narrateur se sent pour la première fois regardé par le baron de Charlus ! En un premier temps, ce regard lui pèse. Il ne ressent que sa sévérité. Ce n'est qu'après coup qu'il comprend que Charlus l'a reconnu comme digne de son désir et de son intérêt. Le baron de Charlus est un pervers, un masochiste, et Lacan avait sans doute l'œuvre de Proust en tête quand il a développé sa clinique de la perversion.

Dans la leçon XVI du Séminaire *D'un Autre*

19 Il y a des surveillants dans nos prisons qui montrent une certaine bienveillance à l'égard des détenus et qui savent les protéger
contre les dangers qui les guettent, mais ils sont minoritaires. En prison, trop de personnes gravement malades sont laissées à leur
sort.

Lacan'ın teşhirciliği, röntgenciliği, mazohizmi ve sadizmi ele aldığı *D'un Autre à l'autre* Seminerinin onaltıncı dersinde, [Lacan] açıkça ortaya koymakta: başkayı aşağılamanın ötesinde sapkın, bir "inanç savunucusu", "Tanrı'nın biricik yardımcısı"dır. Teşhirci yalnızca küçük kızların önünde değil yeri geldiğinde bir tapınağın (*un tabernacle*) önünde de kendisini gösterir.[26] Ama Lacan'a sapkının bir inanç savunucusu olduğunu söyleten bu gözlem değildir. Teşhirci için esas olan "bakışı Başka'nın alanında görünür kılmaktır", Başka, *jouissance*'tan temizlenmiş, dilin ve kanunun yeri. Lacan'ın uyarısı kendime sıklıkla sorduğum bir soruya cevap veriyor. Neden teşhirciler, sıklıkla kalabalık saatlerde, bakışların yoğun olduğu bir metroda ama aynı zamanda da Luxembourg parkında çiçek açmış bir çalılığın arkasında iş görür? Cevap açıktır: sabahın dokuzunda, biz diğer nevrozlular, büyük ya da küçük, tüm *jouissance* fikrinden uzaktaymışız gibidir. Teşhirci için biz sadece, iş düşünmekteyiz. Bu buğunun/belirsizliğin içerisine, teşhirci müdahil olmak üzere çağrılır, çünkü "gözettiği (veiller à) Başka'nın jouissance'ıdır".[27]

Röntgenci ise, kendi açısından, Başka'da, göremediğini sorgulayacaktır, bir genç kızın bedenindeki sezilemez fallus eksikliğini[ni]. İçerisinde bulunduğu bu yakalanmada şaşırmış olduğu olur – "hiçbir şeyi görmeyenin kılığında" olmak üzere, bir yarığın yakalanması.[28]

Meslektaşlarımdan bazıları gibi benim de bazen, arada sırada bir kız okulunun tuvaletinde yakalandıkça Loos hapishanesine kısa ziyaretler yapan bir adamla görüştüğüm oluyor. Adam oraya [tuvalete] boş zamanlarında gidiyor ve kızları işerken gözlemek için kabin bölmesinin üstüne tırmanıyor. Bilişsel ve davranışçı terapi girişimleri beklenen sonuç-

26 J. Lacan, D'un Autre à l'autre. Jacques-Alain Miller tarafından bir araya getirilmiş metin, Paris, 2006, Le Seuil, s. 253.
27 a.g.y., s. 254. Yine de ne teşhircilik ne de röntgencilik zararlıdır. Hapishanede çalışanlar, cinsel saldırganların kariyerlerine teşhirci ya da röntgenci eylemlerle başladıklarını bilirler.
28 a.g.y., s. 255.

à l'autre, où il traite de l'exhibitionnisme, du voyeurisme, du masochisme et du sadisme, il met les pendules à l'heure : loin de mépriser l'autre, le pervers est un « défenseur de la foi », « un singulier auxiliaire de Dieu ». L'exhibitionniste ne se manifeste pas seulement devant des petites filles mais à l'occasion aussi devant un tabernacle[20]. Mais ce n'est pas cette observation qui fait dire à Lacan que le pervers est un défenseur de la foi. L'essentiel pour l'exhibitionniste est « de faire apparaître au champ de l'Autre le regard », l'Autre étant le lieu du langage ou de la loi, nettoyé de la jouissance. La remarque de Lacan répond à une question que je me suis souvent posée. Pourquoi les exhibitionnistes opèrent-ils si souvent aux heures de pointe dans une rame de métro pleine à craquer mais aussi derrière un buisson fleuri au jardin du Luxembourg ? La réponse est claire : à 9 heures du matin, nous autres névrosés, petits ou grands, sommes censés être particulièrement loin de toute idée de jouissance. Pour l'exhibitionniste, nous ne pensons qu'au boulot. C'est dans cette grisaille que l'exhibitionniste est appelé à intervenir, car « c'est à la jouissance de l'Autre qu'il veille[21] ».

Le voyeur, pour sa part, interroge dans l'Autre ce qu'il ne peut pas voir, l'insaisissable manque du phallus dans le corps d'une jeune fille. Et il lui arrive d'être surpris dans cette capture où il se trouve – capture d'une fente, étant « dans la posture de celui qui ne voit rien[22] ».

Comme certains de mes collègues, il m'arrive de recevoir dans la prison de Loos un homme qui y fait de temps un temps un bref séjour après avoir été appréhendé dans les toilettes d'une école de jeunes filles. Il s'y rend à ses heures perdues et se hisse au-dessus de la cloison d'une cabine pour observer une fille en train d'uriner. Les tentatives des thérapies

20 J. Lacan, D'un Autre à l'autre. Texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, 2006, Le Seuil, p. 253.
21 Ibid., p. 254. Pourtant ni l'exhibitionnisme ni le voyeurisme ne sont anodins. Le personnel soignant travaillant en milieu carcéral sait que des agresseurs sexuels commencent souvent leur carrière criminelle par des actes exhibitionnistes ou voyeuristes.
22 Ibid., p. 255.

ları vermedi. Hayır, görüşsel itki (*la pulsion scopique*) onu, gidip görmeye davet ettiğinde araba anahtarlarını saklamıyor! Kendine saygı duyan bütün sapkınlar benzeri, şeytanın kutsal sudan kaçındığı gibi o da psikanalisten kaçınıyor. Ama hapishanede, benimle haşır neşir oldu ve şunu anlattı: ergenken, kendisini kötü hissediyor, babasından kendisine kızlara karşı kafa karışıklığı konusunda yardım etmesini, ona kendisinin, babasının, bir kızla ilk defa buluşmayı nasıl başardığını anlatmasını istiyor. Babasından sadece şu cevap geliyor: "ilgilenme bunlarla, annenin bana yaptıklarına bir bak!". Bu adamın annesi gerçekte psikozdu ve ailesine bir cehennem hayatı yaşatıyordu. Anekdotun etyolojik değeri ortada. Oldukça imalı bir biçimde Lacan, bir kız çocuğunun fallik eksikliğinin küçük bir çocukken kendisi için muamma olduğu bir röntgenciden bahsediyor. [Röntgencinin bu] soruşturmasında hiçbir şey "aldırmaz bir gözün dikkatini" çekmemiş.[29] Bu "aldırmaz gözün" ailesinden birine ait olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla sonrasında "onda görmezden gelinmiş bu şeyi" Başka'da onarması, eksiğini Başka'da, "onda destek adına ne olduğundan bihaber", yani imleyenden bihaber, tamamlaması gerekti. Hapishanedeki dikiziciyle Lacan'ın gönderme yaptığı bu hasta arasında bir paralellik söz konusu. Hapishanedeki dikizcimizin karısının deliliğinden bıkmış babası, o da oğlunun kızdaki penis eksikliğini, bundan böyle"kadm tarafını" tuvalletlerde izleyerek kapaması gereken eksikliği keşfetmesinden sonra ortaya çıkan hadım edilme/kastrasyon endişesinden kaynaklı sorgulamasına kayıtsız kalmak zorundaydı.

Yapmacık Sapkınlık

Peki sapkın kişi, toplum her zaman herkese zevk almayı/faydalanmayı (*jouir*) emreden üst-bene itaat ettiğinden, kaybedilmiş bir davayı savunmamakta mıdır? Şüphesiz o, sapkın, topluma hiçbir şey emretmemektedir, o Başka'nın *jouissance*'ını gözetir (*veiller*). Sadist kişi emreder ama emirleri kurbanına göre sınırlanır.

29 a.g.y., s. 254.

cognitives et comportementalistes n'ont pas donné les résultats escomptés. Non, il ne cache pas ses clefs de voiture quand la pulsion scopique l'invite à aller voir ! Comme tout pervers qui se respecte, il évite le psychanalyste comme le diable l'eau bénite. Mais, en prison, il est quand même tombé sur moi et m'a raconté ceci : adolescent, très mal dans sa peau, il a demandé à son père de l'aider dans son désarroi vis-à-vis des filles, de lui dire comment lui, le père, avait négocié sa première rencontre avec une fille. Son père n'eut que cette réponse : «Ne t'en occupe pas, pense à ce que ta mère me fait vivre ! » La mère de cet homme était en effet psychotique et faisait vivre l'enfer sur terre à sa petite famille. L'anecdote a toute sa valeur étiologique. De façon trop allusive, Lacan parle d'un voyeur pour lequel le manque phallique de la petite fille faisait mystère quand il était un petit garçon. Mais rien dans sa quête n'avait retenu « l'attention d'un œil indifférent[23] ». On peut penser que cet « œil indifférent » appartenait à l'un de ses parents. Il devait donc, plus tard, restituer dans l'Autre « cette chose en lui négligée », il devait en supplémenter l'Autre, « à l'insu même de ce qui en est le support », c'est-à-dire à l'insu du signifiant. Il y a là un parallèle entre le voyeur détenu et ce sujet auquel fait allusion Lacan. Accablé par la folie de sa femme, le père de notre voyeur en prison devait, lui aussi, rester indifférent à l'interrogation de son fils, saisi par l'angoisse de castration après avoir découvert le manque pénien de la fille, manque qu'il doit désormais combler par son regard qui scrute dans les toilettes côté « femme ».

La Perversion Simulée

Mais le pervers ne défend-il pas une cause perdue alors que la société obéit toujours plus au surmoi qui commande à tout le monde de jouir ? Certes, lui, le pervers, ne commande rien à la société, il *veille* à la jouissance de l'Autre. Le sadique commande mais ses ordres se limitent à sa victime.

23 Ibid., p. 254.

Bugün toplumun, zevk alma/faydalanma buyruğunu veren üst-bene [karşı] çevreleyici uysallığı (*la docilité ambiente*) çok güçlük çekmeden, sapkının mesajını, misyonunu buğulandırmakta/anlaşılmaz kılmakta (*brouiller*). Sapkınlık (*perversion*) perversiteye dönüşmekte. Ve bunun da yeni yamakları bulunmaktadır. Sıklıkla deli [denilip], hapishaneye kapatılırlar. Psikozla perversite (*la perversité*) arasındaki sıkı ilişkiyi ben, delinin kolektif üst-benin buyruklarına geçirgenliği olarak anlıyorum. İşte iki örnek.

Bay U kendisini "hovarda" (*libertin*) olarak tanımlıyor. Ehliyetsiz ve sarhoş araba kullanma sabıkasından dolayı hapishaneye düştü. Ne arabasız ne de alkolsüz yapamıyor çünkü kulüplere, mutsuz çiftlerin cinsel hayatlarına destek olması için swing akşamlarına çağrılmakta. Sade'ın hovardaları da, işkenceci sıfatıyla, Başka'nın, yani Tanrı'nın *jouissance*'ının aracını temsil etmekteydi, daha alçak gönüllü olan Bay U ise, bu kadınlar için "canlı bir dildo" demekti ve, hizmetini yerine getirebilmek için, onun yenilgisi anlamına gelecek olan boşalmayı erteleyen, anti-depresan, alkol ve ereksiyonu garantileyen bir ilaçtan oluşan ateşleyici bir kokteyle ihtiyacı vardı. Kendisinin "bir seks planı" dediği, bir çift, bir koca ya da sadece bir kadın tarafından sunulan, şeye dahil oluyor. Marifetleri karşılığında hiçbir şekilde ücret almayan [adam], partnerlerini sağladığı *jouissance*'tan gurur duyuyor. Bay U bu gecelerde, ileri gelen kişilerle, üniformalılarla ve yöneticilerle karşılaşıyor, bu da onun birçok yaptırımdan/cezadan kurtulmasını sağlıyor. Bu tavırları sapkınlık [denilen] yapıyı, toplumun küçük burjuvalarının zevke-eksiğini (*le manque-à- jouir*) dindirmek için kabul ettiği bayağı bir müstehcenlik seviyesine indirgiyor. Böylece kendinin ve başkaların hayatlarıyla oynuyor.

Bay T'nin durumu ise daha da ciddi. İlk olarak yedi yaşındaki bir kız çocuğuna taciz girişiminden hüküm giymişti ve sonrasında umuma açık yolda teşhircilikten. Görüşmelerimizi esnasında bana on yaşında bir kıza tecavüz girişiminden bahsetmişti ki, bu meselede polisin dikkatini çekmemiş ve kurbanın ailesinin şikayetine karşı iş arkadaşları tarafından korunmuştu. Bay T'nin sapkın olarak nitelenebilecek cinsel pratikleri

La docilité ambiante de la société au surmoi qui donne aujourd'hui l'injonction de jouir à moindres frais brouille le message, et la mission, du pervers. La perversion devient perversité. Et celle-ci a ses nouveaux acolytes. Souvent fous, on les enferme en prison. Je conçois l'étrange symbiose de la psychose et de la perversité par la perméabilité du fou aux commandements du surmoi collectif. En voici deux exemples.

Monsieur U se désigne lui-même comme « libertin ». Il a atterri en prison pour une récidive de conduite sans permis et en état d'ébriété. Il ne peut se passer ni de voiture ni d'alcool car il est demandé partout dans des clubs et soirées échangistes afin de soutenir la vie sexuelle de couples tristes. Alors que les libertins de Sade incarnaient, en tant que tourmenteurs, l'instrument de la jouissance de l'Autre, à savoir de Dieu, monsieur U, plus modeste, se prend pour le « godemiché vivant » de ces dames et, afin d'assurer ses services, il a besoin d'un cocktail détonant composé d'un anti-dépresseur, d'alcool et d'un médicament qui garantit l'érection, suspendant l'éjaculation qui serait sa défaite. Il s'insère dans ce qu'il appelle un « plan sexe » imposé par un couple, un mari ou une femme seule. Ne prenant en aucun cas de l'argent pour ses prouesses, il est fier de la jouissance qu'il procure à ses partenaires. Monsieur U croise dans ces soirées des notables, des porteurs d'uniformes et des magistrats, ce qui lui a permis d'échapper à mainte sanction. Ses agissements ravalent la structure perverse à une obscénité de pacotille que la société accepte afin de combler le manque-à-jouir de ses petits-bourgeois. Luimême y met sa vie et celle des autres en jeu.

Le cas de monsieur T est beaucoup plus grave. Il a été condamné une première fois pour une tentative d'attouchements commise sur une fille de 7 ans, et ensuite pour exhibitionnisme sur la voie publique. Au cours de nos entretiens, il m'a parlé d'une tentative de viol sur une fille de 10 ans pour laquelle il n'a jamais été inquiété par la police, ayant été cou-

var. Kendini teşhir ediyor, Lille şehrinin farklı parklarında adamlara ve kadınlara sunuyor, stringler, çalınmış külotlar taşıyor ve dahası "dışarı çıktığında" bir jartiyer giyiyor. Anamnez bir sapkınlık oluşumu sonucunun çıkarılabileceği herhangi bir bilgi vermedi. Sıkı ama hiçbir durumda kötü muamelede bulunmayan bir aile tarafından büyütülmüştü. Bir başka çocuk ya da yetişkin tarafından ayartılmamıştı. Erken yaşta bir deviasyona işaret etmek onun durumunda bir suistimal olurdu. Sıkıntılı bir okul hayatı, desteğe muhtaç bir hayat olarak devam etmişti. Yani onun durumunda sapkınlığa dair etyolojik bir belirti yoktu. Buna karşılık itkisel talebi dalgalandıran bir hezeyan gözlemlenmekte. Okuldayken, küçük dostlarını ağırlıyor, onlar ona küçük kız arkadaşlarını getiriyorlar, çünkü kendisinin onlardan birine yanaşacak cesareti yok, [çocuklar da] kızların ağzından çıkacak bir "hayır"dan başka hiçbir şeyden endişe duymuyorlar. Daha sonra kendisi için bir bakireden faydalanmak anlamına gelecek olan bir jouissance'ın peşine düşmeye karar veriyor. Bu fikir onda takıntı haline geliyor ve eyleme geçebileceğini ilan ediyor, uzun süre hapishanede bulunmaktan korktuğundan, hakimin tedavi kararına tamamen itaat etmeyi olumlayarak. Bay T bir sapkın gibi davranıyor ama sapkınlığı ona bir maske oluyor. Jartiyer giyinmiş bir halde, kadınlara ve erkeklere böylesi karşılaşmalar için düşünülmüş bir park köşesinde kendini teşhir etmek, sunmak azgın polislerden daha başkalarını da rahatsız edecek bir pratiktir. Bay T'nin tehlikeliliğini ve hezeyanını küçümsemekle daha çok, hata ederdik.

Bazı bakımlardan, sapkınlığın bugün artık bir fantazi olarak ortaya çıkmasına ihtiyaç yok, dayanakları tüketimin araçlarına dönüşmüşken. Hayal gücünün bu sapkın senaryonun imgesine yükleyebileceğimiz (*télécharger*) değerden düşmesi, itkinin tatmin talebi tarafında bir alevlenmeye (*la surenchère*) yol açar, sınırsız kalacak bir talep. İmgesel'in eksik olduğu bazı psikoz durumlarında, virtüel kapitalizm tarafından tohumları atılmış bu alevlenme şiddetli eylemlere geçme riskini kışkırtabilir.

vert par ses collègues de travail face à la plainte des parents de la victime. Monsieur T a des pratiques sexuelles qu'on pourrait qualifier de perverses. Il s'exhibe, offre son corps aux hommes et aux femmes dans différents parcs de la métropole lilloise, porte des strings, des culottes volées ainsi qu'une guêpière quand il « sort ». L'anamnèse n'a pourtant donné aucun renseignement dont on pourrait déduire la genèse d'une perversion. Il a été élevé par un couple de parents plutôt stricts mais en aucun cas maltraitants. Il n'a jamais été séduit par un autre enfant ou un adulte. Repérer la déviance à un âge précoce aurait été un exploit dans son cas ! Une morne scolarité a abouti à une vie d'assisté. Il n'y a donc dans son cas pas d'indice étiologique d'une perversion. Par contre, on note un délire surplombant la demande pulsionnelle. À l'école, il attend de ses petits camarades qu'ils lui livrent leurs petites amies car il n'a pas le courage d'en aborder une, ne craignant rien de plus qu'un « non » de la part d'une fille. Plus tard, il décide de se faire prédateur d'une jouissance qui lui serait due, celle de jouir d'une vierge. Cette idée l'obsède et il annonce pouvoir passer à l'acte, tout en affirmant obéir à l'injonction de soins de son juge car il a peur de se retrouver en prison pour longtemps. Monsieur T se comporte comme un pervers, mais sa perversité lui sert de masque. S'exhiber, s'offrir, paré d'une guêpière, aux femmes et aux hommes dans le coin d'un parc prévu pour ce genre de rencontres est une pratique qui ne dérange plus que les policiers acharnés. On aurait pourtant tort de sous-estimer la dangerosité de monsieur T et son délire.

À certains égards, la perversion n'a plus besoin aujourd'hui de s'articuler comme fantasme puisque ses supports sont devenus des biens de consommation. Ce ravalement de l'imagination à l'image du scénario pervers que l'on peut télécharger entraîne une surenchère du côté de la demande de satisfaction de la pulsion, demande qui reste illimitée. Dans certains cas de psychoses où l'imaginaire fait défaut, cette surenchère engendrée par le capi-

Kaçırılan Bakış

Şimdi, toplumun kendisi deliliğe ancak *jouissance* ile risksiz bir biçimde uyuşabilirmiş gibi gözüktüğü zaman yakın durur. Sersemlerin ve başkanın acısına kayıtsızlaşır. Medeniyetin bu eğilimini izleyenler böylece bakışlarını acı çekenlerden kaçırırlar.

Babası tarafından annesi yerine dövülmüş, büyüdüğünde bir kadını katledecek çocuk sınıfa çoğu zaman aldığı darbelerden yaralanmış bir halde gelirdi. Öğretmenleri asla endişelenmemişti, çünkü babası kusurunu kapatmayı iyi bilmekteydi. Çocuk her zaman, yalnızca düştüğünü söylerdi.

Annesinin uyuşturucu madde bağımlısı olan metresi tarafından uygulanan şiddet sonucu ölen, beş yaşındaki bir erkek çocuğu, ölümünden üç gün önce yoldan geçenleri uyarmak için pencerenin pervazına tırmandı. Kimse ona dikkat etmedi. Kimse o katledilirken araya girmedi.

Psikotik bir kadın, bakması gereken üç yaşındaki kız çocuğunu katletmekten, ağırlaştırılmış hapse mahkum olmuştu. O, bu cinayete sadece yardım ettiğini iddia ediyor. Kuzeni korkunç bir öfke nöbeti sırasında kurbanı ayakları altında ezmişti ve O da, biçare, bu korkunç olaya tanık olmuştu. Cinayetten bir sene önce, çocuklarından biri, hala süt dönemindeyken, küvette boğulmuştu. Eğer polis ya da sosyal hizmet [yetkilileri] bu kaza ve de kadının üzücü hayatı üzerinde ciddi bir soruşturma yapsalardı, kadını, imgelerinin kendisini şimdi hücresinde rahat bırakmadığı, şaşılası bu cinayetten önce, hastanaye yatırabilirlerdi.

Yukarıda bahsedilen, Bay T hakkında konulan karamsar teşhis, tam olarak ortaya çıktı: hapishaneden çıktıktan üç ay sonra, hüküm giydiğinden daha korkunç bir eylemle aynı suçu tekrar işledi. Hakim kararıyla ona empoze edilmiş olan yargısal denetim işlememişti.

Katı önlem/cezalandırma asla cinsel saldırganlık riskini azaltmadı. Hukuka ve batalisme virtuel peut provoquer un risque accru de violents passages à l'acte.

Le Regard Détourné

Or, la société elle-même s'approche de la folie quand elle prétend pouvoir s'accorder la jouissance sans risque. Elle s'abrutit et devient insensible à la douleur de l'autre. Ceux qui sui-vent cette tendance de notre civilisation détournent alors le regard des sujets qui souffrent.

Battu par son père à la place de sa mère, le garçon qui, devenu adulte, a assassiné une femme, était souvent venu en classe amoché par les coups subis. Jamais ses professeurs n'avaient porté plainte car son père savait bien cacher son vice. Le garçon disait toujours être seulement tombé.

Un garçon de 5 ans, mort des actes de barbarie commis sur lui par le concubin de sa mère, un toxicomane fou, s'est hissé trois jours avant son décès sur le rebord de la fenêtre de sa chambre pour alerter les passants. Personne n'a fait attention à lui. Personne n'est intervenu pendant son martyre !

Une femme psychotique a été condamnée à la peine maximale pour le meurtre d'une fille de 3 ans qu'elle devait garder. Elle affirme qu'elle n'avait qu'assisté à ce crime. Sa nièce aurait piétiné la victime dans un accès de rage effroyable et elle-même aurait assisté, impuissante, à cet acte d'horreur. Un an avant le meurtre, un de ses enfants, encore nourrisson, s'était noyé dans sa baignoire. Si la police ou les services sociaux avaient fait une enquête sérieuse sur cet accident et sur la vie désolante de cette femme, ils l'auraient hospitalisée avant le crime inconcevable dont les images la hantent maintenant dans sa cellule.

Le pronostic pessimiste dans le cas de monsieur T, mentionné ci-dessus, s'est avéré exact : trois mois après sa sortie de prison, il a récidivé par un passage à l'acte beaucoup plus grave que celui pour lequel il avait été condamné. Le contrôle judiciaire qui lui avait été imposé par la décision d'un juge n'a pas fonctionné.

kım/tedavi hizmeti veren kurumlara cinsel [anlamda] saldırganın hapishane çıkışında bakımını üstlenecek gerekli araçları vermek yerine, saldırganı belirsiz bir süre için kapalı bir yere yerleştirmek tercih ediliyor, tutuklular cezalarının sonunda hala tehlikeli olarak görülüyor (emin olununcaya kadar alıkoyma kanun tasarısı). Bu tedbir bize, eskiden bir takım psikiyatrların, pedofillere, bu suçu tekrar işleme potansiyeli olanlara, mahkumiyetleri sırasında, [bu pedofillerin] karşılığında cezalarının hafifletilip hafifletilmeyeceğini dahi soramadan kabul edecekleri hormonal tedaviler ("kimyasal kısırlaştırma") uygulama teklifleri kadar garip geliyor. Bu yolla yalnızca, itkilerinden kurtulmayı talep ediyor ve bunu bu psikiyatlar gibi sorunlarına çözümün farmakolojik yollarla çözülebileceğine inanıyorlar. Ne bu psikiyatrlar ne de bu tutuklular konuşmanın/sözün teröpatik işlevine başvuruyorlar.

Sınırsız kapatılma, bir yaptırımın dolayısıyla tedaviye yönelik bir kararın, bir anlamı ve de işlevi olması gereken edimler olduğu, yani bir özneyi en kötüye göre değil, en iyiye doğru değiştirmek [anlamına geldiği] fikrinin reddinin dile getirmiyor mu?

Belirsiz/sınırsız alıkoyma ile (*la rétention indéterminée*), toplumu sabık saldırganlardan koruyormuş gibi yapılıyor. Daha büyük bir riske girmek gerekmez mi? Aslında, bu şekilde bir alıkoyma (*rétention de sureté*)[30] cinsel saldırganlıklara içkin olan patolojiler üzerine bir bilginin ve de bu bilgiden kaynaklanacak bir tedavinin varlığını inkar etmiyor mu? Otoriteler için saldırganın suçu tekrar etmesine karşı cezasını çekmiş de olsa belirsiz bir müddet için kapalı tutulması haricinde hiçbir olanağın tanınmaması anlamına gelen inkar. Kanun koyucu böylece, vak'alarda kendisini hem hakimin ama hem

La répression impitoyable n'a jamais diminué les risques des agressions sexuelles. Au lieu de donner à la justice et aux services de soins les moyens nécessaires qui permettraient de prendre en charge les agresseurs sexuels à leur sortie de prison, on décide l'installation de centres fermés pour y retenir, pour une durée indéterminée, les détenus considérés comme encore dangereux à la fin de leur peine (projet de loi sur la rétention de sûreté). Cette mesure nous paraît d'autant plus étrange qu'un certain nombre de psychiatres proposent d'ores et déjà, pendant leur détention, à des pédophiles, récidivistes potentiels, des traitements hormonaux (« castration chimique ») que ces agresseurs sexuels accepteraient d'ailleurs souvent sans broncher si on leur proposait une réduction de leur peine en échange ! Par cette voie, ils ne demandent qu'à se libérer de leur pulsion, et croient comme ces psychiatres à la solution de leur problème par les voies de la pharmacologie. Ni ces psychiatres ni ces détenus n'admettent la fonction thérapeutique de la parole.

L'enfermement illimité ne traduit-il pas le rejet de l'idée qu'une sanction ainsi qu'une décision thérapeutique sont des actes qui doivent avoir un sens et une fonction, à savoir de changer un sujet pour le meilleur et non pas pour le pire ?

Avec la rétention indéterminée, on prétend protéger la société contre les agresseurs récidivistes. Ne lui fait-on pas courir un risque encore plus grand ? À vrai dire, la loi sur la rétention de sûreté dénie l'existence d'un savoir sur les pathologies sous-jacentes aux agressions sexuelles et celle de thérapies résultant de ce savoir. Déni qui implique pour les autorités qu'on ne dispose d'aucun autre moyen contre la récidive de l'agresseur que sa réclusion indéfinie même s'il a déjà purgé sa peine. Le législateur s'arroge ainsi le pouvoir de se substituer dans les faits aux juges mais aussi aux médecins, psychiatres, psychologues et psychanalystes : puisque la commission qui décidera de la sortie éventuelle du détenu à la fin de sa peine ne saurait garantir qu'il ne réci-

30 rétention de sûreté – Yeni bir hukuki terim, son zamanlarda Fransa'da oldukça tartışıldı; Sarkozy hükumeti tarafından geçtiğimiz Eylül/Ekim gibi oylanmıştı. Kısaca belli koşulları uyan sabık suçlular cezalarını çektikten sonra, (bazen senelerce) alıkonulmaya devam ediliyor; bu kanun ve uygulama masumluk karinesi prensibi bakımından ciddi sorunlar teşkil etmekte (-ç.n.).

de doktorun, psikiyatrın, psikologun ve psikanalistin yerine koymasını sağlayacak iktidarı kendine mal eder: mahkumun cezasının sonunda dışarı çıkmasına karar verecek komisyon, suçu tekrar işlemeyeceğini garanti edemeyecektir, ne cezanın ne tedavinin mahkumu değiştirmediği ve hiç değiştirmeyeceği doğrudan koşul olarak koyulur!

Belirsiz/sınırsız alıkoyma aynı zamada Freud'un "reaksiyonel fonksiyon" dediğine de benzemekte: görmezden gelinmiş cinsellikleri insani varlığın en rahatsız edici ve en onulmaz gerçekliklerine ait olan bireyler görünmez ve duyulmaz kılınmak istenmiyor mu?

Bu tedbirin en problematik görünümü yazgıları hiç kimseye ulaşmayan öznelerin kesin tecridine yol açmasıdır. Kanunu yapan o çırak büyücülerin böylesi bir kanunsal icraatın, neden sadece cinsel anlamda saldırgan olanlarla sınırlı kalacağının bilinmediği türevlerine kapıları açıyor olduklarını bilmeleri gerekirdi. Hapishane bundan böyle gözetime ve cezalandırmaya, öznenin terk edilmesinin de ekleneceği "bio-iktidarın" (*Foucault*) bir laboratuarına mı dönüşecek?

divera pas, on stipule d'office que ni la peine ni les thérapies n'auront changé le condamné, et qu'elles ne le changeront jamais !

La rétention indéterminée ressemble aussi à ce que Freud appelle une « formation réactionnelle » : ne veut-on pas rendre invisibles et inaudibles des individus dont la sexualité dévoyée appartient aux réalités les plus troublantes et inavouables de l'être humain ?

Mais l'aspect le plus problématique de cette mesure est qu'elle procède à une ségrégation sans appel à propos de sujets dont le sort n'émeut plus personne. Les apprentis sorciers qui font la loi devraient pourtant savoir qu'un tel acte législatif ouvre les portes à des dérives dont on ne sait pas bien pourquoi elles s'arrêteront aux seuls agresseurs sexuels. La prison serait-elle devenue le laboratoire du « bio-pouvoir » (Foucault) où l'on ajouterait désormais à la surveillance et à la punition l'abandon du sujet ?

Ben-lik - Başkası Olmadan![1]

Robert Pfaller
Almanca Çeviri: Vanina Kutelas

Özet

Postmodern, neoliberal bir propaganda eski bir felsefe eğilimi olan başkasından çok kendine düşkünlüğü kurnazca ele geçirmiş ve çağımızda bireyleri sadece ve sadece kendilerini bütünüyle özdeşleştirebildikleri şeyleri talep etmeye yönlendirmektedir. Kültürel olarak aşılanan bu özbenlik ilgisi günümüzde bireylerin kendilerinden çalınmak istenen şeyleri üstüne üstlük özgürleştiklerini hissederek reddetmelerine yol açmaktadır.

Kültürel Narsisizm ve Politik Ganimet Feragati Üzerine

Sıkça duyduğumuz ve okuduğumuz üzere postmodernite çağında bireylere (en azından ayrıcalıklı toplumlarda yaşayan ayrıcalıklı bireylere) sayısız kimlik seçenekleri ve yönelim olanakları sunulmakta: muhtelif dünya görüşleri, dinler ya da öğretiler; 'ciddi' kültürden pop-kültürüne ve oradan da yeraltı kültürüne uzanan farklı kültür düzlemleri, kendi aralarında dahi birbirine giren değişik etnik mutfaklar; toplum tarafından kabul edilen çeşitli cinsel kimlik, yönelim ve davranış dizinleri ile beraber işlevsel, sanal ve tıbbi benlik-yapısının (veya yapıbozumunun) durmaksızın propagandası yapılan yeni olanakları: gerçek alanda veya *chatroom*'da kendini sunmanın birçok yaratıcı yolu ve de plastik cerrahiyle şekil değiştirme imkanı. Bu sebeple postmodern bireylerin kendi çok özel kimliklerini kurgulayabilmeleri için sürekli örneklemeleri gerekiyor, dahası, anlaşılan bir kere elde edilen bir sonuçla da uzun süre kalınamıyor. Eskiden 'aynı kişiyle iki kere yatağa giren sistem insanıdır' denilirdi, şimdi bu tanım başkalarıyla yaşanan gönül maceralarından çok postmodern bireylerin kendi kendileriyle sürdürdükleri bitmek bilmez gönül ilişkisine uyuyor. Ve görünüşe bakılırsa bu 'çoktan seçmeli toplum'un ardı arkasına çoğalan seçenek fazlalığı bireylerini aklını karıştırmakta; sayısız ustaca kendini değiştirme denemesine rağmen uygun bir şey, kabullenebileceği bir kimlik, bulamamış olma şikayetiyle terapiye başvuranların sayısı artıyor.

Neo-liberalizm ve postmodernite çağında görülen 'benlik deneyi' sahiden de geçmiş deney çeşitlerinden çok farklı. Ancak bu fark postmodern ideolojinin onu tanımladığı gibi kurgulanmış değil. Psikanalizin bize öğrettiği şudur: bir şeyi değerlendirirken asla o şeyin öz-değerlendirmesine bakılmaz. Postmodern öz-değerlendirmesi de diğer öz-değerlendirmeler gibi temel bir hata içerir: çünkü postmodern ideolojinin öne sürdüğünün aksine postmodernitede bireyler için olanaklar çoğalmış değil tersine beceri kaynakları azalmıştır. Burada yeni 'özgürlük' olarak adlandırılan şey aslında yine bir mahrumiyetten, bir yoksun bırakılmadan başka bir şey değildir. Dolayısıyla bireylerin postmodernitede mücadele ettikleri sorun seçenek fazlası değil bu seçeneklerle tatmin edici bir şeyler yaratacak becerilere sahip olamamalarıdır. Şaşkınlıkları ve sorunları boğucu bir seçenek fazlasından

1 Bu metin, Varoluş Analizi Cemiyeti ve Zürih Psikanaliz Semineri tarafından 8.3.2008 tarihinde Zürih'te düzenlenen 'Das Selbst als Experiment (Deney Olarak Benlik)' isimli kongre için geliştirilmiştir.

değil, göstermeyi istediğim gibi, kültürel becerilerden mahrum bırakılmanın sebep olduğu problematik bir libido engellenmişliğinden -kültürel narsisizmden- kaynaklanır.

Bu postmodern sorunsalı bize aynı zamanda beklenmedik bir teorik avantaj sunmakta: bu sorunsal –uzunca süre açıklamasız ve problematik kalmış- psikanalitik bir kavram olan yüceltimin netleştirilmesine olanak sağlıyor: öyle ki yüceltim kavramının kendisi postmodern sorunsalı için uygun bir analiz ve çözüm oluşturulmasını mümkün hale getiriyor. Bu konuya makalemin ikinci kısmında yer vereceğim. Bunun için öncellikle postmodernitenin imgelemleri nasıl kullandığını çözümlemek gerekiyor. Psikanalist Octave Mannoni'nin teorisi sayesinde işimize yarayacak bir ayrımı dayanak olarak alabiliriz: *sahipli imgelemler* ve *sahipsiz imgelemler* arasındaki ayrım. Bu noktada postmodern ideolojinin kendi özdeğerlendirmesinin neden yanıltıcı olduğunu göstermek için bu ayrımı kısaca açıklamak istiyorum.

1. Bölüm: İmgeselin postmodernitedeki düzenleniş şekli Benlik, imgelemleri ve benliksiz imgelemler

Şu senaryoyu düşünün: bir Cafe'de oturmuş gazete okuyarak arkadaşınızın gelmesini bekliyorsunuz. Arkadaşınız geldi ve sizi selamladıktan sonra diyor ki: 'Affedersin, gazetene bir bakabilir miyim? Biliyorum saçma, ama dünkü maçın sonucunu mutlaka öğrenmem gerekiyor.'

Burada karşımıza çıkan özne ve yanılsama (bu durumda maç sonuçlarının bir önem taşıyor olduğu yanılsaması)[2] arasında çok ilginç bir bağlantı: arkadaşınız bu yanılsamaya kesinlikle katılmıyor. Tam tersine: yanılsamanın son derece saçma olduğunu bildiğini saptayarak kendini yanılsamadan ayırmış oluyor. Kendini bu yanılsamanın öznesi olarak göstermiyor. Ne bunun bir yanılsama olduğunu iddia ediyor, ne de bu yanılsamaya sahip olduğunu ileri sürüyor.

Bu yapı genelde karşılaştığımızdan çok farklı. Genelde yanılsamayla özne arasındaki ilişki öznenin kendisini gururla yanılsamanın sahibi olarak göstermesiyle tanımlanır -örneğin özne, tanrıya veya ölümden sonraki yaşama veya insan aklına veya finans piyasalarının kendi kendilerini ayarlıyor olduğuna inandığını savunur. Bu tip özneler yanılsamalarıyla tamamen örtüşür ve imgelemlerini gururla sahiplenirler. Asla imgelemleriyle aralarına mesafe koyup örneğin: 'Biliyorum, çok saçma, ama şimdi kiliseye gitmem gerekiyor' veya 'Biliyorum, çok salakça, ama finans piyasalarının kendi kendilerine düzenlendiklerine inanıyorum' gibi şeyler söylemezler.

Görünüşe bakılırsa iki farklı imgelemden bahsediyoruz: sahipli imgelemler, ve onların sahibi olmayan kişilere ait imgelemler; özneli yanılsamalar ve öznesiz yanılsamalar, benliğin imgelemleri ve benliksiz imgelemler. Octave Mannoni bu iki çeşit imgelemi 'foi' (sahipli imgelemler) ve 'croyance' (sahipsiz imgelemler) olarak tanımlıyor. Bu kavramları 'beyan' (*foi*) ve 'batıl inanç' (*croyance*) olarak dilimize çevirdim. Mannoni bu ayrımı geliştirdikten sonra bir dipnotunda kültürel incelemeler adına çok ilginç bir fikri ortaya atıyor. Bu fikir iki çeşit imgelemin farklı kültürlerde nasıl bir ilişki içinde ortaya çıktığı sorusu ile ilgili. Mannoni sahipsiz imgelemlerin tüm kültürlerde bulunduğunu söylüyor; bunlar adeta temel donanıma ait. Sahipli imgelemler ise tarihsel olarak geç ve sadece belli kültürlere özgü bir oluşum.

2 İmgelem ve yanılsama kavramları burada eşanlamlı olarak kullanılmıştır -Spinoza ('imaginato') ve Freud ('illusion') tarafından kullanıldıkları anlamda. Yanılsamanın belirleyici özelliği istekten doğmasıdır (ve bu sebeple gerçekle zıtlık göstermesi gerekmez, bkz. Freud [1927c]: 165). İstekten doğduğu için yanılsama aslında sözde nesnesine dair değil özneye dair bir şey söyler. Yanılsamanın gösterdiği 'hiçbir şekilde doğayı değil, ancak ve ancak hayal gücünün durumunu' gösterir (Spinoza 1976: 47).

İnsanların gerçekten de kendi kendilerine ve beyan ederek bir şeye inanmaları demek ki sadece belli kültürlerde, örneğin bizimkinde, gerekli.

Ancak bir kültürde 'beyan' şekli ortaya çıkar çıkmaz temel donanıma ait batıl inançları giderek örtmeye ve bastırmaya, daha doğrusu 'onları ezerek üzerlerinde yapılanmaya' başlıyor. Bir kültürde beyanlar çoğaldıkça batıl imgelemler siliniyor. Buna göre bir kültürün imgeselinin kendine özgü düzenlenme şekli batıl imgelemlerden oluşan temelin beyanlar (sahiplenilmiş imgelemler) tarafından ne ölçüde üzerinin kapatılmış olduğuna bağlı oluyor. Bu durum örneğin büyü yaptığını bilen ve bilmeyen ama yine de yapan (mesela araba çalışmadığında onunla konuşmaya başlayan bizim gibi) kültürler arasındaki farkta kendini gösteriyor.

Batıl inançlarının üzerini hiç kapatmayan ya da az kapatan kültürler ve büyük ölçüde kapatan kültürler arasındaki bu temel farktan yola çıkarak sanırım postmodern kültürün kendine özgü yapısını daha net görebilir ve bu yapının sorgusuz sualsiz kabul edilmesine karşı gelebiliriz. Bu bağlamda iki tez önermek ve bunları akla gelebilecek itirazların ışığında tartışmak istiyorum.

İki tez

İlk tezim şu: sahipsiz imgelemler alanı günümüzün Batı toplumlarında ciddi bir yıkıma uğramakta. Bu alan sahipli imgelem tarafından özümsendiği, daha doğrusu bastırıldığı ölçüde yok oluyor. Postmodern kültür bir beyan kültürü -yani, imgelemlerin büyük çapta sahiplenildiği bir kültür. Başka hiçbir dönemde insanlar bir şeylere postmodernitedeki kadar büyük ölçüde benlikleriyle inanmak zorunda kalmamışlardır.

Ve ikincisi: sahipsiz imgelemlerin bastırılması beraberinde hazzın bastırılmasını getirmekte -çünkü sahipsiz imgelemler kültürel hazzın kaynağı. Bu yüzden postmodernitenin kültürü son derece sofu, haz düşmanı bir kültür.

Birinci itiraz: postmodern mesafe?

Bu iki tez hemen iki şüpheci soruya meydan verebilir. İtiraz olarak gelebilecek ilk soru şu: sahipsiz imgelemler sahiden de tehlike altında mı, günümüzde gerçekten de yok ediliyorlar mı? Aksine, zamanımızda tam da bu tip imgelemlerin hüküm sürdüğünü görmüyor muyuz? İnsanlara 'İnandığımdan değil, ancak yine de...' dedirten genelleştirilmiş postmodern relativizm, kuşkuculuk ve sinizm ile sürekli karşı karşıya değil miyiz?

İnsanların hiçbir dini öğretiye inanmadıklarını söylerken yine de çocuklarının az da olsa dindarlık eğitimi almaları için dini okullara yolladıkları sinik akıl çağında yaşamıyor muyuz? 'İdeolojilerin hepsini aşmış vaziyetteyiz' veya 'Her şeyin saçmalık olduğunu biliyoruz' diyen tipik postmodern duruş sahipsiz imgelemlerin hakimiyetinin ta kendisi değil mi?

Bu itiraza cevabım: hayır, değil. Postmodern sinizm ve relativizmin, postmodern inançsızlığın kendisi de aslında hep bir inanç: kişinin kendi kendisine inancı. Bu oluşumlar imgelemlere yönelik dev bir tarihsel sahiplenme projesine ait; bu proje, imgelemlerle olan ilişkimizden sürekli artan ölçüde öz-itibar türetmek üzerine kurulu. Politik görüş meselesini ele alalım: bu alanda 1968'den sonra çok temel bir değişiklik meydana geliyor. 1968'den önce kişinin politik duruşunu mensubu olduğu sınıf belirliyordu. 1968'den sonra ise birdenbire kişinin politik görüşünü kendi kendine oluşturması beklendi. Kişi uygun görüşe sahip değilse artık muhalif olmaktan da öte ahlak yoksunu 'göt herifin tekiydi'. En azından 30 yaş altı kişilerin (tam da yaşlarından dolayı) politik görüşlerini mensup oldukları sınıfı

aşıp, sınıflarının çıkarlarından bağımsız olarak oluşturmaları şart koşuluyordu (bkz. Sennett [1974]: 340). Farklı ve karşıt talepleri dile getiren herkes ise artık toplumun sınıf yapısına göre ayrılan spektrum dahilinde bir muhalif değil düpedüz 'faşist' sayılıyordu -birkaç on yıl sonra tersine popülist sağ mensuplarının her tür liberal veya hümanist görüşe 'solcu' damgası vurmaları gibi.[3]

Aşağı yukarı 25 sene sonra toplumsal cinsiyet, yani gender denilen şey de buna benzer bir değişikliğe uğradı. Gender'in toplumsal olarak kurgulanan bir şey olduğunu ve tüm toplumsal kurgular (ve de çeşitli doğal veriler) gibi değiştirilebileceğini öğrenmekle kalmadık, kendi gender'ımızda da değişiklikler yapmaya çalışmamız gerektiği söylendi. Yeni buyruğumuz *'Bend your gender!'* oldu, ve yine artan sorumlulukla beraber kişisel bir borç meselesi haline geldi: az da olsa *gender bender*'a dönüşmeyen herkes 'göt' sayıldı -tıpkı çeyrek asır önce politik görüşlerini değiştirme çabası göstermeyenler gibi.

Aynı değişiklik ekmek parası getiren işimize bakışımızda da meydana geldi. Günümüzde (asgari ücretli işler dışında) basitçe 'yapıyor' olduğumuz bir iş bulmak neredeyse imkansız. Yaptığımız iş için kendi özel *'job description'*ımızı (iş tanımı) uydurmamız veya en azından işin verili tarifine kendi yorumumuzu getirmemiz şart; kendimizi işimize yüksek ölçüde *commited* (kendini adamış) ve tutkuyla bağlı olarak göstermemiz ve daha da ötesi kendimizi görevimizle bütünüyle özdeşleştirmemiz gerekiyor. Kişinin işiyle kendi arasında bir fark görmesine ve işiyle arasına en ufak bir mesafe koymasına -iş kaybı tehdidiyle beraber- her zamankinden daha az izin var. Bu alanda da imgelemleri sahiplenme ve toplumsal rollerin benlikle zorunlu birleştirilmesi eğiliminin hakimiyeti büyük ölçüde kendini göstermekte.

Aynı şey tabii ki ideolojik inançlar düzlemi için de geçerli. Günümüzde gidip de var olan herhangi bir ideolojiye veya dine mensup olamıyoruz. Tüm bu anlamlandırma seçeneklerini de kişiselleştirmemiz, 'religion bender' olmamız, örneğin Hristiyan cemaatinin aracılığı olmadan kişisel yolumuzla Hristiyan tanrısına ulaşmamız, veya budizm, Hristiyan hippiemistisizmi ve new-age öğretilerini harmanlayarak ya da ateizm ve yemek masası sanatına veya erotik anlara sınırlı mum kullanımımızla kendi çok özel inanç karışımımızı oluşturmamız zorunlu.

İdeolojik inançlar için geçerli olan aşk ile ilgili kurumlarda da kendini gösteriyor. Bu alanda da sadece var olan bir toplumsal modele uymak gittikçe imkansızlaşıyor. Sosyolog André Béjin'in gösterdiği gibi Batı toplumlarında evlilik kurumu yerini giderek evlenmeden beraber yaşanan ilişki modeline (*'mariage extra-conjugal'*) bırakmakta (bkz. Béjin 1984). Bu arada eskiden birbirinden çok farklı ilişki şekillerine (bir yandan evliliğe öte yandan evlilik dışı aşk ilişkisine) yapılan talepler şimdi tek bir ilişki modeline yapılıyor. Bu durum beklentilerde aşırı bir yükselmeye yol açmakta: evlilikte olduğu gibi bakım ve güvence garantisi vermek gerekiyor, ancak bu garantinin resmi şekilde değil aşk ilişkisinde olduğu gibi kalpten verilmesi bekleniyor, aynı zamanda yüksek cinsel çekim gücüne sahip olmak hatta cinselliğin ıssız köşeleri (ki seks endüstrisinin propagandaları bu tip uygulamaların çıktıkları kurumlardan farklı kurumlara geçirilmelerinin kolayca mümkün olduğunu telkin etmekte) hakkında bilgi sahibi olmak gerekiyor. Bu 'kurum-bozumu' ve 'romantize ediş' yoluyla özümseme baskısı aşk ve aşka bağlı kurumlar alanında da ciddi bir artış göstermekte (bkz. Oberlehner 2005). Azami ölçüde istenilen benlik-uydumculuğunu (benlik-konformizmini) sağlayacak adeta biçimsiz şekiller üretmek gerekiyor; bu sivrilen ihtiyaç tüm yapısal gerçekliklerin önüne geçme eğilimini gösteriyor.

3 Bunun için bkz. Hughes 1994: 45d. Her muhalifin fark gözetmez algılanışında Grunsberger/Dessuant'ın 'narsisizmin maniheist karakteri ve nüanslara olan düşmanlığı' olarak tanımladıkları şey kendini gösteriyor (Grunberger/Dessuant 2000: 71).

Gender teorisi dikkatini sadece cinsel kimlik ve yönelimin kurulumu sorularına vermesiyle bu eğilime katkıda bulunmuş, kurum ihtiyacının de bu yönelimlerin önemli bir parçası oluşunu ise çoğunlukla yok saymıştır. Oysa bu çok ciddi bir ihmaldir, zira uygun cinsel kimliğe ve yönelime sahip aşıklar sıkça başka sebeplerle bir araya gelememiştir: örneğin ailelerle tanışma, beraber yaşama, evlenme veya çocuk yapma konusunda anlaşmazlıklar çıkar veya birisi seri tekeşliliği hedeflerken diğeri ebedi aşk beklentisi içindedir. Böylece, narsisistik bir kültüre uygun olduğu üzere, hem çağdaş aşk uygulamalarında hem de gender teorilerinde 'cinselliğin toplumsal bir boyutu olması' (Sennett [1974]: 21) görünmezden geliniyor.

Bu örnekler postmodern kuşkuculuğun hiçbir şekilde sahipsiz imgelemler alanına ait olmadığını, tam tersine yanılsamaların bütünüyle özümsenmesi uğraşı olduğuna ışık tutuyor: postmodern kuşkuculuğun çabası imgelemleri tamamıyla kişisel imgelemler haline gelecek kadar değiştirmek. Bunu başardığımız takdirde şunu söyleyebiliriz: 'Ben tamamen kendime özgü bir x (gender, dünya görüşü, iş, din, ilişki modeli, vs) oluşturdum.'

Bu postmodern oluşumlar dahilinde eğer söz konusu ideolojiye karşı mesafe gibi bir şey ortaya çıkarsa bunun sebebi ancak şu olabilir: imgelemi bütünüyle sahiplenme çabası o denli kendine itibar etme hedefine bağlı ki insanlar kendi benliklerinden farklı bir şeye inanma yetisini kaybediyorlar. Çünkü imgelemi sahiplenmenin amacı öz-itibar; inanmak istenen şey eninde sonunda insanın kendisinden başka bir şey değil. Postmodern bireyler kimliklerini 'sample'lediklerinde/örnekliklerinde bunu -sandıklarının aksine- sonunda kendilerine en uygun kimliği elde etmek için yapmıyorlar, çünkü böylesine cuk oturan bir kimlik diye bir şey aslında yok.[4] Daha ziyade bu kimliklerin tümüne aldıkları mesafeden kendilerini beğenmek ve bu mesafeden zevk (*Genießen*) almak için yapıyorlar -gerçi bu zevk arayışı Lacan'ın bize öğrettiği gibi hep hazdan yoksun yaşanıyor ve başlarda değindiğimiz sorunlara ve terapi arayışına sebep oluyor.[5]

Dolayısıyla imgelemlerin yoğun sahiplenilişi sebebiyle kendi kendine çok fazla inanan kişi başka hiçbir şeye inanamıyor ve bu durum imgelemlerin aşırı sahiplenilmesinin bir sonucu olarak imgelemlere olan sözde postmodern mesafeye neden oluyor. Postmodern kuşkuculuk ve postmodern inançsızlık yalnızca öz-itibarı hedefliyor; bu yüzden de batıl inanç kategorisine değil beyan kategorisine giriyor. Postmodern relativizm ve kuşkuculuk arttıkça batıl inançların yani sahipsiz imgelemlerin alanı bu sebeple yıkıma uğruyor. Öz-itibar üretimi çoğaldıkça haz (*lust*) duygusu imkansızlaşıyor.

İkinci itiraz: Postmodern hedonizm?

İkinci tezimiz sahipsiz imgelemlerin kültür alanının evrensel haz ilkesini oluşturduğunu ve bu imgelemlerle birlikte hazzın da günümüz kültüründe büyük ölçekte bastırıldığını sa-

4 Postmodern kimlik politikalarının büyük bir kısmı bu yanılsamaya dayanıyor: var olan hegemonik medeniyet otoriter olarak algılanırken bastırılmış medeniyet bütünüyle sahiplenebilir ve ona ait bireyler üzerinde hiçbir zorunlu gücü yokmuş gibi görülüyor. Oysa medeniyet ismini hak eden her şey (ki çok şey olabilir) bu tür bir hakimiyet kurar. Medeniyet bu yüzden zorunlu olarak iyelik zamiri taşımaz -hiçbiri bütünüyle 'benim', 'bana ait' değildir. Postmodern bireyler ne zaman medeniyet tarafından bu tür bir sorumlulukla görevlendirilseler anında 'yeniden yapılandırma' eğilimi gösteriyorlar -bu eğilim, yeni sorumluluklara var olan koşullar çerçevesinde bir yer edindirmekten ziyade koşulları değiştirme yönünde. Ancak bu refleks hem epistemolojik hem de etik açıdan öldürücü. Zira hem tecrübe hem de mutluluk 'doğru' koşulların seçiminden değil koşulları uygulamada süreklilikten doğar.

5 Postmodern bireyler tam da bu kimlik politikası 'Sampling'inin başarısızlığa uğramasından narsisistik kazanç sağlıyor. İçlerinden, Bruce Stanley'in ifade edişiyle, kendilerine şöyle diyorlar: 'Ben kimdir? Ben bu sorunun cevabını vermeyi başaramayandır' (Stanley 1903: 59). Bu başarısızlıktan şikayet etmekten gizlice narsisistik haz alınıyor. Şikayet edenler felsefeci Alain'in ifadesiyle 'bu mutsuzluktan kendilerine bir karakter çıkarmakla' meşgul (bkz. Alain 1982: 54).

vunduğu için aklımıza başka bir itiraz gelebilir. Bu durum gerçekten böyle mi diye sorulabilir. Kültürümüzde hazzın bastırıldığı, daha doğrusu imkansız kılındığı gerçekten doğru mu? Aslında tam aksi geçerli değil mi? Reklamlar tarafından sürekli bizi zevk almaya zorlayan büyük çapta üst-ben emirlerine maruz bırakılmıyor muyuz? Zevk sürekli birtakım gazozlar (ve etraflarında dönen sosyallikler) şeklinde burnumuzun ucuna sürülmüyor mu; durmadan zevke ulaşmak adına bungee jumping veya rafting gibi ekstrem sporları kovalamaya ya da en azından bir spor kulübüne üye olmaya cesaretlendirilmiyor muyuz? Başka türlü ifade etmek gerekirse: zevk almaya yönelik büyük çapta ticari teşvik söz konusu değil mi; tamamıyla hedonist bir kültürde yaşamıyor muyuz?

Bu soruların cevabı da: hayır. Bunu kavramak için son birkaç senedir Batı dünyasında meydana gelen sigara, içki veya 'adult language' gibi -seks veya benzeri şeylerden bahsetmiyorum bile - basit zevklerin şeytanlaştırılmasına bakmak yeterli. Günümüz Batı kültürünü iyice anlayabilmek için büyük çabalarla gizlenen sofuluğunu, hazza karşı inanılmaz derecedeki düşmanlığını görebilmek lazım.

Bu düşmanlık örneğin fiziksel güzelliğin kültürel anlayışında meydana gelen değişikliklerde de kendini göstermekte. Bu alanda kozmetik ve modadan cerrahiye kadar uzanan geniş çapta bir kayma beliriyor. Henüz yakın zamana kadar bedeni yapay şekillerde ekstra cazibelerle donatma adına büyük uğraşlar verilirken şimdi her şeyden çok güya rahatsız edici doğal özelliklerden kurtulunmaya bakılıyor. Süsleyici olanaklar kültünün[6] ve bunlara duyulan büyülenmiş ilginin yerini fiziksel kusurlara duyulan ve sürekli artan bir iğrenme hissi aldı. Kozmetik edimler giderek daha çok hor görülüyor (bazı Amerikan üniversitelerinde parfüm kullanımının yasaklanması gibi); artık istenen sadece bedende göze çarpan bir şeyin bulunmaması. Atılgan ve iyimser 'ekleme'den savunmacı 'çıkarma'ya bu geçiş güzelliğin gösterişli yapmacıklıklarının yerini giderek cerrahinin acı gerçeğine bıraktığı anlamına geliyor. Artık (başkalarına ait) imgelemlerin yüzeyinde değil sadece bedensel gerçekliğin derinliğinde çalışılıyor.

Dolayısıyla günümüzde giderek daha çok insan kendi bedenini -bu durumdan çıkar sağlayanların ustaca yönlendirmeleri sayesinde- iğrenç ve düzeltilmeye muhtaç olarak görüyor ve ameliyat sayesinde tamamen kendilerine ait bir güzelliğe erişmeyi umuyorlar -'ayrıntılardan arıtılmış', etnik özelliklerinden veya bireysel işaretlerden arındırılmış istenildiği gibi bir kimlik. Ancak bu süreci belirleyen şey asla tatmine erilememesi ve sürekli yeni müdahaleleri gerektirmesi. Freud tarafından öne sürülen mantığa göre üst-ben bu durumda da itaat edildiği ölçüde cezalandırıyor (bkz. Freud [1930a]: 252). Görülen o ki estetik anlayışı, yani zevk, güçlenmek için cisimlere direnmesi gereken bir adele gibi işliyor. Direnilen cisimler ortadan kaldırılarak işi kolaylaştırıldığı zaman adeleye en ufak görevler bile zor geliyor ve onları yerine getirmeyi reddediyor. Bu kültür bireylere estetik sorunlara meydan okumaları için bilgi ve araçlar sağlamadığı ve onun yerine bunları yok etmeye teşvik ettiği için hayranlık ve mutluluk yerine iğrenme ve kendine güvensizlik doğuruyor. İşte burada bu kültürün haz düşmanlığına yönelimi kendini açık ediyor.

Kültürümüzün sözde hedonizmi sadece sınırsız öz-meşruiyet veya öz-uydumculuk mecburiyetinden oluşmakta: bu kültür bireyleri kendileri için istedikleri -yani, kendi benliklerini görüşleri ile bütünüyle örtüştürebildikleri- her şeyi almaya teşvik ediyor. Adeta şöyle diyor: 'Eğer bir şeyi gerçekten ve tamamen istiyorsan o zaman hiç kimse sana onu yasaklayamaz. Al onu, *Go for it*!' Bu ilk anda kulağa özgürleştirici bir şey gibi gelebilir.

6 Bu durumda da kültlerin söz konusu olduğunu kendine özgü öngörüsüyle zamanında militan erken dönem Hristiyan teologu Tertullian dahi tespit etmiştir, bkz. Tertullian, DCF.

Ancak burada neyin kaybedildiğini görebilmek gerek. Çünkü bireylere artık tamamen istedikleri ve onayladıklarının dışında hiçbir şey yapmaya izin verilmiyor. Tamamen ve sürekli değil de sadece kısmen, bazen veya belli koşullar altında (örneğin başkalarının yanında) onayladıkları şeylerden vazgeçmek zorunda kalıyorlar. Dolayısıyla hiçbir şey beklentilerin meşruluğunu öz-uydumculuklarına bağlayan bir toplumdan daha baskıcı olamaz. Kişi sadece bütünüyle istediği şeyleri yapabilir başka da hiçbir şey yapamazsa gerçekten de çok çok az şeyi yapabilir. Kültürümüzdeki -Slavoj Zizek'in isabetli bir şekilde 'Non-ism' diye adlandırdığı, bize alkolsüz bira, bedensiz seks, kafeinsiz kahve, yağsız krema ya da sigara ve 'politik olarak doğrucu' küfür yasakları veya açık alan[7] sanatının ortadan kaldırılmasını kazandıran- aşırı sofuluk eğiliminin sebebi budur işte.

Bu gelişmeye denk düşen politik bir oluşum da var: mahrem kültürlerin 'özgürlüğü'. Zizek'in göstermiş olduğu gibi bir şeyi yapabilme veya bir şeye sahip olabilme olanağından değil sadece başkaları tarafından rahatsız edilmemekten ibaret (bkz. Zizek [2002]: 21d.; 2004) -ve şunu da eklemek isteriz ki, özellikle de bu kültürün medeniliği tarafından belirlenmiyor bu özgürlük. Politik 'Non-ism' toplumsal alanda sürekli 'eksiltmeler' yapan 'Non-citoyen'ler (non-vatandaşlar) üretiyor: insanlar toplumsal alanda kendilerinden bildikleri dışındaki her şeyi yok etmeye teşvik ediliyorlar. Geçmiş çağlarda insanların toplumsal alanda başkalarına hoş görünmek için yaptıkları şeylerin ta kendisi bugün özel alanda yasaklanmaya çalışılıyor. Unutmamak lazım ki babalarımızın ve büyükbabalarımızın jenerasyonunda genelde özel alanda pek sigara içilmez ve *sadece toplumsal alanda* tütün mamulleri kullanılırdı çünkü bu davranış bir medeniyet işareti, (Richard Sennet'in bu boyutu adlandırdığı gibi) 'public man' rolünün bir parçasıydı. Oysa günümüzde bu toplumsal rolün oynanması dayanılmaz ve müstehcen özel bir tutku olarak algılanıyor ve damgalanmaya çalışılıyor. Psikanalitik açıdan ifade etmek gerekirse: tam da toplumsal alanın *sembolik düzenine* uymaya çalışan bir davranış bugün başkasının dayanılmaz *hazzı* olarak görülüp kınanıyor.[8] Şikayetçiler adeta şöyle söylüyor: 'Eğer illa ki kibar ve sofistike olmanız gerekiyorsa o zaman lütfen kendi evinizde olun.' İşte tam bu noktada -her türlü hazzı başkasının dayanılmaz zevki olarak görmesiyle -postmodern kültür kendini haz düşmanı ve sofu olarak açık etmiş oluyor.

2. Bölüm: Yüceltim kapasitesi

Günümüz kültüründe şaşırtıcı derecede çok birey -örneğin estetik ameliyat yaptıracak kadar kendini bedenlerinin karşısında, veya toplumsal alanda seks, tütün kültürü, sanat, cazibe, kara mizah veya alay karşısında- bu denli yoğun iğrenme ve utanç duygularına kapılıyorsa, 'yüceltim' gibi bir kavram kullanışlı ve gerekli gözüküyor: o zaman bu kavram faaliyete sokulup günümüzde pek çok bireyin yüceltim yeteneğini kaybetmiş olduğu söylenebilir. Bu bireylerde henüz birkaç on yıl önce sofistike olarak görülen şeylerden haz almak için gereken bir şey eksik. Onlara doğrudan doğruya müstehcen veya itici gelen şeyleri el çabukluğuyla zevk verici bir şeye dönüştürmeyi beceremiyorlar; başka bir şekilde ifade etmek gerekirse: yapamadıkları, bu şeyleri 'yüce' bir şey -tam da gündelik estetik anlayışına veya sözüm ona doğru adetlere ters düşmesinden dolayı estetik bir hayranlık uyandırabilecek

7 Ayrıca bkz. 1989 yılında Richard Serra'nın işi 'Titled Arc'ın sökülmesine sebep olan paradigmatik durum. Bkz. Lewitzky 2005; bkz. HYPERLINK "http://www.pbs.org/wgbh/cultureshock/flashpoints/visualarts/tiltedarc_a.html" http://www.pbs.org/wgbh/cultureshock/flashpoints/visualarts/tiltedarc_a.html (accessed: 2008-03-14).

8 Zizek bu mantığı şöyle analiz etmiştir: ' 'Barıştırıcı' sembolik otorite etkisiz hale getirildiğinde arzunun felç edici çaresizliğinden, içkin imkansızlığından kurtulmanın tek yolu bu kifayetsizlikten ilkel zevk insanını/'jouisseur'ü temsil eden despot bir figürü sorumlu tutmaktır; bütün hazlar ona kaldığı için biz hazdan mahrumuz...' (Zizek 2001: 432). -Bizim bakış açımız sadece tek bir ekleme daha gerektiriyor: bu sözde 'ata' narsisistik perspektiften despot olarak algılanan ve bireylere narsisist haz yoksunluklarını bırakıp haz almaya izin veren sembolik buyruktan başka bir şey değil.

'yüce' objeler- haline getirmek. Öncellikle yüceltimin tam da bununla bağlantılı olduğunu aklımızda tutalım: *tüm koşullar altında kolayca haz verici olarak algılanamayacak bir şeyin -müstehcen, korkunç veya zevksiz bir şeyin - tam da bu sorunlu özellikleri sebebiyle yükselen bir haz unsuruna çevrilmesi.* Bunun için gündelik ve zararsız bir örnek, insanların zaman zaman bilerek ve isteyerek sağlıklı beslenme kurallarını yıkarak kendilerine özel günlerde büyük bir zevkle çok yağlı veya hazmı zor şeyler yemeye izin vermeleri, yani günlük dilde 'iğrençlik yapmaları'.

Öncellikle tiksinti uyandıran şeyi yüce bir şeye dönüştürme konusundaki kabiliyetsizlik çağımızın karakteristik bir özelliği gibi görünüyor. Yüceltim yetisi çok azalmış veya eskisine göre çok az bireyin sahip olduğu bir şey. Anlaşılan yüceltim yetisi yalnızca bireyin yapısı veya eğitimiyle alakalı değil daha ziyade çağın kültürüne bağlı; ve birkaç yıl veya on yıl önce kültürümüzde bu dönüştürme becerisi -örneğin günümüzde dengi olmayan 60'lı ve 70'li senelerden kalma bazı filmlerden görebildiğimiz kadarıyla- çok daha fazlaymış. Bunun neden böyle olduğunu anlamak için yüceltim yetisi dediğimiz kapasitenin çeşitli kültürlerde nasıl edinildiğini (veya yitirildiğini) ve o kültürün mensupları arasında nasıl dağıtılabileceğini kurgulamamız gerekiyor.

Medeniyet: sadece yasaklayan değil aynı zamanda buyuran bir güç

İtalyanın kültürüyle ilgili bir televizyon belgeselinde yazar Dario Fo İtalyan kadınlarının toplumsal alanı sahne olarak kullanmayı sevdiklerini ve bunun için göz kamaştırıcı 'ortaya çıkma' şekilleri geliştirdiklerini söylemişti. Dolayısıyla İtalya'da kadınlara bakmak -daha bağnaz kültürlerde olduğu gibi- terbiyesizce bir şey değil, aksine: oradaki kadınlar tarafından terbiyesizlik olarak algılanan uğraşlarının görmezden gelinmesi. Fo bunu ufak bir anektodla da süslemişti: kendisi küçük bir oğlanken ve annesiyle sokakta yürürlerken annesi ona: 'Burnunu karıştırmayı bırak! Kadınlara bak!' dermiş.

Bu noktada şu ana dek süregelmiş medeniyet anlayışlarının belli bir şekilde açılması gerekiyor -bu açılıma ayrıca medeniyeti Eros'un müttefiki olarak kavrayan Freud da yabancı sayılmaz. Zira kültür teorilerine (Lacancı olanlar da dahil olmak üzere) mahsus ancak tuhaf bir şekilde sanki oybirliğiyle paylaşılan bir körlük söz konusu: Medeniyet öncellikle *yasak* olana dair bir şey olarak anlaşılıyor. Medeniyetin güdüleyici yanma dikkat çeken Foucault'nun bu resme olan katkısı da burada belirleyici olanı yakalayamıyor. Çok daha önemli olan, medeniyeti başka bir yönüyle de kavrayabilmek: medeniyet aynı zamanda *buyuruyor*.[9] Medeniyet emirler veriyor ve genelde vazgeçilmesi gereken şeylerin yapılmasının buyrulduğu ve merasimli sınıraşımlarında şenlikli eğlenceler, sevinçli zaferler veya fırtınalı coşkular olarak tadılmasına olanak tanıyan törensel istisna durumları yaratıyor.[10]

Belli bir hayvanın yenmesinin kesinlikle yasak olduğu totemist toplumlar bu hususta bizim için dikkate değer (ve Freud'un iyi bildiği) bir örnek teşkil ediyorlar. Yılın belli bir zamanında bu yasak kaldırılıyor ve yerine bir buyruk geliyor: o zamanda totem yemeğinin yenmesi gerekiyor -şenlikli ve törensel bir olay. O noktada kimse yasağı işaret ederek veya kişisel tiksinti sebebiyle bu faaliyetten kaçamaz. Bizim toplumumuzda da yasaklananın buyrulana çevrildiği buna benzer durumlar var. Örneğin içecek olarak şampanyayı sıradan gündelik koşullarda şarabı, birayı veya suyu seçtiğimiz gibi seçemeyiz. Bunu yaparsak

9 Medeniyeti (yani sembolik düzeni) yasaklar düzeni yerine -Johan Huizinga'nın gösterdiği gibi -oyunun kuralları olarak da kavrayabiliriz (bkz. Huizinga 1956). Ve oyunun katı, evrensel ve haz ilkesine sıkı sıkıya bağlı bir prensibi vardır: Oyunbozan olmayacaksın!

10 Bkz. Bataille: 'Dini yasaklar temelde belli davranışlara yöneliktir, ancak bu davranışlara yeni değerler de katabilir. Arada sırada da bu yasakları kırmak, onları aşmak, mümkündür ve hatta buyurulur' (Bataille 1993: 74).

eğer (tabular yıkıldığında her zaman oluşan) tuhaf, 'kötü' bir duygu içine girebiliriz. Ancak işyerinde bir çalışma arkadaşımızın doğum günü olduğu zaman durum değişir: o zaman herkesin anında kutlamalara katılması ve şampanya içmesi şart olur -doktorun alkol tüketimini yasakladığı kişilerin bile. Bu kişilere de 'kadeh tokuşturabilmeleri' için az, sembolik bir miktar verilir. O anda şampanyayı reddetmek veya sadece kadeh tokuşturmayı ertelemeye çalışmak bile o 'kötü' hissi uyandıracaktır -tabunun (bu örnekte doğum günü kutlamasına *katılmama* tabusunun) kendini cezalandırıcı doğasının etkisi olan o duyguyu.

Yüceltimin (*Sublimierung*) teorik yeri

Kültürün bu buyrukçu yönünü keşfetmemiz bize yüceltimin teorik yerini ve bununla beraber kesin tanımını sağlıyor: *yüceltim, 'organik bastırılmışlık' ve bu bastırılmışlığın kültür tarafından üzerinin örtülmesi sebebiyle bireylerin arzularının önüne konmuş engelleri aşmalarını sağlayan yine kültürel buyruklardan oluşuyor. Birbiriyle çatışan itkilerin taşıyıcısı olarak işleyen ve gizlilik döneminde ulu ve pek çok itkiye düşman bir ego oluşturmuş bireylerin çatışmasız ve egoya uygun olarak ya çok az ya da hiç yaşayamadıklarını, yüceltim buyurmak suretiyle imkanlı hale getiriyor.*

Yüceltim dolayısıyla itkinin cinsel hedeflerinde bir değişikliğe yol açmıyor. Yüceltim, itkiyi olduğu gibi bırakarak onunla çatışan itkilere ve aynı zamanda itkilerin üzerini örten düşman kültür yapılarına karşı koyarak kendini açığa vurabileceği özel kültürel parametreler yaratıyor. Freud'a göre nasıl tiksinti ve utanç kültür tarafından beslenen organik güçler olarak cinsel itkilerin yolunu kapıyorsa bu itkiler de bu engelleri aşabilmek için kültürel bir gücün yardımına ihtiyaç duyuyor. Freud tarafından geliştirilen kavramın özgünlüğü bu çatışmayı her iki tarafta hem doğanın hem medeniyetin yer aldığı bir çatışma olarak açıklaması. Burada hem cinselliğin tarafında hem de medeniyete ait olan yüceltimin gücü.

Dolayısıyla yüceltimin 'öznesi' itki değil medeniyet. Yüceltim yetisi insanın cinsel yapısına değil medeniyete ait.[11] Bir itkiyi bir diğer itkinin ve medeniyetin geri kalanının direncinden kurtararak haz dolu bir şekilde bireye yaşatmak için medeniyetin bir şeyler yapması gerekli. Bu da demek ki, yüceltim Haz İlkesinin hizmetinde.

Çeşitli medeniyetler yüceltim kapasitesini geliştirdikleri ölçüye ve bu kapasitenin bireyler arasındaki dağılıma göre birbirlerinden ayrılıyor. Bazı medeniyetlerde ve çağlarda pek çok insanın yüceltime (üniversiteye giriş hakkı gibi) sorunsuzca erişim imkanı bulunurken diğer medeniyetlerde bu erişim imkanı sadece belli ayrıcalıklı bireylere mahsus ve bu tip kültürlerde geriye kalan bireyler yoğun bir huzursuzluk içine giriyor -bunun örneğini 90'lı yıllarda Robert Hughes tarafından öngörüyle incelenen '*culture of complaint*'de (şikayet kültürü) görüyoruz (bkz. Hughes 1994).

Medeniyete yüceltim kapasitesi üretmesi konusunda yardımcı olan özel koşullar törensel istisna durumları yaratılmasından oluşuyor. Emile Durkheim, Johan Huizinga ve Georges Bataille'ın göstermiş olduğu gibi bu tip istisnai durumlar medeniyette *kutsal olanın* alanına ait. Dünyevi, mantıklı olarak düzenlenmiş günlük hayat alanından ayrılan bir şey, zamansal ve mekansal istisna alanları varsa eğer, o halde kutsal olanın alanı var demektir -ve bununla beraber yüceltimin kültürel parametreleri de vardır. Sadece gündelik hayata çizdiği sınır ile belirlenen *kutsal alan* yalnızca dinlerin değil gündelik hayatta yer alan tüm istisnai faaliyetlerin alanı ve bu bağlamda Michel Leiris'in 'gündelik kutsal' olarak adlandırdığı düzlemdir.[12]

11 Aynı düşünce, 'bastırıcı de-süblimasyon'u medeniyetin içinde bir süreç olarak kavrayan Herbert Marcuse'de de karşımıza çıkar (bkz. Marcuse 1978: 76).

12 Bkz. Leiris [1923]

En belirleyici özelliği ise *baskı*dır -vesileler ne kadar saçma ve önemsiz görünürse görünsün insafsız ve pazarlığa açık olmayan bir Burada ve Şimdi'nin baskısı -örneğin canlı yayının seyredilmesi şart bir futbol maçı gibi.[13]

Kutsal olana ait bu istisna alanlarını minimize veya yok etmeye eğilimli bir medeniyette yüceltim kapasitesi azalacak ve ortaya -adeta alanları yok olan ve tekinsizi, yani alansız nesneyi- temsil eden anlaşılmaz, tiksinti ve antipati uyandıran nesneler çıkacaktır. Kutsal alan olmadan kutsal nesneler 'pis', 'iğrenç' veya 'kötü' olarak nitelendirilecektir. Bu durum Freud'un belirtmiş olduğu gibi bu tip nesnelerin ikircikli doğasına özgüdür.[14] Kutsalın alanları küçüldüğü zaman nesneler bu alanlardan kayar ve 'abject'e dönüşür.[15] Bir zamanlar kutsal olan bu nesneler dışkılaştırılmaya veya şeytanlaştırılmaya başlanır. Heinrich Heine'nin yazmış olduğu gibi bu nesneler düşüşleri sebebiyle şeytanlara dönüşen ve yeni şekilleriyle bize tanınmaz gelen eskiçağ tanrılarına benzer.[16]

Giderek 'dünyayı büyülerden arındıran' ve -örneğin sigara yasağı ile- küçük törensel istisna durumları yaratmayı ve alıştıkları merasimleri bireylerin elinden alan dünyevileştirici medeniyetler gündelik kültürün içinde bulunan kutsalın alanını yok ediyorlar. Bu yüzden bu tip medeniyetlerde giderek daha fazla görüngü/fenomen tiksinti nesnesine dönüşüyor. Bu medeniyetler bir çeşit 'arı mantık'la böylesi nesnelerin zamanında nasıl olup da hayranlık uyandırmış olduğunu sorguluyorlar. Bu durumu cehalete bağlıyor ve bir yandan güya iyi niyetli, hijyenik ve makul bir yaklaşımla diğer yönden ise acımasız bir şiddetle bu nesneleri dünyadan yok etmeye kalkışıyorlar: artık bu nesnelerin zararlı olduğunu bildiğimize göre onları yasaklamamak için bir sebep kalmıyor. Buna karşılık Richard Klein '*Cigarettes are Sublime* (Sigaranın Saltanatı)' isimli kitabında sigarayla ilgili isabetli bir tespitte bulunuyor: 'sigarayı yüce yapan zaten zararlı oluşu, zira zararsız olsaydı kimse sigara içmezdi' (Klein 1995: 279). Sorunsuz bir şekilde haz veren bir şey asla kült nesnesine dönüşmez. Sadece tartışmalı özelliklerinden dolayı haz alınması bütünüyle sorunsuz olmayan nesneler kültürel parametrelerin ve kutsal alanın buyrukları çerçevesinde yüceltilebilir.

Tartışmalı toplumsal kapasite olarak yüceltim

Dolayısıyla yüceltim, buyruklarıyla bireylerin itki çatışmalarına taraflı bir şekilde müdahale etmesi ve yok olmaya yüz tutmuş itkilerini haz dolu bir şekilde bireylere yaşatmasından oluşuyor. Yüceltim dahilinde bireyler kendilerinde bir eğilim olarak görmekten hoşlanmadıkları şeylerle medeniyet tarafından adeta görevlendiriliyorlar. Medeniyet bu şekilde doğanın ve kültürel üstyapının onaylamak istemediğini buyurarak onaylamış oluyor. Buyruğu sayesinde yüceltim utanç ve tiksintiye yol açan bir cinsel gelişim yüzünden sembolik alanın dışına kaydırılmış itkilere kendi sembolik alanlarını sağlıyor.

Yüceltim dolayısıyla medeniyetin bireylere sunduğu birey-üstü bir kapasite. Bu kapasite sayesinde bireyler kendilerini mahrum bıraktıkları şeyleri yapabiliyor, törensel anlarda neşeyle onaylayabiliyor ve yüceltebiliyorlar. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse: yüceltim bireylere kendi kendilerini aşmalarında da yardımcı oluyor. Itkilerinin stratejik yerleşimi (ve itki çatışmalarını bastırmak için içselleştirdikleri medeniyet) yüzünden bireyler için imkansız olan, sıradan gündelik koşullarda ve sadece kendileri söz konusu olduğunda onlara tik-

13 Bkz. Huizinga 1956: 18; 20d. Pfaller 2002: 12-14; 104-109.

14 Bkz. Freud: 'Tabunun anlamı iki farklı yöne doğru ayrılır. Bir taraftan denir ki: kutsal, kutsanmış, diğer taraftan: tekinsiz, tehlikeli, yasak, kirli (Freud 1912: 311).

15 Bu kavram için bkz. Kristeva 1980.

16 Bkz. Heine (1853); kşl. Freud (1919: 259).

sinç, utanç verici ve itici gelen, yüceltim sayesinde gerekli ve fevkalade bir şeye dönüşüyor.[17]

Bireylerin yüceltime karşı gelme eğilimlerinin sebebi de burada aranabilir. Zira kendi dışına çıkarılma hatta fırlatılma düşüncesi korku ve huzursuzluk ile de bağlantıya sokulabilir. Ego bu durumda kolayca kontrol kaybından korkabilir. Freud'un izlediği 'medeniyetteki huzursuzluk' bu bağlamda yüceltime -dolayısıyla medeniyetin erotik kaynaklarına - yönelik ego-libidinal bir karşı hareket olabilir.

Gerçi anlaşılan bu huzursuzluk tüm çağlarda aynı derecede yoğun değil. Daha doğrusu, bazen bu medeniyet karşıtı huzursuzluk medeniyetin kendisi tarafından cesaretlendiriliyor. Böyle durumlarda medeniyet, bireylerin kendilerini yüceltime kapatma ve kendilerine yüce hazlar tattırabilecek kaynakları reddetme hatta yok etmeye çalışma nedenleri olan narsisistik itkileri destekliyor. *Narsisistik* bir medeniyet bireylerin onları egolarından uzaklaştıracak hiçbir şeye meydan vermedikleri bir narsisizmi yüreklendiriyor. Ayıplanılacak ilk nesne olarak da onlara *yüceltim kültürünü* sunuyor.

Ayrıca yüceltim kültürünün buyurganlığı da hassas bir eleştiri noktasını oluşturuyor. Dario Fo örneğinde gördüğümüz gibi medeniyet bireylere şöyle söylüyor: 'Artık burnunu karıştırmayı bırak, şu narsisizminden vazgeç ve toplumsal medeniyet standartlarına uy. Şu anda insanların arasındasın ve biraz sofistike davranman gerekiyor. Göreceksin bunu yapmak sana daha keyifli gelecek.' Bu tip buyruklara karşı narsisistik kültür asi ve otorite karşıtı hisleri kendi lehine kullanıp yüceltim kültürünü otoriter ve müdahaleci olmakla suçlayabiliyor. Bireyler ise özgür, *bütünüyle kendileri*, otonom ve özgün olmak istiyor ve bir role yerleştirilmeyi, müdahale görmeyi, *kendilerinden fazlasını* olmayı hatta mutlu olmayı bile kabul etmiyor.[18] Bu durum örneğin Batı kültüründe Richard Sennett'in henüz 1974'de tespit ettiği, bireylerin evlerinde olduğundan birazcık daha kibar ve resmi davranmak zorunda oldukları her tür toplumsal alanın güya 'özgün' özel alanlar uğruna yok edildiği bir sürece yol açmakta. 'Public man' narsisistik medeniyet tarafından bir yaderklik/heteronomi figürü olarak karalanıyor. Evde televizyonun önünde oturduğu haliyle rahatça insan arasına çıkabilme olanağı öncellikle özgürleştirici bir şey gibi gelebilir insana -özellikle de kibarlık kültürünün aşırı muhafazakar, nazilikten bütünüyle arındırılamamış savaş sonrası döneminden izler taşıdığı ülkelerde.

Ancak neoliberal koşullar altında bu gelişmenin yok edici politik etkileri açığa çıkıyor: herkes artık güya olduğu manyağı toplum içinde rahatça göstermesi için cesaretlendiriliyor. Bu durum 'talkshow'larda ardı gelmez ifşalara ve tek kişilerin kısa süreli şöhreti uğruna toplulukların uzun vadeli haysiyet kaybına[19] –her şeyden çok da artık kimsenin televizyona çıkıp toplumu bütün olarak ilgilendiren konular hakkında konuşmasına ve ilgili toplulukla-

17 Dikkate değer başka bir örnek vermek gerekirse: örneğin Viyana Opera Balosuna giden cemiyetinki gibi muhafazakar bir kültürde cinsiyetlerarası ilişkiler tüm ironisine rağmen hala son derece resmi: birbirine 'siz' deniliyor; hanımlar ellerinden öpülerek selamlanıyor, vs. Buna karşılık vals yapılırken yabancı hanımlar da elleniyor, onlarla sıkı sıkı sarılarak dans ediliyor. 68 sonrası kültür ise daha az resmi, birbirine 'sen' deniliyor, ancak birbirine sıkı sıkı sarılarak dans etmek neredeyse sadece çiftler arasında mümkün. Kültürel buyruk olmadığından tek başına dans edilmek zorunda. Tek başına dans etmek ise opera balosu valsinde yasak -bunu yapmayı deneyen biri çıkarsa muhtemelen kapı dışarı edilir (Anna Stangl, Viyana).

18 'Özgür olmayı mutlu olmaya tercih etmek' -bu meşhur sloganla Simone de Beauvoir teorik hümanizminin tipik temel duruşunu ifade etmiştir (bkz. Beauvoir 1960: 12: 'Bunun anlamı, bireyin olanaklarıyla ilgilenen bizlerin bu olanakları mutluluk kavramlarıyla değil özgürlük kavramlarıyla tanımlayacak olmamızdır'). Dünyayı her zaman iki ontolojik olarak farklı yarıya (örneğin Doğa/Tarih, İnsani olan/İnsani olmayan, Mutluluk/Özgürlük) bölen teorik hümanizm özgürleşme hareketlerinin düzenli olarak yakalandığı felsefi bir 'çocuk hastalığı'dır ve kadın hareketinden önce Marksizmi de etkisi altına almıştır. İkincisi için Louis Althusser bilindiği gibi Spinoza ilacını önermiştir: Spinoza mutluluğun özgürlük olduğunu ve mutluluğun dışında özgürlük bulunmadığını göstermişti (bkz. Althusser 1975: 58d; Spinoza 1990: 699).

19 (Mona Hahn, Viyana).

ra ulaşmasına fırsat verilmemesine- yol açıyor. Toplumsal alan tamamıyla kişisel ihtiyaçlara hitap eder ve apolitize bir hal alıyor. Toplumun güya yaderk/heteronom standartlarına karşı oluşan anti-otoriter isyan ve (mutlaka pek de gerçek olmayan 'Reality-TV'de) özel kimliklerin şiddetli dışavurumları politize edilebilecek her tür toplumsallığı ortadan kaldırıyor.

Bu koşullar altında cinselliğin de -Bataille'ın zamanında dikkat çektiği gibi- hiç de özel alana ait bir rşey olmadığı ortaya çıkıyor. Toplumsal sınırları güya özgün ve romantik bir şekilde aşmayı hedefleyen cinsel özgürlük ideali bireyleri ancak kendi kendilerine üretebilecekleri kadar arzu kapasitesine sınırlama tehlikesini beraberinde getiriyor. Yüceltimin toplumsal ve daha da ötesi kendi doğal engellerine karşı cinsel isteklerine sağlayabileceği önemli katkıdan vazgeçmiş oluyorlar. Bu sebeple 60'lı yılların sonunda zafer çığlıkları eşliğinde başlayan cinsel özgürleşme hareketi 90'lı yıllarda gözlerimizin önünde 'cinsel tacizin' ve 'post-cinselliğin' bastırıcı neo-konservatif çağı şeklinde bir felakete dönüştü. Sözde özgürleşmiş cinsellik yüceltim yetisi olmadan bastırılmış bir güç haline geliyor. Bu durum ise muhafazakar düşünürlerin öne sürmekten hoşlandıkları gibi yasağın cinsel arzunun koşulu olmasından değil arzunun içkin engellerinin ancak kültürel buyruklarla aşılabilmesinden kaynaklanıyor.

Toplumsal hayatın yıkımıyla politik, cinselliğin bireylerin kendi kapasitesine indirgenmesiyle de seksüel-politik açıdan postmodernitenin ciddi kayıplara neden olduğu görülüyor. Yüceltim kapasitesi toplumsal savaşların ganimeti ve günümüzde bu ganimet savaşının sayısız mağlubu açısından çok eşitsizce dağılmış durumda. Bu kayıplara sebep olan hırsızlık kendini sinsice özgürleşme olarak göstererek meydana gelebilmiştir. Bugün dahi asi ve inatçı bireyler özgürleşmelerini medeniyeti reddetmeyle özdeşleştirmeye yöneltiliyor, ganimetteki paylarından faydalanamamaları için kendi hallerine bırakılıyorlar. Burada gözlemlediğimiz şey, Spinoza'nın zamanında söylediği gibi insanların 'uşaklık için sanki mutlulukmuşçasına savaşmaları'.[20]

Günümüzün narsisistik medeniyeti her düzeyde sürüyle oyunbozan ve burun karıştırıcı üretmekte. Bireyler yüceltim kültürüne sürekli isyan etmeye cesaretlendiriliyor ve böylece hem özgürlük hem de mutluluk kapasitelerinden oluyor.[21] Burada birey hem psikolojisi üzerine çalışmaların hem de kültürel incelemelerin hedefi şu: narsisistik kültür tarafından cesaretlendirilen, ganimet kaybına yol açan 'kendiliğinden' refleksleri frenlemek ve azaltmak. Başarılı olunursa bireyler kendi kendine daha fazla mutluluk üretme kapasitesine sahip olmakla kalmayacak, toplumsal açıdan mutlu olma yetilerini de şimdiki gibi kolayca elinden kaptırmayacaktır.

Kaynakça

1. Alain; [1982] Die Pflicht glücklich zu sein (Mutlu olma zorunluluğu), Frankfurt: Suhrkamp.
2. Althusser, Louis; [1965] Préface: du Capital à la philosophie de Marx, in: Althusser, L./Balibar, E.: Lire le Capital I, 2. Aufl. Paris: Maspéro, 1969: 9-85 (Kapitali Okumak, Önsöz, Louis Althusser, Etienne Balibar, vs. İthaki Yayınları). [1975] Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein? In: ders., Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg, Westberlin: VSA, 1977: 51-88 (İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, İthaki Yayınları).
3. Anzieu, Didier; 1997 Préface, in: La sublimation. Les sentiers de la création (Önsöz, Yüceltim:

20 Spinoza 1967: 10.

21 Narsisistik itkiler üst-benin despotça buyruğu 'Haz al!' ile harekete geçer (bkz. Lacan 1972-73: 10). Yüceltmenin kültürel buyrukları tam da bu emre karşı gelir. Bu buyruklar felsefeci Alain'in 'mutlu olma zorunluluğu' adını verdiği şeyi oluşturur.

yaratmanın yolları), Paris: Tchou, 1997: 11-23.
4. Bataille, Georges; 1993 Die Tränen des Eros. München: Matthes & Seitz (Eros'un Gözyaşları, Göçebe Yayınları).
5. de Beauvoir, Simone; 1960 Das andere Geschlecht. Eine Deutung der Frau, Reinbek: Rowohlt (Kadın 'İkinci Cins', Payel Yayınları).
6. Béjin, André; 1984 Le mariage extra-conjugal d'aujourd'hui (Günümüzün Evliliksiz Evliliği). In: Communications, 35: Sexualités occidentales. Dirigé par Philippe Ariès et André Béjin, Paris: Seuil, 1984: 169-180.
7. Dahlke, Karin; 2006 Über Sublimierung. Eine Phantasie Leonardo da Vincis – eine Konstruktion Sigmund Freuds (Yüceltim Üzerine: Leonardo Da Vinci'nin Hayali -- Sigmund Freud'un Kurgusu), in: Pazzini, Karl-Josef/Gottlob, Susanne (Hg.): Einführungen in die Psychoanalyse II. Setting, Traumdeutung, Sublimierung, Angst, Lehren, Norm, Wirksamkeit. Bielefeld: transcript, 2006: 49-80.
8. Deleuze, Gilles/Guattari, Félix; 1977 Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I, Frankfurt/M.: Suhrkamp (Anti-Ödipus. Kapitalizm ve Şizofreni 1, Bağlam Yayınları).
9. Dolar, Mladen; 2006 Enigma of Sublimation (Yüceltim Esrarı). In: Spike Art International, no. 8, summer 2006, pp. 12-17.
10. Durkheim, Emile; 1994 Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M.: Suhrkamp (Dini Hayatın İlkel Biçimleri, Ataç Yayınları).
11. Foucault, Michel; 1976 Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, (İktidarın Mikrofiziği. Ceza Hukuku, Psikyatri ve Tıp Üzerine) Berlin: Merve. 1978 Dispositive der Macht, (İktidarın Dispositifi) Berlin: Merve. 1983 Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1 (Bilme İsteği. Cinsellik ve Gerçeklik 1). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
12. Freud, Sigmund; [1905d] Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: ders. Studienausgabe, Bd. V, Frankfurt am Main: Fischer, 1989: 37-146 Cinsellik Üzerine, Payel Yayınları. [1908d] Die 'kulturelle' Sexualmoral und die moderne Nervosität ('Kültürel' Cinsellik Ahlakı ve Modern Huzursuzluk), in: ders., Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt/M.: Fischer, 1989: 9-32 [1912d] Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens II, Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens (Aşk Hayatının Psikolojisine Katkılar II, Aşk Hayatının En Genel Aşağılanmaları Üzerine), in: ders., Studienausgabe, Bd. V, Frankfurt/M.: Fischer, 1989: 197-209.. [1915c] Triebe und Triebschicksale (İtkiler ve İtkilerin Akibeti), in: ders., Studienausgabe, Bd. III, Frankfurt/M.: Fischer, 1989: 75-102. [1916-17] Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: ders., Studienausgabe, Bd. I, Frankfurt/M.: Fischer, 1989: 33-446 (Ruhçözümlemesine Giriş Konferansları, Payel Yayınları). [1919h] Das Unheimliche (Tekinsiz), in: ders., Studienausgabe, Bd. IV, Frankfurt/M.: Fischer, 1989: 241-274. [1920g] Jenseits des Lustprinzips, in: ders., Studienausgabe, Bd. III, Frankfurt/M.: Fischer, 1989: 213-272 (Metapsikoloji Haz İlkesinin Ötesinde Ego ve İd ve Diğer Çalışmaları, Payel Yayınları). [1927d] Der Humor, in: ders., Studienausgabe, Bd. IV, 7. Aufl. Frankfurt/M.: Fischer, 1989: 275-282. (Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri, Payel Yayınları). [1927e] Fetischismus (Fetişizm), in: ders., Studienausgabe, Bd. III, Frankfurt/M.: Fischer, 1989: 379-388. [1930a] Das Unbehagen in der Kultur, in: ders., Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt/M.: Fischer, 1993: 191-270 (Uygarlığın Huzursuzluğu, Metis Yayınları).
13. Heine, Heinrich; [1853] Die Götter im Exil. In: Die Götter im Exil. Salvador Dalì, Albert Oehlen et al. (Sürgündeki Tanrılar) Ausstellungskatalog Kunsthaus Graz. Köln: Walther König, 2006: 40-59 (ayrıca bkz: http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=1139&kapitel=1#gb_found).
14. Hughes, Robert; 1994 Nachrichten aus dem Jammertal (The Culture of complaint). Wie sich die Amerikaner in 'political correctness' verstrickt haben, (Şikayetler Vadisinden Haberler [The Culture of Complaint]. Amerikalılar nasıl 'political correctness'e sardırdılar),Münih: Kindler.

15. Huizinga, Johan; 1956 Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Reinbek: Rowohlt (Homo Ludens Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme, Ayrıntı Yayınları).
16. Janssen, Gert; 1992 Der Begriff der Sublimierung und seine Bedeutung für Erziehung und Psychotherapie. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem psychoanalytischen Sublimierungskonzept (Yüceltim Kavramı ve Eğitim ve Psikoterapı için Anlamı. Psikanalitik Yüceltim Kavramına Eleştirel Bir Bakış). Berlin: Verl. Für Tiefenpsychologie.
17. Kant, Immanuel; [1790] Kritik der Urteilskraft, in: ders., Werkausgabe, Bd. X, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977 (Yargı Yetisinin Eleştirisi, İdea Yayınevi).
18. Klein, Richard; 1995 Schöner blauer Dunst. Ein Lob der Zigarette. Münih, Viyana: Hanser (Sigaranın Saltanatı, Punto Özel Fiyat/İletişim Yayınları Dizisi).
19. Kristeva, Julia; 1980 Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection. Paris: Seuil (Korkunun Güçleri. İğrençlik Üzerine Deneme, Ayrıntı Yayınları). La sublimation. Les sentiers de la création (Yüceltim, Yaratmanın Yolları) Paris: Tchou, 1997
20. Lacan, Jacques; [1958] Die Bedeutung des Phallus, in: ders., Schriften Bd. II, 3. Aufl. Weinheim, Berlin: Quadriga, 1991: 119-132 (Fallusun Anlamı, Afa Yayınları). [1959-60] Das Seminar, Buch VII: Die Ethik der Psychoanalyse (Seminer, Kitap VII: Psikanalizin Etiği), Weinheim, Berlin: Quadriga, 1996. [1960] Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewußten (Freud'da Öznenin Sübversiyonu ve Arzunun Diyalektiği). In: ders., Schriften (Yazılar), Bd. II, 3. Aufl. Weinheim, Berlin: Quadriga, 1991: 165-204. [1972-1973] Le Séminaire. Livre XX. Encore (Seminer, Kitap XX. Ekler) 1972-1973, J.-A. Miller (Hg.), Paris: Seuil, 1975.
21. Lau, Mariam; 2000 Die neuen Sexfronten. Vom Schicksal einer Revolution (Cnselliğin Yeni Cepheleri. Bir Devrimin Akibeti), Berlin: Alexander Fest Verlag.
22. Leiris, Michel; [1938] Das Heilige im Alltagsleben (Günlük Yaşamda Kutsal Olan), in: ders.: Die eigene und die fremde Kultur (Yerli ve Yabancı Kültür). 2. Aufl. Frankfurt/M.: Syndikat, 1979: 228-238.
23. Lewitzky, Uwe; 2005 Kunst für alle? Kunst im öffentlichen Raum zwischen Partizipation, Intervention und Neuer Urbanität (Herkeze göre sanat? Katılım, Müdahale ve Yeni Şehircilik arasında Açık Alanda Sanat). Bielefeld: Transcript.
24. Lyotard, Jean-François; 1984 Das Erhabene und die Avantgarde (Yüce ve Avangard), in: Merkur 2/ 1984: 151-164.
25. Mannoni, Octave; 1985 Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène (İmgesel için Anahtarlar veya Öteki Sahne), Mayenne: Seuil.
26. Marcuse, Herbert; 1978 [1964] Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, 11. Aufl. Neuwied/Berlin: Luchterhand (Tek Boyutlu İnsan İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler, İdea Yayınevi).
27. Oberlehner, Franz; 2005 Sexualität und Bindung im Spätkapitalismus. Von der Normalneurose zur Normalperversion (Geç Dönem Kapitalizminde Cinsellik ve Bağlanma. Normal Nevroz'dan Normal Sapkınlığa). In: texte. Psychoanalyse. Ästhetik. Kulturkritik. Heft 3/05, 25. Jg., Viyana: Passagen Verlag, 2005: 110-128.
28. Pfaller, Robert; 2002 Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur (Ötekilerin Yanılsamaları. Uygarlıktaki Haz İlkesi Üzerine), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
29. Pries, Christine (Hg.); 1989 Das Erhabene: zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn (Yüce: Limit Deneyimi ve Büyüklük Kompleksi arasında). Weinheim: VCA, Acta Humaniora.
30. Reich, Wilhelm; 1986 Die Massenpsychologie des Faschismus, Köln: Kiepenheuer & Witsch (Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı, Payel Yayınları).
31. Sontag, Susan; [1964] Anmerkungen zu Camp (Camp üzerine Notlar), in: dies., Geist als Le-

idenschaft. Ausgewählte Essays zur modernen Kunst und Kultur (Tutku olarak Tin: Modern Sanat ve Kültüre dair Seçilmiş Makaleler), Leipzig, Weimar: Kiepenheuer, 1990: 41-59.

32. Spinoza, Benedictus de (Baruch); 1967 Der Theologisch-politische Traktat, Leipzig: Reclam(Tractatus Politicus, Dost Kitabevi Yayınları). 1990 Die Ethik, lateinisch und deutsch, Stuttgart: Reclam (Etika, Dost Kitabevi Yayınları).
33. Stanley, Bruce; [1903] Lexikon des Scheiterns (Başarısızlığın Ansiklopedisi), in: Spindler, Gabriele: (Hg.): Scheitern. Ausstellungskatalog Landesgalerie Linz, Weitra: Bibliothek der Provinz, 2007: 59-65.
34. Tertullian; DS Über die Schauspiele (De spectaculis), (Gösteri Üzerine) http://www.tertullian.org/articles/kempten_bkv/bkv07_14_de_spectaculis.htm (accessed: 2007-08-20). DCF Über den weiblichen Putz (De cultu feminarum), (Kadın Modası Üzerine) http://www.tertullian.org/articles/kempten_bkv/bkv07_16_de_cultu_feminarum.htm (accessed: 2007-08-20).
35. Verhaeghe, Paul; 2005 Die Sexualität in der Bildung des Subjekts (Öznenin Oluşturuluşundaki Cinsellik), in: texte. psychoanalyse. ästhetik. kulturkritik, 25. Jg., Heft 3 / 2005: 33-52.
36. Zizek, Slavoj; 1992 Psychoanalyse und deutscher Idealismus (Psikanaliz ve Alman İdealizmi), in: Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog (Felsefi Doğu-Batı Diyaloğu Dergisi) 1/1992: 5-14. 2001 Die Tücke des Subjekts (Öznenin Muzipliği). Frankfurt/M.: Suhrkamp. 2002 Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin, Frankfurt a.M.: Suhrkamp,
37. (Lenin Üzerine, Encore Yayınları); 2004 Passion in The Era of Decaffinated Belief (Kafeinsiz İnanç Çağında Tutku).

Lacancı Hakikatin Marksist Maddecilik Olarak Olası Ele Alınış Biçimini Önceleyen Düşünceler

Lorenzo Chiesa
İngilizce Çeviri: Sibel Kibar

"Psikanalizin hiç bir kuramı tarihsel maddecilik temeline oturtulmaksızın oluşturulamaz" (Louis Althusser'in Ben Brewster'a mektubundan, 21 Şubat 1969)

I

Lacan "Bilim ve Hakikat" adlı 1965'de yazdığı ünlü makalesinde, psikanalizin kendisini, gündelik olarak işleyen "deneysel gerçek" ile sınırlandırmaması gerektiğini iddia eder. Bu "deneysel gerçek" bilinçdışının varlığının basit kabulü ile kanıtlanan öznenin "yarılması"dır. Daha ziyade, psikanaliz kendisini bölünmüş öznenin *bilimi* olarak görmelidir. Kesin bir ifadeyle, bilgi ve hakikat arasında bölünmüş öznenin *maddeci* bilimi olmalıdır.[1] Bu bağlamda Lacan, Marx'a ve Marksizme bazı ilginç göndermeler yapar; bunlar hem Marksistlerin hem de Lacancıların gözünden kaçmıştır.

II

Lacan, on yedinci yüzyıl biliminin meydana getirdiği modern ve çağdaş bilgi kuramlarının "kesin değişimin tam bir açıklamasını" veremediklerini öne sürer.[2] Bu "resmi [...] değişim", hem modern bilimin ortaya çıkışına hem de ardından onunla "güçlenen" Kartezyen *cogito*'nun, abartılı şüphe yoluyla önceki bütün bilgiyi reddeden "tarihsel olarak tanımlanan an"ına izin verir.[3] Yine de *cogito,* öznenin "varlıkta kesin olarak demirlemesini" amaçlar ve bu yolla -Lacan'ın tabiriyle- "bilimin özne"sini meydana getirir.[4] Bilimin öznesi *cogito*'nun ikiliği ile yüzleştiğinde yani bilgi ve önceki bütün bilginin reddi olarak anlaşılması gereken hakikat arasında bocaladığında başarısız olacaktır. Psikanaliz, bilimin öznesinin bu başarısızlığını telafi edecek özel bir bilim olmalıdır. Psikanaliz, *cogito*'nun kuruluş anını *tekrar edebilmesi* koşuluyla, bu tür bir bilimsel statüyü nihayetinde elde edecektir.[5]

III

Lacan'a göre, Freud'un ben (*Ich*), üst-ben (*Über-Ich*) ve alt-ben (*Es*) arasındaki ayrımı, birleşik bir öznenin altında yatan, üç içgüdüsel sistem arasındaki ayrım olarak okunmamalıdır. Freud'un keşfi, yapıcı bir yarılma (*Spaltung*) tarafından bölünmüş bir özneyi varsayar. Jung'un "derinlikle donatılan özneyi geri getirme" girişiminin tersine, Freudcu özne, yani bilgi ile kurduğu klasik ilişki ile tanımlanan özne, "fark düğümünde [*noeud*]" yatar ve bu nedenle, herhangi bir hümanist öz ile bağdaşmaz.[6] Bu yüzden Marksistler, psikanalizi Freud'u "siyasi bilinemezciliği" ve "burjuva etiği" üzerinden alelacele mahkum ettikleri za-

1 Lacan, J. "Bilim ve Hakikat" Écrits: İngilizcedeki İlk Tam Basım (New York – Londra: Norton, 2006), s. 726-727.
2 A.g.e., s. 726.
3 A.g.e., s. 726-727.
4 A.g.e., s. 727.
5 Bkz. A.g.e.
6 A.g.e., s. 728, yazarın çevirisi.

man, onun bölünmüş özne formülasyonunun devrimci karakterini de hafife almış oldular. Lacan'ın ima ettiği gibi Marksizmin psikanaliz ile bir diyaloğa girememe nedeni, tamamen hümanist ve tözcü olarak kalmasıdır.[7]

IV

Lacan'a göre, Freud zamanının bilimsel, mekanistik ve psikofiziksel idealleri tarafından çok ağır bir şekilde etkilendiğinden –ve buna rağmen değil– bilinçdışının varlığını ve onun kurallarını saptayabildi. Freud'un erken döneminde nöropatoloji ve nöroanatomi üzerine çalışmaları olmasaydı psikanaliz de olmayacaktı. Lacan, Freud'un "asla [...] bilimselcilikten ayrılmadığını" varsayacak kadar ileri gider.[8] Bu varsayım, Lacan'm iyi bilinen savına yani "Psikanalizde işlediğimiz özne, yalnızca bilimin öznesi olabilir." iddiasına olası yaklaşma yollarından birisidir.[9] Böyle bir sav tam olarak ne anlatmaktadır? Kuşkusuz, bilimin öznesinin ve psikanalizin öznesinin, kesin bir dille konuşursak, bir ve aynı şey olduğunu ima etmez. Daha ziyade, Lacan'm belirttiği üzere, psikanalizin özel hiç bir "ayrıcalığı" olmadığı gerçeğini yakalar: Eğer "bilimin insanı" bütün ve eksiksiz bir varlık olsaydı, var olamazdı. Bilimin öznesi yalnızca bölünmüş bir özne olarak var olur; o halde, bu durum tarihsel belirleniminden dolayı psikanalitik özne için de geçerli olmalıdır. Bu nedenle psikanaliz, çocuğu öznesi olarak tanıdığında hata yapar. Böyle yaparak, "daha fazla cisimleşen özne" ile son bulacak "ilkel bir yanılsamanın" içine düşer. Antropoloji de "ilkel zihinden" bahsederken benzer türden yanılsamaların içine düşer. Lacan için böyle bir hatanın etik bir alt tonu vardır: Bunu yapan psikanalistler "suçludurlar", çünkü özneyi kapalı bilgiler seti olarak bütünleştirerek, Freud'un "müthiş" keşfi yarılmaya (*Spaltung*) ihanet eder ve bu yüzden diğer sosyal bilimciler gibi teknokrasiye hizmet ederler.[10]

V

Lacan "Psikanalizde işlediğimiz öznenin yalnızca bilimin öznesi olabileceğini söylemek paradoksal görünebilir" der.[11] *Görünürdeki* çelişki şöyledir: Bir yandan, psikanaliz modern bilimin Kartezyen *cogito*'dan gelen öznesinin yapısal bölünmesini ortaya çıkartırken, diğer yandan, kendisini bilim olarak ortaya koymayı hedefler ve bilimin öznesinin bölünmüş özne olması temelinde bilimi yeniden kurar. Lacan'a göre, modern ve çağdaş bilim, bilimin öznesinin "parçalarını dikmeye" çalışır ama bunda başarısız olur. Gödel'in tamamlanamazlık kuramı buna örnektir: Böylece "Özne [bilimin öznesi] bilim ile ilişkili olarak kalır ama bu ilişki çelişkili bir ilişkidir çünkü bilim özneyi dikmeye çabalarken çıkmaza girer".[12] Bilimin, öznesini dikmedeki (*suture*) ya da doyurmadaki (*saturate*) –Lacan "Bilim ve Hakikat"te iki fiili de kullanır– başarısızlığı, psikanalizin öznesinin ortaya çıkmasını sağlar. Dolayısıyla, bilimin öznesi doyurulmadığı sürece psikanalizin öznesidir. Hem psikanalizin öznesi, yani bilinçdışının öznesi hem de bilimin öznesi bilgi ve hakikat arasındaki tarihsel olarak tanımlanabilen *yarılma*'nın bir sonucudur: Onlar madalyonun iki yüzüdür. Modern ve çağdaş bilim hakikati dışarıda bırakır; ancak hakikat, psikanalizin semptomlarda ve bilinçdışının başka biçimlendirmelerinde bulacağı karmaşık yapılandırmalarla geri döner.[13]

7 A.g.e., s. 728-729.
8 A.g.e., s. 728.
9 A.g.e., s. 729.
10 A.g.e., s. 729-730.
11 A.g.e., s. 729.
12 A.g.e., s. 731.
13 Bkz. J. Lacan, Seminer XII, "Problèmes cruciaux pour la psychanalyse", 1964-1965, basılmamış 9 Haziran 1965 dersi.

VI

Hakikati bilgiden ayıran Kartezyen "an"ı açıklamaya gelindiğinde, "Bilim ve Hakikat" anlaşılması zor bir eser olur. *Seminer XII*'nin son derslerinden birindeki, Lacan'ın *cogito* üzerine yaptığı uzun tartışmada –notları seminerden bir iki ay öncesinden dağıtılmıştır– bu konu biraz daha açıklığa kavuşur. Lacan'ın savının tamamını aktarmanın önemli olduğunu düşünüyorum. "Kartezyen yöntem hakikate giden yol değildir. Kartezyen yöntemin bize gösterdiği ve onu verimli kılan şey, bir niyetin, yani kesinlik amacının, peşinden gittiği gerçeğidir ve böyle yaparak hakikati Başka'ya emanet eder; bu büyük Başka Tanrı'dır. Hakikatin özünde zorunluluk yoktur. Hakikat doğrudur –iki artı ikinin dört etmesi hakikati gibi– çünkü bu Tanrı'yı mutlu eder. Kartezyen yolun bu zengin verimliliği, cesaretini özne ve bilgi arasındaki diyalektiğin dışındaki hakikatin reddinden alır. Aslında, düşünür Descartes ölümsüz [geleneksel] hakikatler tarafından verilen güvencenin enkazını bir süre için saklayabilirdi. Onlar kesinlerdi çünkü Tanrı onların öyle olmalarını istemişti. Ama böyle yaparak [Descartes] onları ortadan kaldırdı. [Modern] bilim, artık hakikatin temelleri tarafından daha fazla rahatsız edilmeyecek bir bilgi türünü tanıtarak bir yol açtı ve bu yolda adım adım ilerledi".[14]

VII

Lacan'ın, Descartes'ın kesinliği hedeflediğini ama hakikati Tanrı'ya emanet etmesi ve böylece hakikatten kaçarak bilimsel bilginin açılışını yaptığı savını nasıl yorumlamamız gerekir? 1960'ların başında Lacan'ın *cogito*'yu tartıştığı bütün pasajlardaki ana motif "[Descartes'ın] açmazlarından faydalanmanın azami etkilerini kaynak olarak kullanmamız" gerektiği gerçeğidir".[15] Aslında Descartes hakikate doğru çok yol kat eder ve araştırmasından dönmez. Ancak Lacan, "Öznenin kendisi bir açılış eylemidir" sorununu ortaya koyduğu sürece Kartezyen şüphenin, "yöntemsel" olmaktan çok uzakta olduğunu düşünür. Sorgulanmamış bir dizi öznel algının sözde geçerliliğine güvenmekten sadece daha fazla ağırlığa sahip, dünyanın gerçekliği sorgulayan septik şüphenin tersine, Descartes'ın şüphe etmesi "eyleme vurma"dır (*passage à l'acte*), yani "arzuyla kurulan en radikal ilişkidir".[16] Onun hakikat sorgusu algıların geçerliliğine şu şekilde meydan okur: Abartılı şüphesinin sonunda Descartes'ın ardında bıraktığı şey boşluktan başka hiçbir şey değildir, Lacan'ın söylediği üzere, bu Descartes'ın uzam olarak adlandırdığı şeydir.[17] Boşluk olarak uzam, Descartes'ın hakikat sorgusunun maddeci sonucudur. Ancak, bunu başardıktan sonra Descartes Tanrı'yı yardımına çağırır, uzamı fiziksel dünyaya yani *res extensa*'ya atfeder ve böylece hakikatten vazgeçer. Hakikatten, hakikatin hakikati adına vazgeçer: Descartes, en başta gelen uzama (*verissimum*) başvurur, "açık bir şekilde ifade edildiği üzere Tanrı her şeyin hakikatinin garantisi olmalıdır".[18] Daha kesin bir dille, "doğrunun en doğrusu", Başka'nın Başkası olan Tanrı, bilginin olasılığını garanti eder. Madde vardır ve Tanrı, tanımı gereği yalancı olmadığından, bilginin Başkası doğrudur. Lacan'a göre Kartezyen felsefe, bilginin Başka'sını, yanılmayan, kendisi tamamen sembolik olan deneyim öncesinde (*a priori*) güvence altına almıştır. Saint Anselm'in muhteşem varlık olan (*entissimum*) Tanrı'sının aksine, Descartes'ın yanıltmayan, bilginin hakikatinin garantörü olan Tanrı'sı artık gerçek bir Şey değildir, çünkü bu Şey Descartes'la uzamın boşluğu kılığında karşılaşmıştır ve ardından

14 A.g.e.

15 Bkz. örneğin J. Lacan, Seminer IX, "L'identification", 1961–1962, basılmamış 15 Kasım 1961 derslerinden.

16 A.g.e., 22 Kasım 1961 dersi.

17 A.g.e., 17 Ocak 1962 dersi.

18 A.g.e., 22 Kasım 1961 dersi.

bastırılmıştır.[19] Dünyanın tutarlılığı güvendedir ama bu yalnızca (*res extensa* ve *res cogitans* arasında) bir ikilik sunma, yani fiziğin bilinçli bilgisi ve etiğin bilinçdışı hakikati arasındaki radikal bir *yarılma* pahasına sağlanan bir durumdur.

VIII

Psikanaliz "hakikatin koşulları"nı sorgulamak zorundadır.[20] Böyle yaparak Kartezyen şüpheyi yeniden canlandırır. Çünkü psikanaliz, en başta bilimin öznesinin kendi tarihsel ürünü olan bilgi tarafından örtülemeyecek bir hakikati yeniden aramaktadır. Açıkça ortaya koymak gerekirse, buradaki özne kendi nevrotik bulgusuna dair (bilimsel bilgi için herhangi bir anlamı olmayan) hakikati bilmeyi talep eden analizandır. Psikanalist, analizanın bu talebine cevap verirken daima "hakiki hakikat"i [*la vrai vérité*][21] "hakikatin hakikati"nden [*le vrai sur le vrai*] ayırabilmelidir.[22] Yalnızca ilki, analizanı bilimin öznesi olarak bilgi ve hakikat arasındaki bastırılmış bir ayrıma dayanan kimliği ile gösterebilir. Bundan dolayı, Lacan "psikanaliz bilimi"nin bilimsel *bilgi*ye indirgenemeyeceğini vurgular. Psikanalizin nihai nesnesi, yani bölünmüş öznenin birbirinden ayrılamaz bağıntısı olarak anlaşılması gereken *a* nesnesi, bilimsel bilgi tasarımına meydan okur. Daha açık ifadeyle, *a* nesnesi, Lacancı psikanalizin, bilimin özneyi dikme girişimine direnmesini biçimlendiren bir kavramdır.[23] Bu noktadan hareketle, ortaya atılan "Psikanaliz bilimi gerçek bir bilim midir?" sorusunun Lacan için neden basit ve kötü bir soru olduğunun açık olması gerekir. Daha ziyade bizim kendimize şu soruyu sormamız gerekmektedir: "Psikanalizin, bilimin öznesinin yapısal çıkmazı (*impasse*) içerisinden doğduğu ve bu çıkmazla hareket ettiğinden hareketle, psikanaliz bize kendisi hakkında anlatamadığı neyi anlatabilir?"

IX

"'Ben, hakikat, konuşur...'. Bu tahammül edilemez sözcükleri desteklemek için yardım etmem kinayenin ötesine geçer. Basitçe bu ifade her şeyin hakikati ve yalnızca hakikati söylediğini demek niyetindedir. Şöyle ki, hakikat hakkında hakikati söyleyecek bir metadil yoktur [...] hiçbir dil bunu söyleyemez çünkü hakikat, hakikatin konuşmasında temellenmiştir ve bunu yaparken başka bir aracı yoktur".[24] "Bilim ve Hakikat"in bu pasajında, Lacan şöyle belirtir: Metadil yoktur, dilin hakikati yoktur çünkü yarattığı dil ve sembolik ağlar, yapısal olarak tamamlanmamıştır. İmleyenin ayırt edici işlevinin ortaya çıkışı, zorunlu olarak boşluğun takdimine eşlik eder. Bu, tekil hakikattir. Bilinç ve bilinçdışı arasındaki *yarılma* bu dayanılmaz hakikatin sonucudur. Daha özel olarak, söylem olduğu sürece, metadil olmayacaktır, bölünmüş özne, söylemini bilinçdışı sözceleme düzeyine yerleştirdiğimiz sürece her zaman hakikati anlatacaktır. Lacan'a göre, "yalan söylüyorum" yanlış bir paradokstur. Eğer yalan söylediğimi söylüyorsam, eğer bunu kabul ediyorsam, hakikati söylemiş oluyorum ama bu hakikat aynı zamanda bir yalandır; çünkü o halde, o anda yalan söylemiyorum demektir. Bu paradoks, cümlenin bilinçli öznesi ile sözcelemenin bilinçdışı öznesini birbirinden ayırdığımızda çözülür: "Yalan söylüyorum", "'yalan söylüyorum' diyorum" veya, daha doğrusu, "'ben yalan söylüyorum' *deniliyor*" olarak anlaşılmalıdır.[25] Sözceleme aşamasında

19 A.g.e., 17 Ocak 1962 dersi.

20 A.g.e., 29 Kasım 1961 dersi.

21 A.g.e., 15 Kasım 1961 dersi.

22 Bkz. "Bilim ve Hakikat", s. 736 ve Seminer IX, 15 Kasım 1961 dersi.

23 Bkz. "Bilim ve Hakikat", s. 733.

24 A.g.e., s. 736-737, yazarın çevirisi.

25 Seminer IX, 15 Kasım 1961 dersi. Benzer şekilde, Descartes'ın cogito'sunun ilk bölümü "'Düşünüyorum' diyorum" olarak okunmalıdır. Kartezyen cogito'da, "Düşünce yalnızca kendisini konuşmada budayarak varlığı temellendirir." ("Bilim ve Hakikat", s. 734).

özne, her ne kadar sarf ettiği cümle "yalan söylüyorum" olsa da, daima hakikati anlatır. Analizan "Yalan söylüyor olduğumu biliyorum." dediği zaman, psikanalist bunu "Söylediğinizi düşündüğünüz yalanın aslında hakikat olduğunu bilmiyorsunuz." olarak yorumlamalıdır.[26] "Ben, hakikat, konuşur." Söyleyişinde Lacan açıkça bilinçdışını "Söylem her zaman hakikati anlatır."daki gibi alegorize eder, fakat her şeyin ötesinde, aynı zamanda, karşılaştığımız ilk insana söylediğimiz her kelimede, bu nihai sürecin zaten mevcut olduğunu göstermeye çalışır.

X

Bilinçdışının daima hakikati anlattığını göstermek için (bunu göstermek için ağzımızı fazlasıyla konuştuk) Lacan çocukça paradokslar üretir. Lacan, "Hakikat daima hakikati anlatır çünkü ben şu anda öyle söylüyorum!" türünden vecizelerin tutarsızlığının gayet farkındadır, ancak kendi savının daha az çelişkili olmayan titiz bir açıklamasına inanır: Eğer normal olarak içinden konuştuğumuz durum halihazırda ve daima o türden bilginin konuştuğuysa, hakikat üzerine nasıl konuşabiliyoruz? Hakikatin kendisinin konuşmasına izin verelim. Eğer dilin bir varlığı olarak öznenin ortaya çıkışı, boşluk olarak hakikatle karşılaşmanın ve onun devamındaki baskılamanın zorunlu bir sonucu ise, eğer bilgi ve hakikat başlangıçtan beri ayrılarsa, hakikati "bilimsel" olmaya yaklaştıracak herhangi bir çaba Lacan'ın hakikatin "ehlileştirilmesi" adını verdiği olguyu gerektirecektir.[27] Psikanalizin bilgi ve hakikat arasında bir köprü kurabildiği doğrudur. Bunu serbest çağrışımı kullanarak ve bilinçdışının *formasyonları* üzerinde odaklanarak yapar. Bu formasyonlar, tanımı gereği bilinçdışının evcilleştirilmesinin formlarındadır. Bununla birlikte, Lacan'ın kendisinin bize hatırlattığı üzere, "bu araçların özneyi özgürleştiremeyeceğini [*élargir*]" aklımızda tutmamız zorunludur: Psikanalizin "yararı", bilginin öznesi olarak gizlenmiş psikanalitik özneden artakalana dayanan özgür çağrışımdan elde edilendir.[28] Diğer bir ifadeyle, psikanaliz *kendisini* bilgi olarak ortaya koymadan yapamaz: Lacan'ın da belirttiği üzere, "Freud" ve "Lacan" kaçınılmaz olarak hakikat hakkında yeni bir hakikat geliştirmeyle son bulan Efendi-İmleyenler olarak görev yapmış iki isimdir. Psikanaliz Kartezyen *cogito*'nun *iki* tereddüdünü tekrar eder. Boşluk olarak hakikatin "yara"sını veya "kırılma noktası"nı sembolik düzende açığa çıkaran psikanaliz, Descartes'ınki gibi hakikatin bilgiye indirgenemeyeceğini bilerek bir bilgi oluşturur.[29] Bu Lacan'ın 1969'da analistin söyleminin matrisleri yoluyla formüle etmeye çalıştığı şeydir: Bilginin cebirsel sembolü S2, hakikatin pozisyonunda bulunur.[30] "Bilim ve Hakikat"te, Lacan daha alçakgönüllü bir şekilde kendisini açık uçlu bir soruya hapseder, bence bu Lacan'ın tarihe ve bilim tarihine bıraktığı mirasın ilkel koordinatlarını etkin bir biçimde özetler: "[Analistler] başka bilgileri [modern] biliminkinden daha mı fazla bilmek zorundadırlar?"[31]

XI

Bilinçdışı her ne kadar hakikati *anlatsa* da[32] ve bu psikanalizin en temel keşfi olsa da, bilinçdışı aynı zamanda *konuşulamaz* bir boşluk olan hakikate karşı bir savunmadır. Bu nedenle, bilinçdışının kendisi sembolik bilginin bir formudur. Bilinçdışı düzeyinde, boşluğun hakiki hakikati ve sembolik bilgi, katı bir birbirine bağımlılık yoluyla karşılıklı farklılıklarını

26 Seminer IX, 15 Kasım 1961 dersi.
27 "Bilim ve Hakikat", s. 733.
28 A.g.e., s. 737, yazarın çevirisi.
29 A.g.e.
30 "Hakikat olan bilgi –bu, olması gerekenin bir yorumu olarak adlandırdığımızın yapısını tanımlar" (The Seminar of Jacques Lacan. The Other Side of Psychoanalysis. Book XVII [New York – London: Norton, 2007], s. 36).
31 "Bilim ve Hakikat", s. 737, yazarın çevirisi.
32 Bkz. Ag.e. s. 737.

belirginleştirirler: Bu türden bir birbirine bağımlılık, ego-mantıklı bilimsel bilginin imgesel inşası tarafından eş zamanlı olarak bastırılır. Daha net bir ifadeyle, imleyenin onu konuşulamaz olarak adlandırdığı, konuşulamaz bir boşluk olan hakikat, bilinçdışının ortaya çıkışı ile birlikte ortaya çıkar. Aksine, imleyenin başkalaşma mantığı (ve bilginin inşa ettiği zincirleri göstermesi) hakikat olan gerçek boşluğun üretkenliğini öncelemez. İşte bu nedenle, sonraki yıllarda Lacan kısmen kendini düzeltecek ve imleyen bilinçdışının hakikati *yarı yarıya* anlattığını ileri sürecektir: Açıkçası bu anlatılabilecek her şeydir ya da hakikatin yarısı boşluktan başka bir şey değildir, imleyenin varlığının olasılığı ile birlikte aynı öneme sahiptir.

XII

Lacan'a göre, "özne'nin [bilinçdışı] hakikat ve [bilinçli] bilgi arasındaki ayrım" noktası Freud'un bizi yönelttiği "Alt-ben'in olduğu her yerde, Ben de vardır." (*Wo es war, soll Ich werden*) ile aynıdır.[33] Lacan bu sloganı etik terimlerle yeniden yorumlar: "Alt-ben'in [*ça*] olduğu her yerde, ben orada bir özne olarak yer almak [*advenir*] durumundayım". Onun olduğu yer başlangıçta var olan yerdir, bu yer dilin varlığı olarak bana *sebep olmuştur* ve onu varsaymak zorundayım; diğer bir ifadeyle, kendimi özneleştirmek için, "kendi nedenselliğimi varsaymak" zorundayım: Ancak bu, kendimin nedeni [*cause de moi*] olduğumu ima etmekten, kendimi bir başka aşkın varlığın yaratıcısı olarak görmek kadar uzaktır.[34] Burada sorgulanan nedensellik olarak hakikatin gerçek boşluğu, "neden olarak hakikat"tir, İmleyenin varlığının olasılığı ile birlikte aynı öneme sahiptir. Lacan'ın dediği gibi, bu neden basit bir "mantıksal sınıflandırma" değildir ama "bütün etkiye neden olan" şeydir.[35] Ardından Lacan psikanalistleri işaret ederek, bilimin neden olarak hakikat noktasını gizlemesinin psikanalizin kendi tarihsel hallerini bulmasının nedeni olduğunu iddia eder: Psikanaliz "düşünce devrimine *kollektif bir şekilde eşlik edenler*" arasında özel bir yere sahiptir ve böylelikle "umudun rolüne soyunmuştur".[36] Diğer bir ifadeyle, bilimin özneyi sonlanmaz dikişine, hakikati sonuç olarak hedefleyerek direnen psikanaliz, bilimin bir üretimidir; kollektif bir çabadır; "düşünce devrimi"ni gerçekleştiren "hakikatin insanları"nın fevkalade çabası olarak sürdürülür.[37] Lacan hakikatin çağdaş insanlarının –onların düşünce devrimlerine psikanaliz eşlik etmelidir– hiçbirisinin ismini telaffuz etmez.[38] Diğer yandan, René Descartes'ın ve Karl Marx'ın, her ne kadar onların "düşünce devrimleri"nin sonuçları eşit derecede başarılı olmasa da, kendi zamanlarında hakikatin iki insanı olduklarını ima eder.

XIII

"Lenin 'Marx'ın kuramı her şeye kadirdir *çünkü* doğrudur.' diye yazarken onun söylevinin neden olduğu sorunun büyüklüğüyle ilgili hiçbir şey söylemez. Eğer birisi maddeciliğin hakikatinin iki kılığını, yani diyalektik ve tarihsel (aslında bir ve aynı şeydirler) olanı var sayarsa – gücündeki bu yükselişi nasıl kuramsallaştırabilir? Buna proletarya bilinci ve Marksist siyaset eylemi ile yanıt vermek bana yeterli görünmüyor. Güçler ayrılığı Marksizmde en azından dile getirilir, bilgiden ayrı tutulan, neden olarak hakikat işleme konulur. *Kapital*'den etkilenen iktisadi bir bilimin, devrimsel bir güç olarak kullanımına yol açmak durumunda

33 A.g.e., s. 733.

34 A.g.e., s. 734.

35 A.g.e., s. 738.

36 A.g.e., yazarın çevirisi ve vurgusu.

37 Bkz. Ag.e. s. 738, s. 729.

38 Lacan hakikatin üç çağdaş insanından bahseder: "Devrimci ajitatör, kendi tarzıyla dilde bir iz bırakan yazar –birisi aklıma geliyor– ve varlığı yenileyen düşüncenin müjdecisi" (a.g.e., s. 729, yazarın çevirisi). Lacan, Freud'un çalışmasının bu insanlar için bir "rastlantı noktası" [point de concours] oluşturduğunu söyler. Lacan'ın kastettiği isimler Althusser, Joyce ve Heidegger olabilir mi?

olmadığı ve tarihin de doğrulayıcı diyalektikten fazlasını gerektirdiği görünmektedir".[39]

XIV

Lacan'ın Marx ve Marksizm üzerine cümlelerini açıklamaya çalışalım. İlk olarak, Lenin, Marx'ın neden olarak *hakikat* sorusunu kasıtsız olarak açar ama bu gizil soru Marksist "iktisadi bilim" ve belki de Gerçekten Varolan Sosyalizmin kurulumu tarafından "işleme konulan *bilgi*" ile hemen susturulur. İkinci olarak, Marx'ın hakikati adına *konuşan* neden, *maddecilik*tir; maddecilik, hem diyalektik ve hem de tarihsel maddecilik olarak anlaşılmalıdır, çünkü onlar madalyonun iki yüzüdürler. Üçüncü olarak, Marx'ın maddeciliğinden doğan neden olarak hakikat ve onu susturan Marksist bilgi iki ayrı *güçtür*. Dördüncü olarak, Marx'ın maddeciliğinin neden olarak hakikatten, iktisadi bir bilime dönüşümü onun gücünü arttırmaz. Beşinci olarak, bu güç Marksist "doğrulayıcı" bilgi tarafından zorunlu olarak kullanılmasa da büyütülen, geliştirilen "devrimci bir güçtür". Altıncı olarak, her ne kadar Lacan açıkça ifade etmese de, Marx'ın hakikatin gücü, yani kendi adını taşıyan "düşünce devrimi" ve Marksist bilginin gücü arasındaki karşıtlık kararlı bir *politik* mücadele olarak anlaşılmalıdır.

XV

Kartezyen düşüncenin devrimi başarılıydı: Aslında modern bilimin "hafızası yoktur [ve] sayesinde var olduğu dolambaçlı yolu unutur"[40], aslında bilim hakikati bilgiye indirger ve böyle yaparak Descartes'ın hakikat ve bilgi arasındaki kendi *ayrımını* yok eder, Kartezyen paradigmanın kollektif zaferini yalancı çıkarmaz. Aksine, böyle bir paradigma yapısal olarak onun Efendi-İmleyenin bastırılmasına dayanır: "Hakikat hakkındaki hakikat" yani Descartes'ın başvurduğu Kartezyen Tanrı zorunlu olarak, abartılı kuşku tarafından elde edilen uzamın "hakiki hakikati" olan boşluk ile birlikte baskılanır. Kartezyen paradigma Efendi-İmleyeni ve onunla aynı uzamda *a* nesnesini kurar. Lacan'a göre, Şey olan Tanrı Descartes ile "ölür", ancak bu bilimin Kartezyen özneleri olarak Tanrı'nın hakikatliliğine inanmadığımızı ima etmekten çok uzaktır.[41]

XVI

Eğer adı Descartes olan düşüncenin fevkalade devrimi, başarılı bir şekilde modern bilim tarafından şekillendirilen öznelerin *yeni* bir kollektivitesine yol açtıysa, o halde adı Marx olan düşüncenin fevkalade devrimi Marksist öznelerin *yeni* bir kollektivitesine yol açabilirdi. Peki, bu neden gerçekleşmedi? Sözünü sakınmaz bir biçimde Lacan, Galileo'nun, Kepler'in ve Newton'un başardığını Engels'in, Lenin'in ve Stalin'in başaramadığını söyler: Marksist bilgi Marx'ın hakikatini eski bilimsel, yani Kartezyen paradigma içerisinden yeniden yazar. Gerçekten Varolan Sosyalizmin yavan kazancı böyle bir paradigmanın gün ışığına çıkardığı siyasi iddialardır: Modern Kartezyen bilimin söylevinin tepkisel olarak siyasallaşmasının ürünü, Lacan'ın "üniversite söylemi" olarak adlandırdığı şeydir. Lacan birkaç yıl sonra *Seminer XVII'de* bunu doğrular: "Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği olarak adlandırılan devlette hüküm süren şey üniversitedir".[42] Gerçekten Varolan Sosyalizm Marx'ın doktrinine yani "mücadele görevine, sınıf mücadelesine" ihanet etmekle kalmamış, "gündelik dilde bürokrasi olarak tabir edilen her-şeyi-bilen" bir yapıyı da efendi söyleminin egemen mevkine yükseltmiştir. Böylece, Gerçekten Varolan Sosyalizm hakikatin pozisyo-

39 A.g.e., s. 738, yazarın vurgusu.
40 A.g.e.
41 Bkz. Ag.e. s. 735.
42 The Other Side of Psychoanalysis. Book XVII, s. 206.

nunu "daha belirsiz" kılmıştır.[43] Bu şifreli formülasyon ne anlama gelmektedir? Bir yandan, geleneksel efendi söyleminde hakikatin konumu bölünmüş özne tarafından işgal edilir: Burada, efendi ve köle arasındaki diyalektik, ilkinin işlevinin reddine, yani onun iktidarsızlık veya yarılma (*Spaltung*) hakikatine dayanır. Diğer taraftan, üniversite söylevinde –Lacan hem Sovyet komünizminin hem de liberal kapitalizmin yapısal epistemolojik koordinatlarını belirler– hakikatin konumu Efendi-İmleyenin kendisi tarafından işgal edilir. Diğer bir ifadeyle, bürokrasi söylemi de olan üniversite söyleminin (yanlış) hakikati "despot"[44] bir yasaklamadır: "Bilgi doğrudur çünkü bütünleştirilebilir!", veya aynı anlama gelmek üzere, "Tarih aşılacaktır!".

XVII

"Bilim ve Hakikat"in son bölümünde, Lacan söylemsel kuramının taslağını çizer. Bu taslak, Lacan'ın daha sonra *Seminer XVII*'de geliştirdiği matrisleri kullanarak formüle etmeye giriştiği bazı önemli argümanların habercisidir. Burada, psikanalitik söylem, büyünün, dinin ve bilimin söylemlerine karşıtlığıyla ölçülür. Neden olarak hakikat bütün bu söylemlerin temeli olarak görülür ama her birisinin onunla farklı bir şekilde ilişkilendirildiği söylenir. Aristoteles'in dört neden doktrini ile yeniden başlayan ve onları yeniden yorumlayan Lacan, büyünün hakikat ile fail neden olarak ilişkilendiğini; dinin hakikatle ereksel neden olarak ilişkilendiğini; bilimin hakikatle formel neden olarak ilişkilendiğini; ve psikanalizin hakikatle *maddi* neden olarak ilişkilendiğini öne sürer. Neden olarak hakikat ile tek ve doğru ilişki psikanalizin benimsediği nedendir.

XVIII

Bilim, büyüyü "yanlış veya daha az bir bilim" olarak ve dini de "bilim ile hakikat anlaşmazlığı" olarak görür.[45] Öte yandan psikanaliz, hem büyünün hem de dinin, imleyenin kendi evrenlerine gelişiyle birlikte kökensel olarak tanıştıkları anlamsızlık gerçeğini kabul eden zavallı öznelerin etkin sembolik yapılandırmaları olduğunun farkındadır. Büyü ve din gerçek boşluk ile karşılaşmaya tepki olan kültürel iki yoldur; ancak bu karşılaşmanın nedensel olduğu varsayılamaz. Bu anlamda, büyü ve din kollektif psikopatolojiler olarak düşünülmelidir: Fallik imleyenin sembolik olarak anneyi penis yoksunu bir varlık olarak göstermesini keşfeden çocuğun yoksunluk travmasının, savunma biçimleri aracılığıyla kısmen üstünden gelmesi gibi, histeri ve obsesyonel nevrozdaki gibi işlev görürüler.

Daha özelde, büyü, neden olarak hakikati, onu fail bir nedene indirgeyecek kadar gizler: Şaman, sistematik "sınıflandırmalar" yoluyla doğayı gösterir ve aynı zamanda bu sembolik prosedüre kendisini ve hastasını dahil eder. Bu yolla, imleyenler arasında "denklik köprüsü"nü biçimlendirebilir, "Bununla etkili bir operasyon önceden tasarlandığı biçimiyle tasarlanabilir".[46] Diğer bir ifadeyle, şaman kendisini doğada açıklanamayan bir etki olarak gördüğü nedenin yerine koyar ve böyle yaparak kendisini nedenin temsilcisi olarak algılar. Şaman hakikati bir hikâye olarak inşa eder. Hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığı bir imleyenler yapısını betimleyerek, kendisini hikâyenin içkin bir bileşeni kılar.

Öte yandan, din de neden olarak hakikati, onu "'eskatolojik' sonlar"a havale ettiği derecede gizler: Dinde hakikat "yalnızca nihai neden olarak görünür".[47] Diğer bir deyişle, din-

43 A.g.e., s. 31-32.
44 Bkz. Ag.e. s. 32.
45 "Bilim ve Hakikat", s. 739.
46 A.g.e.
47 A.g.e., s. 741.

dar insan "neden için sorumluluğu" Tanrı'nın, yalnızca kıyamet gününde esrarı çözülecek, anlaşılmaz planlarına bırakır. Bu yolla, dindar insan kendisinin boşluğun hakiki hakikatine ulaşmasını engeller. Daha ziyade ikincisi daima suçluluk ile ilişkilendirilir: Aslında düşüş, bir günahın sonucu olarak düşünülür.[48] Bilginin kendisi güvenilmezdir ve boşluğun neden olarak hakikatine en sonunda yol açabileceği için gönülsüzce iletilir: Böylece, teolojik düşüncenin karmaşıklığı, Teslis [Trinity] gibi açıkça "savunulamaz" dogmalara rasyonel bir yaklaşım tarafından belirlenir.[49]

XIX

Bilim hakikati yalnızca formel bir neden olarak ele alır, hakikati yasaların bilgisine, yasaların açıklamasına indirger. Böylelikle, hakikatten mütevellit, bölünmüş özne olarak bilimin öznesi, kendisini ideal durumda bütünleştirilebilir olan sembolleştirmelerinin dışında bırakabilir.[50] Lacan, bu nedenle, modern bilimin, neden olarak hakikatin, büyünün ve dinin olduğundan daha radikal olduğu kabulünü dışta-tuttuğu üzerinde durur.[51] Eğer gerçek boşluğu, büyü "bastırır" ve din "inkar eder" ise, modern bilim onu "dışta-tutacak" kadar ileri gider.[52] "Dışta-tutma" Lacan'm psikoz mekanizmasını adlandırmak için kullandığı özel bir terimdir: Psikozda özne onu çevreleyen sembolik düzenle, bu düzenin çevresinde döndüğü Efendi-İmleyeni dışta-tuttuğu takdirde, kendisini etkin bir biçimde bütünleştiremez. Diğer bir ifadeyle, psikotik özne bilginin demirlendiği hakikatin kurgusal hakikatinden yoksundur. Ancak, psikotik özne sembolik düzenle ilişkisiz olmaktan da uzaktır; daha ziyade pasif bir şekilde içine dalar, ondan muzdariptir.

Lacan bilim ve psikoz arasındaki paralelliğin bir çıkmaza yol açabileceğinin gayet farkındadır: Psikoz *sembolik* düzeni bir arada tutan Efendi-İmleyeni engelleyen olarak tanımlanırken, bilim *gerçek* neden olan (boşluk olan) hakikati dışta-tutan olarak tanımlanmaz mı? Lacan bu açık çelişkinin, "Başarılı bir paranoya bilimin sonunu getirebilirdi" cümlesini anlayabildiğimiz zaman aşılacağına inanır.[53] Her ne kadar Lacan "Bilim ve Hakikat"te bu konuda daha fazla açıklamaya yer vermese de, Efendi-İmleyenin ortaya çıkışının, neden olarak gerçek boşluğun ortaya çıkışı ile birlikte olduğunu görmüştük. Psikanaliz böyle bir birlikte ortaya çıkışı keşfeder; bunu takiben, bilimin neden olarak hakikati yani gerçek boşluğu tamamen dışta-tuttuğu takdirde, aynı hamleyle, sembolik düzenin varlığının olasılığı olan Efendi-İmleyeni de kaçınılmaz olarak dışta-tutacağını anlar. Farklı bir şekilde dile getirirsek, bu şu demektir: Hakikat ve bilgi arasındaki farkı, bilgi lehine reddederek, bilim aynı zamanda bilginin kendisini de reddeder.

XX

Yukarıda da alıntıladığım cümlede Lacan'ın koşullu (*conditional*) kipi kullanmasını vurgulamanın önemli olduğunu düşünüyorum: "Başarılı bir paranoya bilimin sonunu getirebilir*di*". Ona göre, bir paranoya *asla* tam olarak başarılı olamaz. Lacan psikotiğin ruhsal yaşamının imleyenler tarafından tamamen belirlendiğini kavramakla kalmamış, psikotiğin anlamlar üretebildiğine de inanmıştır; gerçekte bir psikotik çoğu kez "gizil"dir, belirti gös-

48 A.g.e.

49 Bkz. Ag.e. s. 741-742.

50 Bkz. Ag.e. s. 739-740.

51 Gerçekte, dindar insan hakkikatli Tanrı'nın bildiği şeyi bilmediğini bilir; üstelik, antropologların gösterdiği gibi, şaman eyleminin etkisinin aldatıcı bir pratiğe bağlı olduğunu bilir.

52 A.g.e., s. 742.

53 A.g.e., yazarın çevirisi.

termez, aksine sanrılar en ciddi durumlarda bile "kısmi" olarak düşünülür.[54] Aynı şekilde, bilimin kendini sonlandırmaya nasıl eğilimli olduğunu görebilmemiz gerekmektedir: Ölümü hatırlatabilen mutlak bilgi, sadece sembolik bir amaç olan sembolik düzenin gerçekleştirilmesidir. Bu konulara yaklaşırken, belki de Lacan'ın "Bilim ve Hakikat"te iki farklı fiili yani "dikmek" ve "doyurmak" fiillerini kullanmasını daha detaylı incelememiz gerekmektedir:[55] Bilimin öznesi Kartezyen *cogito*'daki köklerinden bu yana bir dikişe güvenirken, eğilimi bir doyurmaya doğrudur. Bu aynı zamanda diğer alternatif söylemlerle bir arada bulunmadan yoluna devam edemeyecek bilimin söylemi tarafından dayatılan hegemonya anlamına da gelmektedir.

XXI

Psikanalitik söylem maddi neden olarak hakikati hangi anlamda düşünür? Psikanaliz hakiki maddeci bir sürece indirgenemeyecek gerçek bir boşluk ile birlikte meydana gelen imleyenin ortaya çıktığı gerçeğini tanır: "Maddi neden gerçekten imleyenin etki [*oluş derecesi*] biçimidir".[56] Bir imleyen, özellikle fallik imleyen, gerçekten varolan maddi bir nesnedir. İlk başta basit bir diferansiyel (+/–), bir özellik ya da bir harf gibi işler. Anlamının etkisinin anlaşılması gerekmez. Fallus "öznenin biyolojik olgunlaşmasının sınırları dışında ortaya çıkar", yani bu aşamada "cinsiyeti, partnerin cinsiyetini temsil eden bir simge" olmaksızın "etkili bir izdir".[57] Fallus en başta zorla kabul ettirilen ve yalnızca bazı insanların sahip olduğu doğal bir nesnenin imgesidir; aslında, imgesel (yani Gestaltçı) doğa alanı ve toplumun sembolik düzeni arasındaki kavşakta yatar. Fallus bir *imgesel imleyendir*. İlk mantıksal aşamada, imleyen bir *Gestalt* gibi işler. Ona sahip olanlarla yabancılaştıran kimlikleri, özel herhangi bir anlama yol açmaksızın destekler – bu nedenle fiziksel olarak *nedenseldir*: Diğer bir ifadeyle, +/–, yani fallusun varlığı ya da yokluğu aslında penisin varlığını ya da yokluğunu göstermez.[58] Yalnızca ikinci mantıksal aşamada erkek ve kadın, onların cinsel organları, ilk diferensiyel çift +/– ile geri dönüşlü bir biçimde ilişkilendirilip, sembolik olarak ayrışırlar. Dolayısıyla, cinsiyetleşme herhangi bir (fallik) anlam için önkoşuldur ve bu yalnızca "kastrasyon kompleksi" adı altında ilerleyen uzun bir kültürel dolayımdan sonra meydana gelir.[59]

XXII

Neden fallik özelliğin +/– diferensiyeli ilk başta anlamlı değildir ve bunun sonucunda, neden Lacancı psikanalitik kuram imleyenin idealizminin bir biçimi değildir? Çünkü Lacan için özellikten veya harften anlama geçiş, psiko-cinsel aygıtın zorunlu bir kronolojik gelişimine bağlı değildir: Maddi harf yani fallik *Gestalt*, anlamlı olacaktır ama bu ilk başta anlamlı olduğu anlamına gelmez. Psikanalize göre, öznenin sosyal düzene sembolik kaydoluşu geri dönüşlüdür. Ayrıca Lacan tarihin zamanının da bu yolla anlaşılması gerektiğini iddia eder: "Tarih, gelişmeden farklı bir boyuttur [...] Tarih yalnızca gelişmeye karşı ilerler [*l'histoire ne se poursuit qu'en contretemps du développment*]. [...] Bilim olarak tarih eğer kendi yönünün Tanrı'dan gelen kavramının var olan etkisinden kaçmak istiyorsa, bu noktadan fayda-

54 Lacan aslında "kısmi sanrılar"dan, Schreber vakasına gönderme yaparak bahseder (bkz. "On a Question Prior to Any Possible Treatment of Psychosis", Écrits).

55 Bkz. "Bilim ve Hakikat", s. 731-732.

56 A.g.e., p. 743.

57 A.g.e.

58 Çocuğu Oidipus Kompleksi esnasında, saldırgan bir imgesel diyalektik yolu tanıyan imgesel baba, çocuk tarafından penisi olan biri olarak algılanmaz. Oidipus Kompleksi çözüldüğü zaman çocuk geçmişi de kapsayarak (sembolik) babayı (gerçek) penis ile birleştirir. Cinsiyetleşme gerçek penisi sembolik olarak yerleştirme ile eş anlamlıdır.

59 Bu konular için bkz. Yazarın eseri, Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan (Cambridge MA: MIT Press, 2007), s. 67-88.

lanmasını bilmelidir".[60] Daha kesin bir dille, Lacan için dilsel varlık olarak insanın boyutu olan tarih, insanın başarısız evriminin, adapte olamamış hayvan varlığının bir sonucudur. Lacan'ın imleyen kuramı, anti-humanist ve maddecidir çünkü sembolik düzenin, doğal olmayan ama doğaüstü de olmayan, insanın doğaya *başarılı* bir şekilde *adapte olamamasının rastgele* ürünü olduğu varsayımına dayanır. Bu doğal olmayan adapte olamama, açık bir şekilde doğaya hükmeder ve onu çarpıtır. Yine de sadece "doğa" olarak adlandırdığımız şeyden meydana gelir ve bu nedenle (aşkın olarak) evrimin "doğal" sürecinin sürekliliği olarak iddia edilenle çelişir. Madde evrim geçirmez. Daha sonraki yıllarda Lacan'ın açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi, madde gerçekte sadece öncekini kapsayarak, hiçlik (*ex nihilo*) imleyenin rastlantısal ortaya çıkışı ile "maddeleşir".

XXIII

Seminer VII'de, Lacan evrim kuramı yandaşlarına karşı sert bir söz dalaşı başlatır: Evrimcilik ilahi bir yaratıcı niyet taşır çünkü "*sürekli* bir süreçten bilinç ve düşüncenin zirvesine ulaşılacak yukarı doğru bir hareketi" hedefler.[61] Diğer bir ifadeyle, evrimcilik dinsel ve ereksel olabilirdi, çünkü insan düşüncesini, tamamen Tanrı'nın aşkın bilincine dayanan maddenin evriminden çıkartır. "Bilim ve Hakikat"in sonunda, Lacan hatalı tarihsel maddecilere benzer bir yerden saldırır. Açıkça, onun maddi neden olarak fallik imleyen kuramının "tarihsel maddecilik ile bağdaştığını" söyler:[62] *a* nesnesi kuramının tarihsel maddeciliğe, tarihsel maddecilik, maddi neden olarak hakikat ve dile gelmemiş dil arasındaki ilişkiye terk edildiği sürece eklenmesini öne sürecek kadar ileri gider.[63] Öte yandan, ortodoks Marksizmi "evrensel bir saltanat" kurmayı hedeflediği sürece "maddeciliğin aşkın doktrini" olarak düşünür.[64] Marksist ekümenizm ile ilgili sorun, kendisini ereksel bir neden, bir ütopya, bir maddi neden olarak tarih yasası kılığına sokmasıdır. En önemlisi de, Lacan sorunlu bir şekilde "her ne zaman neden olarak hakikatle ilişki sosyal alana ulaşırsa", "Katolik Kilisesinin bir benzerini" ürettiğini söyler.[65] Psikanaliz bütün bedellerine rağmen buna karşı çıkmalıdır.

XXIV

Lacan için bir hakikat siyaseti mümkün mü? "Bilim ve Hakikat"in son bölümünün, *sosyal* bir bağ olarak anlaşılması gereken daha geniş psikanalitik bir söylem kuramı içerisinde psikanaliz etiğini yeniden bir bağlama oturtma girişimi sunduğundan şüphe yoktur. Psikanaliz yalnızca belirli bir analisti ve belirli bir analizanı içermez; en azından dilin bütün varlıklarının toplamını, geçiyor, geçmiş ve geçecek olan yaklaşımları içerir. Bir yandan bu, psikanalizin kendisini doğrudan maddi neden olarak hakikatin siyaseti olarak kurması gerektiği anlamına gelmez. Öte yandan, Lacan bizi "analitik nötrlük"ün ileri gitmemesi konusunda uyarır: "Herkese dostça davranmak, bizim iş görmemiz gereken alanı koruma konusunda yeterli olmaz, ilkesini yerine getirmeyi başaracağız". Örneğin psikanaliz, dinin ve bilimin "aynı dünya üzerinde yer alması, hatta dinin daha fazla alan kapsaması" gerektiğine inanan şu "tuhaf filozoflar" ile arkadaşlık kuramaz.[66] Psikanalitik söylem, maddi neden olarak hakikati ortaya atan insanların "düşünce devrimleri"ne "eşlik etmesi" gereken bir kollektif tarafından yerleştirilir: Bu, Descartes'ın geçici etik kavramına çok şey borçlu olan *geçişken* bir

60 "Bilim ve Hakikat", s. 743, yazarın çevirisi.

61 The Seminar of Jacques Lacan. The Ethics of Psychoanalysis. Book VII (London – New York: Routledge, 1994), s. 213, yazarın çevirisi ve vurgusu.

62 "Bilim ve Hakikat", s. 743.

63 A.g.e.

64 A.g.e., s. 742.

65 A.g.e., s. 744.

66 A.g.e., s. 740, yazarın çevirisi.

söylemdir.

Ancak, eğer neden olarak hakikatin her sosyal uygulaması kaçınılmaz bir şekilde maddi nedene ereksel bir ihanetse, psikanaliz düşünce devrimine nerede eşlik eder? Lacan'ın maddi neden olarak hakikatin tekil biçimde ortaya çıkışından onun üzerinde temellenen bir siyasete geçiş olasılığı hakkındaki inançlarında bir çelişki yoksa burada kazanabileceğimiz radikal bir kararsızlık gibi görünüyor. Marksizme özel bir bakış ile bakarsak, Sovyet resmi ideolojisi olan Marksizmin büyük ölçüde Engels'in aşkınsal (transandantal) evrimciliğine dayandığı konusundaki Lacan'ın kuşkularını onaylamak kolay olur, buna göre madde kesinlikle evrilir: Engels'e göre, tarihsel maddecilik ve sosyalizmin zaferi, nesnel olarak, bitkilerin büyümesinden yıldızların hareketine her şeyi kapsayan daha geniş bir diyalektik mantığı hak eder. Ancak Marx'a göre, *Alman İdeolojisi*'nde dediği gibi, "doğanın tarihi ve insanın tarihi [yalnızca] insan yaşadığı sürece birbirine bağlıdır" ve "[insan] 'aklı' başlangıçtan itibaren çalkalanmış havanın katmanları, sesler, kısacası, *dil biçimdeki madde* ile 'yüklenmiştir'"?[67] Marx'ın kendi maddeciliğini Lacan'ın *anti*-ereksel olarak gördüğünü farz edersek, can alıcı iki soru yöneltmek zorundayız. Hangi bağlamda Marx'ın maddeciliğini, maddi bir neden olarak hakikati tasarlayan bir doktrin olarak anlayabiliriz?[68] Ve daha da önemlisi, Marx, yeni bir siyasi paradigma oluşana kadar psikanalizin eşlik etmesi gereken düşünce devrimini gerçekleştiren hakikatin insanı olabilir mi?

67 K. Marx, The German Ideology (Amherst NY: Prometheus Books, 1998), s. 34, s. 49, yazarın vurgusu.

68 Maddi neden olarak hakikatin Marksist düşüncesi, Marx'ın kendi düşüncesindeki ex nihilo ile ilgisini kendisine mutlaka anlatmalıdır. Bu konuya başlangıç olan bir yaklaşım için bkz. L. Chiesa ve A. Toscano "Ethics and Capital, Ex Nihilo", umbr(a) 2005. "Marx'ta ex nihilo sorunu değer yaratılması, daha özel olarak artı-değer yaratımı bağlamında ortaya atılmıştır" (a.g.e., s. 19).

Gerçek (Reel). Cins (Queer) Cinsiyet Ve Politik Olana Yeni Tanımlar

Susanne Lummerding
Almanca Çeviri: Vanina Kutelas

Lacancı psikanalitik teorinin politik önemini açıklayacak ve potansiyel eleştirel analiz aracı olarak ortaya koyacak olursak bu teorinin tam olarak neyi tartışmaya açtığına; -yani neden tehlikeli görünüp örneğin belli tarihsel anlarda ve belli bazı kültürel, toplumsal ve politik bağlamlarda savunma veya güvenceye alma stratejisi olarak- psikanalitik teorinin reddinin, neden psikanalizin 'öznelci-psikolojistik' olarak sınıflandırılması ve politik önemi konusundaki genel kuşkular üzerinden gerekçelendirildiğine dikkat etmek gerekir. Burada söz konusu olan tam olarak nedir? Ve politik olanın anını psikanalitik açıdan tartışılabilir radikal potansiyel şeklinde açımlamak ve politikanın hizmetine sunmak adına Lacan'ın teorisini eleştirel olarak nasıl geliştirebiliriz? Bu sorunun cevaplanmasını yönünde benim atacağım adım politik olan kavramının Lacan'ın Gerçek (*Reel*) olan kategorisine sıkı sıkıya bağlanması olacaktır. Her iki kavramın da yaygınlaşmış kullanımlar ve okumalar karşısında netleştirilmesi Lacan'ın yaklaşımındaki potansiyeli tutarlı bir biçimde kullanabilmek ve daha da önemlisi radikal olarak geliştirebilmek için şarttır. Burada neyin sözkonusu olduğunu *cins* (*queer*) kavramı tartışması ve *cinsin* temsili uygulamalarının çıkarımları üzerinden örneklerle açıklayacağım. Lacan'ın Gerçek tanımına bağlanılacak yeni bir *cinsiyet* (*Geschlecht*) kategorisi tanımının bu kategoriyi hem özcü hem de kimlikçi yan anlamlardan arındırmaya yaradığını göreceğiz. Böyle bir esas üzerinde mümkün kılınan, gerçeklik-kurgulayıcı/kurucu ve aynı zamanda olumsal bir süreç olarak *ayrım* yapısının dilsel-mantıksal temellendirilmesi bu yapılandırma sürecini, *her tür* gerçeklik kurgusunun hegemonik anlam/gösterim (*Signifikationsprozesse*) süreçlerinin bağıntısal bir ürününden başka birşey olamayacağı ölçüde temelden politik olarak ortaya koyar. Bu tür düşüncelerin örneğin *cins* kavramının tanımı ve dolayısıyla *cinsin* temsili uygulamaları açısından ne gibi sonuçlara yol açacağı sorusuyla ise burada geliştireceğimiz 'politik olan' kavramını sivrilterek gelecek tartışmalara sözkonusu etmeyi hedefliyorum.

Aşağıda Jaques Lacan'ın cinselleştirmenin[1] yapısı üzerine tezleri ve bunların Joan Copjec[2] tarafından yeniden okumalarına başvurarak hem teorik hem de politik açıdan Judith Butler'ın *cinsiyet/gender* kavramının kesinlikle ötesine geçen, aynı zamanda -değişik açılardan (bkz. Lümmerding 2005, s. 97-180)- Lacan'ın tartışmalarının da eleştirel olarak dışına çıkan bir *cinsiyet* kavramı geliştireceğim. Çünkü eğer -en geç geçtiğimiz yüzyılın seksenli senelerinin başından beri -*cinsiyet* (*sex*)'in apriori bir gerçeklik olarak düşünülemeyeceği ve cinsiyet mensupluğunun (*gender*) diskursif (gidimli) uygulamaların noktalanamaz süreçleri içerisinde durmaksızın yapılandığı ve hegemonik ilişkiler dahilinde yeniden tartışıldığı varsayılırsa bu durum bir yandan özcü/biyolojik açıklama modellerine yönelik yabana atılmayacak bir

1 Cinselleştirme kavramı burada -cinsel ayrışımdan daha açık bir şekilde- kimliklendirmeyi özne-kurgulayıcı/kurucu dilsel temelli, hiçbir önceliğe dayanmayan, bir ayrışım işlemi olarak işaretliyor. Özne bir Başka üzerinden kurgulanmış bağlantısı itibariyle zorunlu olarak önceden cinselleştirilmiş olandır.

2 Copjec burada Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde (1781) tasvir ettiği us antinomilerine referans veriyor (bkz. Copjec, Joan (1994a, 210-236).

eleştiriye işaret eder. Öte yandan burada henüz -Judith Butler tarafından dahi- sözkonusu edilmeyen mesele ('cinsel') bir ayrımın, veya öznel duruşun 'cinsel' olarak ayırdedilmesinin, 'zorunluluğunun' ve kaçınılamazlığının yapısal temelinde neyin bulunduğudur. Tam da bu soru politik açıdan önemli bir soru olması itibariyle aşağıda açıklığa kavuşturulacaktır. Çünkü ayrışmanın ve anlam, kimlik ve gerçeklik üretimindeki işlevinin dilsel-mantıksal önkoşulları hesaba katılmadıkça hegemonik yapıların kimlikçi parametreleri tekrarlamadan nasıl eleştirel olarak analiz edilebileceği ve değiştirilebileceği açıklanamaz. Örneğin *cins* kavramının kimlikçi temsil kavramlarının tartışılmasında eleştirel/politik bir kategori olarak kavranması için bahsettiğimiz türden bir yaklaşımın politik olanın yeniden kavramsallaştırılmasıyla ve de politik bir özneyle bağdaştırılarak üretici hale getirilmesi gerekir.

Cinselleştirme ve özne kurulumunun arasındaki işlevsel bağlantıyı anlaşılır kılmak için öncellikle hangi koşullar altında -mantıksal veya analitik anlamda- 'varoluş'tan bahsedebileceğimizin açıklamasını yapmak gerekir. Mesela Slavoj Zizek Jaques Lacan'ın sık sık eleştirilen ve skandal yaratan 'Kadın diye birşey yoktur' (yani, başka bir deyişle: 'Kadın erkeğin bir semptomudur')[3] ifadesine gönderme yaparak 'Dolayısıyla, kadın diye bir şey yoksa eğer, erkek belki de sadece varolduğunu zanneden bir kadındır' (Zizek 1986, 75) savını öne sürdüğünde Lacan'ın söylemlerinin komplike, dallı budaklı anlamlarını sadece ima etmiş olur. Her iki önerme de Lacan'ın cinsel ayrışım anlayışının çerçevesinde incelenmelidir ve ancak bu bağlamda anlaşılabilir. Buna da kısaca değinmek istiyorum çünkü her ne kadar da Lacan'a yönelik, burada sadece genel hatlarıyla ve belli unsurlara değinerek sunacağım eleştirimi bu örnek üzerinden oluşturmakta olsam da sözkonusu yaklaşım, özneyi ya da daha doğrusu öznel duruşu mümkün kılmak için neden cinselleştirmeye, yani *dilsel* temelli bir ayrışıma gerek duyulduğu, bir varoluş yargısı formüle etmek için hangi tür bir işleyişin gerektiği ve bundan politik önemi olabilecek hangi sonuçların ve seçeneklerin çıktığı gibi soruların incelenmesini sağlayacak bir aracı geliştirmek için şimdiye kadar gördüğüm en başarılı çıkış noktası.

Aşağıda *cinsiyet*'in, diskursif bir yapıya indirgenemeyecek, daha ziyade, güya söylem öncesi meydana gelen aşamalara dair sanılara *yaslanmadan* sözkonusu diskursif yapının koşullarını anlaşılır kılan anti-özcü bir tanımını formüle etmeye odaklanacağım. Özellikle de politik alan için önemi açısından Judith Butler'ın tanımından özünde ayrılan bu tanımla çeşitli gerçeklik veya kimlik yapılarının tartışılabilirliğinin temellendirilebilecek bir savunmasını oluşturmak istiyorum. Çağdaş teknolojik gelişmeler kapsamında sürdürülen, yaygın medyalaşma ve sanallaşma tartışmaları karşısında, örneğin 'makyajsız realitenin çıplak gerçekliği', veya medyatik belgelerin kanıt gücü etrafında dönen 'orjinalite' tartışmaları, veya politik bir eklemlemenin temelinde 'söylem-öncesi', 'medeniyet-öncesi' ya da 'sömürgecilik-öncesi' bir 'kimlik' (veya 'doğa') farzedilmesi şekillerindeki, 'sahicilik' veya 'gerçeklik'e duyulan ihtiyaç arttıkça bahsettiğimiz sorunun önemi daha da net olarak ortaya çıkıyor.[4] Burada sözkonusu olan dolayısıyla 'gerçekliğin' ve 'kimliğin' yapısı sorunundan ziyade öncellikle politik bir öznenin tanımı. Aşağıda bu tanımı etkilerinin değil önkoşullarının düzleminden yola çıkarak yapacağım.

3 Lacan 1970-71, 9f, Seminer XVIII ((D'un discours qui ne sera pas semblant, yayınlanmamış taslak), alıntı Rose 1991'den, 219; Lacan 1986, 80ff, 85f, 82ff; Lacan 1975a, 60; ve Lacan 1975b.

4 Daha çok ayrıntı için bkz. Lummerding 2002, 147–160; ve Lummerding/Fink 2004, 164–174.

Gerçek: Politik Olan

Kimliğin (ve gerçekliğin) varlık (yani dil ve algıdan bağımsız olarak 'varolan' sınırlanabilir bir birim veya bütünlük olarak anlaşılan bir 'şey') olarak tasarlanması, en geç bir 'şeyi' 'başka bir şey'den ayırma uygulamasının salt betimsel bir süreç olarak kavranmasıyla analitik ve politik bir probleme dönüşür: örneğin 'kendinin' ve 'başkasının', 'erkeğin' ve 'dişinin' veya 'gerçeklik' ve 'sanallığın' ayrılması. Salt betimleyici (varolanın tasviri anlamında) olmayanlar kesinlikle sadece *bu* tür ayrımlar da değil. Daha ziyade bu işlemler hem yapıları hem de etkileri itibariyle -gerçeklik veya varlık oluşumları olarak- tüm diğer anlam ve kimlik üretimi şekilleriyle aynı.

Bu noktada cinselleştirme veya ayrışım zorunluluğuna dair ilk ipucu kendini gösteriyor. Mesele, bir varoluş[5] yargısının formüle edilebilmesi için bir önkoşul gerekmesi. Lacan'a göre var olan ancak kendini Semboliğin düzlemine geçiren, daha doğrusu: *geçirmesiyle* -yani belirlenmesiyle- varolur. Dolayısıyla bizim gerçeklik olarak algıladığımız, güya ardına geçilmez bir töz veya öze 'dolaysız' bir erişim imkanı bulunmadığı için, başından beri Semboliğe aittir zaten. İmleyen imleneni anlam süreci esnasında oluşturur. Ayrımcı işlevi bu esnada imleyeni bir imlenen içinde belirlenip dağılmasından koruyarak anlamın yokolmasını engelliyor. Bu arada her imlenen bağlanım içinde aynı zamanda imleyen statüsüne erişiyor ve bununla beraber süregiden bir hareket -bir *belirli-bir anlamın-ötesine-işaret-etme* (*Über-eine-spezifische-Bedeutung-hinaus-Weisen*)- gösteriliyor.[6] Buradan da anlamı kapatmanın ('tamamlamanın') veya sabitlemenin imkansızlığı doğuyor. Bu imkansızlığı Lacan 'Gerçek (*Reel*) terimiyle tanımlıyor.[7] Dilin üç boyutundan biri olan ve 'Sembolik' ile 'İmgesel'den ayrılan *Gerçek* dolayısıyla asla 'gerçeklik'le eşleştirilmiyor, daha ziyade tam tersine sürekli yeni gerçeklik yapılanmalarının/kurulumlarının bitmek bilmez yeniden eklemlenişlerini (*Re-Artikulation*) her şeyden önce gerekli kılıyor. Anlamın kapatılmasının veya sabitlenmesinin imkansızlığı dolayısıyla sadece anlamın temel belirsizliğine işaret etmekle kalmayıp aynı zamanda sabit bir bağdaşık fantazmasının yeniden var edilmesini sürekli gerekli kıldığı ve bununla beraber telafi edilemez hale getirdiği ölçüde anlamın imkanlılığının da önkoşulunu teşkil ediyor. Buradan çıkan ise, her tür anlam veya gerçeklik kurgusunun her seferinde sadece hegemonik ilişkiler içerisindeki (yeniden-) eklemlenmelerinin geçici ve koşullu sonucu olabileceği ve kendini hiçbir şekilde herhangi bir ön adım üzerinden meşrulaştıramayacağıdır. Böylece anlamın kapanmasının olanaksızlığı aynı zamanda *Politik* olanın temelini oluşturur. *Politik* olan dolayısıyla *Gerçek (Reel)* olanın boyutuna aittir ve Claude Lefort ve Ernesto Laclau'nun da yaptığı gibi Semboliğin boyutuna giren 'politika'dan ayrı düşünülmelidir.[8] *Politik* (*le politique*) bu anlamda radikal bağdaşıksızlık anıyla yüzleşmeye denk düşerken politika (*la politique*), bu bağdaşıksızlığın/tutarsızlığın (*Inkohärenz*) *üstesinden gelerek* geçici olarak üzerini örtme çabalarını, Semboliğe geçirilen belirli kayıtları temsil eder.

Dolayısıyla Semboliği -ve bununla beraber her tür 'gerçekliği' ve 'özneyi'- *per definitionem* (tanımı itibariyle) toplumsal olarak koşullayan *Gerçek* olandır. Sembolik bu anlamda her

5 Existenzurteils, kimi yerlerde bir varlık yargısı olarak da okunabilir [-ed.n.].

6 Bkz. Lacan 1957, 493-528; alm. 1975c, 15–55; Lacan 1973; dt. Lacan 1987; veya: Lacan 1975; alm. 1986; ayrıca bkz: Lummerding 2005, 97–180. 'Yazılım' terimi burada bu esnada üretilenin her tür önceliği dışarıda bırakan dilsel tasarımına işaret eder.

7 Lacan 1978, 175f; ayrıca: Lacan 1975/1988, 55–98, 68f, 83ff; bkz. Lummerding 2005, 100–104, 124–126, 136–148, 151–181, 259–275.

8 Bkz. Lefort 1986; Laclau 1990. Jaques Ranciere politikayı 'le gouvernemant' (yönetim) veya 'la police' (polis) ile, politik olanı ise 'l'emancipation' (özgürleşme) ile özdeşleştirerek (Jacques Rancière, Aux bords du politique, 1990), Ernesto Laclau ve Chantal Mouffle ise politik olanı sosyal olandan ayırarak benzer bir ayrım yapmaktalar (Laclau,/Mouffe 1991). Ayrıca bkz. Lummerding 2005, 98ff, 148–164; ve Stavrakakis1999, 71–98.

daim zorunlu olarak sosyo-semboliktir.[9] Üç boyutun (*Gerçeğin*, Semboliğin ve İmgeselin) ayrımı, *Gerçek* terimiyle temsil edilemeyenin kastedildiği ölçüde, analitiktir: dile özgü anlam kapatma imkansızlığı. Ancak bu ayrım (sosyo)Sembolik düzlemde 'gerçeklik' olarak üretilenin kendisini neden bir imkansızlık üzerinden kurguladığını/kurduğunu (*konstituiert*) ve aynı zamanda gerçeklik kurgusunun bu imkansızlığın durmaksızın üzerini örtmesi için neden gerekli olduğunu düşünebilmemize olanak verir. Bununla işaret edilen dil dışı bir göndergenin (*Referenten*) yokluğu, yani belli gerçeklik kurgularını dile gelişleri/eklemlenişleri dışında meşrulaştırma garantisinin olanaksızlığıdır. Anlam ya da kimliğin geçici üretimini başından itibaren imkanlı kılan sadece sabitlemenin bu imkansızlığıdır; anlam ya da kimliğin tam da bu imkansızlıktan doğan belirsizliği ise tutarlılık ve sabitlik fantazmasını sürekli yeniden üretmek adına kurgu/kurma sürecinin devamlı yenilenmesini şart koşar. Tam da bu anlamda -tamlığın *imkansızlığı* sebebiyle- anlamın üretilme süreci *temel oluşturucudur*. Bu sürecin hangi ölçüde salt ayrımsal olarak düşünülebileceği -varoluşun özneler tarafından salt cinselleştirilmiş olarak düşünülebildiği ölçüde (ki bu noktada bununla kastedilen 'cinsiyet kodları' ya da belirli gender kurguları değildir)- paradigmatik olarak cinselleştirme sorununda kendini gösterir.

İkicillik (*Binaritat*) veya Üretici Başarısızlık

Varoluşun imkanlılık koşulu şartının kimlik mantığının eleştirisi için, yani ayrık (dolayısıyla net olarak tanımlanabilir ve sınırlanabilir) birimler anlayışının eleştirisi için, ne şekilde bir tartışma temeli sunduğunu açıklamak adına Lacan'ın cinselleştirme formüllerine radikal bir okuma getirmek istiyorum. Bu önermesel formüller bir yandan, göstereceğim üzere, *cinsiyet* kategorisinin, bir varoluş yargısının politik anlamının ne şekilde o yargının dilsel-mantıksal önkoşulları tarafından verildiğini de gösteren yeni bir tanımı için temel oluştururlar. Diğer bir yandan ise, ki bu noktaya da özellikle dikkat etmek istiyorum, tam da bu formüllerin gösteriminde temellendirici, dilsel-mantıkçı bir imkansızlığın dilsel (metinsel veya görsel) adlandırılması problemi açığa çıkmaktayken aynı zamanda başlarda bahsi geçen, sayesinde - bir 'şey'in yerleştirilmesi olarak- ayrık, belirli birimler düşüncesinin bastırılmaktan ziyade desteklendiği (metaforik, kategorik veya başka şekilde tanımlanan) yerleştirme sorunu da ortaya çıkarılmış olur.

Cinselleştirme ya da cinsel ayrışmayı (*Differenzierung*) -çeşitli biyolojik açıklamalara karşın- 'konuşmadaki mantıksal bir talepten çıkan' (Lacan 1986, 14) bir varoluş yargısı olarak formüle etmek için Lacan 'Une lettre d'amour (Bir Aşk Mektubu)[10]' adlı seminerinde önermesel formüllere, yani spesifik toplumsal-kültürel yan anlamların çıkarılmasına izin verecek matematiksel bir ifade biçimine başvuruyor.[11]

$\exists x$	$\overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x}$	$\overline{\Phi x}$
$\forall x$	Φx	$\overline{\forall x}$	Φx

İki sıra halinde birbirine güya zıt önerme çiftleri gözüküyor: sağ tarafta 'Φ fonksiyonunun geçerli olmadığı x yoktur' ve altında da 'Φ fonksiyonu her x için geçerli değildir' yazarken sol tarafta da 'Φ fonksiyonunun geçerli olmadığı bir x vardır' ve altında da 'bütün x'ler

9 Lacancı Sembolik teriminin -aslında lüzumsuz kalabalık- bu değiştirilmiş halini tam da zorunlu toplumsal doğasını vurgulamak için kullanıyorum.

10 Lacan 1986: Une Lettre d'âmour' (13.3.1973),: Lacan (1986): Seminer. Kitap XX, Encore (1972-73), 85–96. (OA frz.: 'Une lettre d'âmour' [March 13, 1973].: Lacan, Jacques (1975): Le Séminaire, livre XX, Encore 1972-73, Paris, 73-82).

11 Lacan, Seminer. Kitap XX, Encore (1986), 14.

için Φ fonksiyonu geçerlidir' yazılı.[12] Tüm önermelerde bahsi geçen Φ fonksiyonu Lacan'ın her seferinde farklı (örneğin 'objet petit a (küçük başka nesnesi)' gibi)[13] terimlerle belirttiği fonksiyonun tanım şekli ve görevi de dilin dilsel olarak kavranmasının temel imkansızlığını ifade etmek. 'Φ fonksiyonu' dolayısıyla bir 'şeyi' değil bir imkansızlığı, daha doğrusu her tür ayrışmadan önce gelen adeta 'bütünlüklü' ve 'tutarlı' bir kimliğin olduğunun ya da olabileceğinin düşüncesinin olumsuzlamasını simgeliyor.[14]

Buna göre her tür kimlik bir ayrışımın yani dilsel bir sürecin temeli değil de sonucu - ve tam da bu anlamda *gerçeklik* - ise eğer: bu bağlamda *cinsiyet* kategorisinin anlamı nedir? Daha doğrusu, eğer cinsiyetin imgesel veya sembolik boyuta yerleştirilmesi durumu önkoşullara dair ortaya çıkan soruyu ancak erteleyebilir fakat cevaplayamazsa -ve dolayısıyla bu şekliyle hem analitik hem de politik açıdan sınırlı hatta ters tepici olursa- *cinsiyeti* ne ölçüde bir kategori olarak düşünülebilir?

Bu noktada önce şu soruyu ortaya atmak istiyorum: Bu matematiksel önermelerde gördüğümüz şeye gerçekten de iki zıt -örneğin 'eril' ve dişi'- duruşun karşılıklı yerleştirilmesidir denilebilir mi? Lacan bu iki formül çiftini 'dişi' ya da 'eril' duruş olarak belirlerken aynı zamanda iki önermenin de anatomik veya başka tür nitelikleri gözetmeksizin tüm konuşan varlıklara (*parletres*) açık olmalarıyla özne -yani imleyen (*signifikant*)- olarak ortaya çıktıklarının ya da varolduklarının altını çizer. Her iki tarafta da verilen x'dir, örneğin x ve y gibi farklı kategoriler değil. Lacan okumalarında ise neredeyse istisnasız olarak Lacan'ın 'eril' ve 'dişi' 'iki duruş' tanımına geri dönülür ve bu tanım sanki aşikarmışçasına benimsenir.

$\exists x$	$\overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x}$	$\overline{\Phi x}$
$\forall x$	Φx	$\overline{\forall x}$	Φx

Ancak bu formüller -öne süreceğim gibi- *cinsiyet* kategorisine yeni bir tanımla bambaşka bir şekilde de okunabilir: şöyle ki, burada önerme için önemli olanın seçeneklerin sayısı (mesela iki) değil de -spesifik yazılımların şeklini veya sayısını *belirlemeksizin* - ayrışımın kendisinin zaten varoluşun önkoşulu olarak gerekli olduğu düşüncesidir. Böyle bir okuma, matematiksel formülleştirme -ayrılacak bir 'şey'i varsayan- betimsel bir ayrım olarak değil de bir fonksiyona (Φ) bağlı iki farklı argüman şeklinde bir ayrım olarak anlaşıldığında doğrulanıyor gibi görünür. Ayrıca tutarlı bir kimlik veya kesinliğin üretilmesine dair temelde gerekli başarısızlığa işaret eden, argümanların çelişkisi de bu bakışı destekler. Sözkonusu olan sadece başarısızlığın farklı modlarıdır, ki unutmamak gerekir ki bunlar birbirine karşı ne simetrik ne de tamamlayıcı olur, yani birlikte bir 'tam' oluşturmaz: Her iki tarafta da bir bütünlük iddiası üzerinden formüle edilen evrensel sav ('Bütün x'ler için ... geçerlidir' ya da ' ... geçerli olmadığı bir x yoktur') Lacan'ın 'dişi' olarak adlandırdığı sağ tarafta bir sınır eksiği (*Fehlen*) iması aracılığıyla ('her x için değil') imkansız ya da bir varoluş yargısı olarak belirlenemezmiş gibi gösterilir. Sonsuz bir dizinin mutlak bütünlüğü tanımı itibariyle *düşünülemez.*[15] Sol tarafta ise

12 Sembol çiftlerinin üzerinde bulunan çizgiler olumsuzlama olarak okunur.

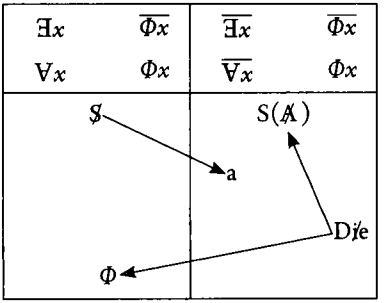
13 Bkz. Lummerding, agency@? (2005), 113ff.

14 Jacques Lacan, La signification du phallus (Fallusun Anlamı), (1958),: Écrits (Yazılar), Paris: Seuil 1966, 683–696; alm.: Die Bedeutung des Phallus, çev:. Chantal Creusot, Norbert Haas, Samuel. M. Weber,: Schriften II, (Olten 1975, 171–239) Weinheim, Berlin, Quadriga Verlag 1991, 119–132.

15 Lacan'ın buradan çıkardığı sonuç: 'Kadın varolmamaktadır' / „La femme n'existe pas" veya (evrensel bir kategori ya da -'erkek' tarafından tanımlanan- tutarlı bir özne fantezisinin garantisi olarak) '[...] Kadın var değildir' / „il n'y a pas La femme [...]" (Lacan, 1970-71, yayınlanm. Seminer18; vy. ayn., Encore [1972–73], 1986, 80) ancak bu savlardan birinin 'dişi' veya 'eril bir duruşa' atfedilmesi koşuluyla anlaşılabilir ve bu yüzden anti-özcü bir tartışma veya de-lokalizasyon için pek de faydalı sayılmaz.

bir sınır ya da bir istisna iddiası ('Φ fonksiyonunun geçerli olmadığı bir x vardır') üzerinden bir varoluş yargısı ya da bir bütünlük formüle edilebilirmiş gibi görünür, ancak bu durumun önkoşulu iddia edilen istisnadır -bir 'bütünlük', bir 'her' formülasyonu için gerekli olan bir sınır işlevi gören kurgusal bir 'dışarısı' yerleştirilir. Böylece 'dışarısı' kurgusu bütünsellik ya da tutarlılık imkanı fantazmasının kurgusunda kaçınılmaz bir parça olarak kendini açığa vurur, ve -fantazmik- bir varoluş yargısının formüle edilebilmesinin tek temeli de budur.

Dolayısıyla bu ifadelerin mantıksal-analitik potansiyeli, vurgulamak istediğim gibi, sadece her türlü pozitif, yani anlamı kesin, *cinsel* bir kimlik iddiasının varlığını bir fantazmaya borçlu olduğunu göstermekle kalmıyor. Buna uygun düşen bir okuma, göstereceğim üzere, bize daha da geniş bir oyun alanı sunmakta.



Ancak -ve böylelikle yukarıda bahsi geçen yerleştirme ve ayırma problemine geri dönüyorum- Lacan'ın formülleri canlandırışı buna karşı duruyor. Bence problem sadece formülleştirilmiş argümanların, yapıbozumcu bir okumayı zorlaştırıcı bir şekilde, 'eril' ve 'dişi' duruşlar olarak betimlenmesinden kaynaklanmıyor. Problem daha ziyade argümanların net bir sınır çizgisiyle birbirinden ayrılmış olmaları ve bu çizginin etrafındaki çerçeveyle beraber argüman sıralarını farklı bölümlere ayırması ve dolayısıyla mekansal bir ilişkiyi de öne çıkararak sınırlamasında yatıyor. Bu sonuç/etki, içerisinde üst kısımlardaki argümanın sonucunun, yani 'cinsiyetler arası ilişkinin imkansızlığının'[16] çıkış noktalarının ortak bir nokta yakalayamayan ok yönleriyle betimlendiği, alttaki iki bölümle de ortadan kaldırılamıyor. Net bir şekilde ayrılan iki farklı duruşun dikey bir çizgi tarafından net bir şekilde bölünen iki ayrı bölümden birine yerleştirildiği izlenimi burada da gözle görülür biçimde destekleniyor. 'Eril' ve 'dişi' diye iki duruşun saptanması ve sınıflandırmasından kopmak için kurulan Lacan'ın bu formül şemasındaki bölümlerin ya da duruşların adeta mekansal dizilişi aslında tam da bu kopuşu imkansızlaştırmaya yarıyor.

Buna karşılık yukarıdaki argümanlardan, ayrık duruşlara/birimlere dayanmadan ya da geri dönmeden çok daha ileriye gidecek bir çıkarım önermek istiyorum. Çünkü kullanılan biçimselleştirmedeki önemli nokta bence bu formüllerin pozitif, yani kesin bir cinsel kimliğe dair her tür iddianın fantazmik karakterini gösteriyor olmaları değil, bunun ötesinde tam da cinsel sınıflandırmaya dair birbirinden net olarak ayrılmış *iki* alan olarak *okunmamaların* gerekmesi, bunun yerine her tür kimlik veya anlam (yani gerçeklik) üretimi için bir başkalığın (başkalık olarak) kurgulanması/kurulması şartıdır. Ancak bir 'başkanın' 'başkalığının-' kurgusu/kurulması üzerinden bir 'şey'in var oluşu öne sürülebilir. Dolayısıyla, anlamı kapatmanın ya da sabitlemenin imkansızlığı (Φ fonksiyonu) her tür varoluş yargısını veya kimlik kurgusunu zorunlu olarak fantazmik kılmakla kalmıyor. Bunun ötesinde bu imkansızlık, herhangi birşeyi bir ikililiğe, yani birbirine zıt sembolik kayıtlara, çevirmenin -ikiliğin iki bütün-

16 Lacan, Encore (1972–73), 1986, 13, 39, 67, 89, 123.

lük anlamına geldiği (ki bu durum tanımı itibariyle imkansızdır) ölçüde- başarısız olmasının ve dahası gerçeklik ve medyalite/gücüllüğün (*Medialität/Virtualität*) birbirinden ('asıllık/ hakikilik' (*Eigentlichkeit*) ve 'asıl/hakiki olmamanın' karşıtlığı anlamında) ayrılmasının da başarısızlığa yol açmasının asıl sebebi.

Demek ki bu imkansızlık, bu 'başarısızlık', son derece *üretken* olmakla kalmıyor -bununla kastedilenin- örneğin Judith Butler'ın tartışmasından farklı olarak -söylemin dışında kalan çeşitli kimlikler[17], yani 'söylemden ayrı, öte' birşey olmaması itibariyle- üretkenliğin mevcut tek şekli. Burada sözkonusu olan dil tarafından kavranmayan belli - 'söylem öncesi'(?) - bir nesne değil, dilin kendi kendisiyle düştüğü bir çelişki (bkz. Copjec 1994, 201-236, 206). Buradaki mesele Butler'da olduğu gibi tamamlanmamış ve sabit olmayan anlam (*Bedeutung*) değil anlamı tamamlamanın veya sabitlemenin temel imkansızlığı. Butler'm yoksaydığı önemli nokta, bu 'başarısızlığın' burada sözü geçen *üretkenliği* -daha da net olarak: üretkenliğin mevcut tek hali. Dolayısıyla Butler tartışmasını sadece sosyosembolik olanın (politikanın)[18] düzleminde sürdürür ve ayrımın semboliğe yazılımı konusunda bir açıklama sunamazken[19] burada tam da bu ayrımın *gerçek olanın* (*politik olanın*) düzlemindeki önkoşulu tartışılmaktadır. Ancak bu iki düzlemin kavramsal ayrımı bize bir öznenin kurgulanabilmesi için cinselleştirmenin kendini sosyo-kültürel düzleme *neden* zorunlu olarak (başarısızca) yazması *gerektiğine* dair bir anlayış sağlayabilir. Bir imkansızlık *olarak cinsiyet* (cinselleştirme anı) bu anlamda - örneğin gender-kurguları gibi- sembolik yazılımlarla (yani ayrım kurgularıyla) aynı kefeye konulamaz; tersine bunların *gerçek* düzlemindeki dilsel-mantıksal önkoşulu olarak anlaşılmalıdır. Bu dilsel-mantıksal önkoşulu düşünülebilir olarak *adlandırmak* (yani temsili mümkün olmayan imkansızlığı temsil etmek) için Copjec'in izinden giderek *cinsiyet* (*Geschlecht*) terimini *kullanmak* istiyorum; böylece tam da bu terimi, yani *cinsiyeti*, Butler'm bu terimi bir imleyenle, yani sembolikteki bir yazılımla bağdaştırarak yapmayı denediğinden daha radikal bir şekilde özleştirmeden kurtarmış oluyoruz. Buna karşılık *cinsiyeti* yine Copjec'in izinden anlamın antinomisi olarak tanımlamak istiyorum: *cinsiyet* adına belirli bir anlam durmuyor, sadece yerini tutarak ona -kapatılmasının veya takılmasının (*Fixierung*) dil tarafından belirlenen imkansızlığına- kefil oluyor.[20]

Butler'ın - ve görünenin aksine Joan Copjec'in de - tersine, sadece politik bir bakış açısı için bile olsa, *Gerçek* ve Sosyosembolik düzlemler arasında analitik bir ayrım anlamında *cinsiyet* (*sex*) ve *cinsel yazılım* (*gender*) arasındaki bir ayrımın yeniden tanımlanmasının vazgeçilemez olduğunu düşünüyorum.[21] Çünkü *–sex, gender'*ı kapsar veya *gender sex'*i kapsar diyerek- bir terimin diğerinin altına konması *Gerçek* boyutunu kaale almayarak hem teorik hem de politik açıdan yetersiz kalıyor. 'Cinsel' ayrımın pozitif olarak tanımlanmış birimlerin ikili zıtlığı olduğu anlayışını -hem de bu ikililikleri vurgulayan ve sabitleyen heteroseksist bir duruş olduğunu- sorgulayabilmek için bir yandan önce-liğin imkansızılığına dair uygun bir tartışma, diğer yandan da belli *bir* ayrım yapısının (*gender*) bu imkansızlıkla öncelikli ilişkilendirilmesini ayrıklaştırmak gerekir. Bu anlamda *cinsiyet*, içkin başarısızlık *olaraktan* özneyi olaysal değil özsel düzlemde -yani o belirli gerçeklik yapılarının[22] değil dilsel-mantıksal ön-

17 –ki bununla beraber bir 'başarılı olma' ihtimali ortadan kalkmış değildir. Bkz. özellikle Butler (1997/2001).

18 Nasıl sosyosembolik 'gerçeklik' diye algıladığımız şey olarak anlaşılmalıysa politika da buna göre politik olaylar, politika-yapmak olarak algılanmalıdır, dolayısıyla her iki durum da ardı gelmeyen anlam 'kapatma' veya bu türden bir kapatmanın (takılmanın) imkansızlığının üzerini örtme denemelerini ifade etmekte.

19 Bununla beraber belli kurgulara/kurmalara müdahele edilmesinin önkoşulunu da eleştirel olarak temellendirememiş oluyor.

20 Bkz. Lacan) 1973–74, 9 (Les non-dupes errent, yayınlanmamış taslak), alıntı: Mitchell/ Rose 1985, 47.

21 Ayrıca bkz. Lummerding 2007a, 224–235.

22 Kant henüz doktora tezinde (1770) 'Fenomen' (şeylerin duyumsal algılanışı, nasıl göründükleri) ve 'numen' (şeylerin

koşullar düzleminde – kurgulayan/kuran ve böylelikle ayrımın sosyosemboliğe yazılımının zorunlu bir *formunu* varsaymayan, sadece *kendisi olarak* ayrımın dilsel olarak belirlenen zorunluluğudur. *Cinsiyetin* bu kavranışı, her tür sosyosembolik (ayrım-)kurgusunun, öncelikle imkansızlığın üzerini örtmeye yarayan ve dolayısıyla kendine meşruluk kazandıracak bir mercinin ('büyük bir Başka'nın) veya bir 'önce-liğin' yokluğunda tartışılabilir olan, belirli birer 'yer tutucu' olarak kavranması koşulunu ifade etmekte.

Lost & Found? (Kaybedildi&Bulundu Mu?)

Butler, *gender'ı* ('cinsel kimliği') yası tutulmayacak ancak melankolik bir şekilde atılacak,[23] belirli bir *nesne* ilişkilendirmesinin 'kaybına' bağladığı için *Gerçeğin* (*Politik olanın*) düzleminde değil Sosyosemboliğin (politikanın) düzleminde tartışır. Bu durum normların yeterliliğinin gözlenmesini imkanlı kılmakla beraber normların kuruluşunun önkoşullarının analizini mümkün kılmaz. Butler, Freud eleştirisinde Freud'un 'cinsel aidiyet yapılanmasında heteroseksüel normun egemenliğini', 'cinsel aidiyet ve cinsellik arasındaki ilişkinin kuvvetli ve abartılmış yapılandırmasına' (Butler 2001, 128) bağlar. Ancak cinsel aidiyet ve cinsellik arasındaki ilişkinin tam da böylesi bir kurgusunu/kurulumunu, arzuyu *Gerçekle* veya başarısızlıkla dilsel olarak belirlenmiş bir ilişki içerisinde kavramayıp -önceden 'cinsel' olarak tanımlanmış- bir nesneye bağlayarak, Butler'ın kendisi de üretir.[24] Butler'a göre '*aynı* cinsiyete' karşı bu 'atılıp gidilmiş arzu' veya bu atılıp gidilmiş 'tutkulu bağlılık [*passionate attachement*]' atılıp gidilmiş olması itibariyle cinsel aidiyetin temelini oluşturur.[25]

Zizek'in Butler'a bu şekilde '[...] sessizce cinsel ayrımı, 'erkek' veya 'kadın' olmanın ne anlama geldiğini belirleyen heteroseksüel norm ile aynı kefeye koyduğu [...]' (Zizek 2001, 375)[26] eleştirisi ise basitliği itibariyle asıl sorunu anlamak için yeterli değil. Asıl sorun bence Butler'ın Freud'da eleştirdiğini tekrarlamasındadır: cinsel aidiyet kurgusunun açıklamasını zaten yerleşmiş 'kültürel bir mantığa' ve dolayısıyla sosyosemboliğin düzlemine referans vererek yapmasıdır.[27] Böylece de tartışmasının hedef aldığı sosyosembolik çerçeveyi yeniden üretmiş oluyor -çünkü sosyosembolik ve *gerçek* arasında bir ayrım yapmayarak yeniden özleştirmeyi desteklemiş oluyor. Buradaki sorun -Zizek'in düşündüğü gibi- 'heteroseksüel norm'un teşhis edilmesi değil. Aslında belli bir çerçeveden bakılırsa bu teşhis politik açıdan hiç de yersiz sayılmaz -sadece bu haliyle teşhis sınırlı. Asıl sorun bence Butler'ın '*hetero-*' ve '*homo*-seksüel' arasındaki ayrımı varsaymasından kaynaklanıyor; *bunun sebebi*, Butler'ın

kavranışı veya idrak edilmesi) ayrımını, kavramların duyumsal algılamalardan türemediğini tersine bunların önkoşulu olduğunu vurgulamak için yapar. Daha sonra Saf Aklın Eleştirisi'nde (1787) 'duyu dünyasının' ve 'akıl dünyasının nesneleri' arasında bir ayrım olamayacağını açıkça belirtir. (Bunun için bkz. Otfried Höffe, Immanuel Kant, Münih: Beck 2000, 30ff, 131ff).

23 Bkz. Butler 2001, 125–141, 151–156 (Melancholisches Geschlecht/Verweigerte Identifizierung (Melankolik cinsiyet/Reddedilen özdeşleşme)). Butler burada özellikle Freud'un 'cinsel aidiyetin' kısmen 'belli cinsel bağlanmaların' kaybı veya reddini gerektiren yasaklar aracılığıyla geliştiğini öne süren tasvirine geri dönüyor. (Bkz. Freud, Das Ich und das Es (1923), Yas ve Melakoli (1915) ve Cinsellik Üzerine Üç Deneme (1905)).

24 Butler'a göre 'cinsel aidiyet', 'bir nesnenin, onu bırakmak zorunda kalmamak için, fantazmik olarak benimsendiği veya özümsendiği', çözümlenmemiş bir yasın canlandırılması veya 'melankolinin asimilasyon fantazisinin' alegorisi olarak anlaşılmalı. Bkz. Butler 2001, 137f. Butler'ın Gerçek kategorisini teorisine katmak için gösterdiği çelişkili çabalar özellikle bir yandan Gerçeği dil 'dışı' olduğunu iddia ettiği aynı zamanda ise 'psikanalizin ideolojik olarak belirlenmiş iktidar aracı' diye damgaladığı yerlerde net olarak ortaya çıkmakta. (Bkz. Butler 1993, 187–222., alm.: Butler 1995, 198, 207).

25 Bkz. Butler 2001, 27, 168f; Butler 'çözümlenmemiş yasın canlandırmasından' bahsediyor. (Butler 2001, 137).

26 Bkz. Slavoj Zizek 2001, 375 (The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology, (Gıdıklanan Özne. Politik Ontolojinin Yok Merkezi) 1999).

27 Bkz. Butler 2001, 23, 27, 135f. Zizek'in, Butler'ın 'tutkulu bağlanma' (passionate attachment) kavramı Lacan'ın 'temel fantazma' kavramına denk düşmesi yönündeki görüşü de yersizdir, çünkü Butler zaten tanımlanmış bir ayrımı şart koşan belli bir sosyosembolik yazılımı kastederken Lacan temel fantazma ve sonuçları olan sembolik özdeşleşmeler arasında ayrım yapar. (Bkz. Lummerding 2005, 138f).

önceden tanımlanmış 'cinsel aidiyetler'den yola çıkması; bunlar 'tutkulu bağlanmalarla' bağdaştırılıyor ve yokluklarında ne yukarıdaki gibi bir ayrımı ne de bir normu tasarlamak mümkün. Butler 'kayıp' veya 'atılmış' tutkulu bağlanmalardan bahsederken güya kaybedilen ve dolayısıyla potansiyel olarak geri kazanılabilecek olan, (belirlenebilir bir birim anlamında) bir 'şey'i varsayıyor. Bununla, tezlerinde bir talep olarak süregelen, kimliğe dair bir ardına geçilemezliğe işaret ediyor. Bununla bağlantılı olarak Butler'ın istikrarlı bir şekilde tutunduğu (bedensel olarak tanımlı) 'Ben' kavramı da mevcut; bu kavramı Lacan ise öznenin imgesel yapılandırması ya da 'öncelikli semptomu' ve dolayısıyla tam da eleştirel potansiyelden yoksun olan olarak tanımlar.[28]

Politik Olanın Öznesi

Tüm bunlara karşılık *politik* bir düşünceden yola çıkarak *gerçeğin* anının -kapatmanın veya bağdaşımın imkansızlığının- her seferinde geçici olan bir 'özne' veya özne duruşu üretimindeki kurucu işlevini ortaya koymak için, *cinsiyet* terimini (*cinselleştirme* mantığı bağlamında) savunarak tam da bu kavrama (*cinsiyet*) her tür önceliğin yokluğunu iliştirmek istiyorum. '*Cinsiyet*'i, herhangi bir fenomenal veya ontik öğe veya somut artikülasyonu/eklemlenmeyi (yazılımı) tanımlayan bir kavram olarak değil, analitik bir kavram olarak ele alıyorum. Analitik bir kavram olarak *cinsiyet, politik olan* kavramı gibi, bu tür eklemlenmeleri meydana getiren kapatılamama mantığına işaret ediyor. *Politik olan* politikayı her seferinde somut bir eklemleme olarak nasıl gerekli hatta en başında mümkün kılmakta ise, *cinsiyet* de kimlik/anlamın sabitlenmesi imkansızlığı olarak durmaksızın yeni, her seferinde -ayrım yapıları olarak- somut, kimlik yapıları gerektiriyor. *Cinsiyet* ve *politik olan* kolayca eşanlamlı olarak görülemese de bu kavramsal ayrışımın tek sebebi o anki odağa bağlıdır aslında. Her iki kavram da referans kavramı *gerçek*le olan bağlantıları sayesinde aynı eklemleme mantığının veya aynı analitik modelin açıklanmasına yarıyorlar -bir taraftan özne kurulumunun/belirleniminin önkoşullarının ortaya konması açısından, diğer taraftan ise somut hareketler olarak politikanın önkoşullarına dair sorulan soru açısından.

Bu anlamda *cinsiyet* (*sex*) ve *cinsel yazılım* (*gender*) arasındaki ayrım, tam da (imkansızlığın yazılımının belli *bir* şekli olarak) *gender*'ı ve kurulumu sağlayan imkansızlığın kendisini ayrıştırmayı garantiye almak için gerekli -sadece o belli yazılımı (*gender'ı*) ve tüm diğerlerini (yani her türden anlam kurgusunu) tartışmaya açmak için olsa bile. Bu tür bir ayrışımı *gender*'ı *sex* başlığı altına koymasıyla ne Copjec ne de tam tersini yapan Butler başarıyor (bkz. Copjec 1994, 204-212, 236). Öznenin/varoluşun/gerçekliğin fantazmik temellerini göstermek için, ve tam da burada sözkonusu olanın bir 'şey' değil, tersine bir imkanlılık koşulu olarak ayrım kurgularının en başında neden gerekli ve ayrıca neden tartışılabilir olduklarını anlaşılır kılan bir imkansızlık olduğunu radikal bir şekilde açıklaması açısından paradigmatik, geleneksel olarak özcü anlamlar[29] içeren *cinsiyet* kavramı son derece uygun. Burada formüle edilen orijin yokluğu, orijinsizlik savı dolayısıyla önkoşulsuzluk ile aynı şey değil -ayrıca önkoşul orijin ile karıştırılmamalıdır.

Bu düşünme şeklinin politik açıdan önemli sonucu, kapatılma (*Schließung*) fantazmasım en başta gerekli kılan imkansızlığın, *politik olanın* anı olarak sadece aynı zamanda her türden sosyosembolik (ayrım-) yapısının tartışılabilirliğine değil bunun ötesinde ayrışım zorunluluğunun belli bir ayrımsal yazılım (politika) şeklini kesinlemediğine veya belli bazılarını haklı çıkarmadığına işaret eder. Bunun anlamı hiçbir kimlik veya gerçeklik kurgusunun ve hiçbir

28 Bununla beraber bkz. Butler'ın daha yeni yayınları, örneğin Butler 2004.

29 Bu durum her halukarda 'Batılı' kültür bağlamları içerisinde neredeyse 18. Yüzyıldan beri geçerlidir (Bkz. özellikle Laqueur 1990; Alm.: 1992; ve Foucault [1980], 1998, 7–18).

sosyosembolik *(soziosymbolische)* 'normun' -örneğin 'doğa' gibi kategorilere veya önceden varolan bir 'öze' referanslarla - bir diğerine göre daha öncelikli bir meşruluğa sahip olmayacağıdır. Çünkü her bir sosyosembolik yapı hegemonik duruşunu sadece onu doğuran sosyosembolik ilişkiler üzerinden edinir. Bu özne durumlarıyla beraber 'topluluk' ve 'toplum' gibi sosyal yapılar için de geçerlidir. Bu durum aynı zamanda özneyi *politik olarak* kavramanın önkoşulunu da ifade etmiş oluyor. *Politik olanın* öznesi bu durumda tutarlı bir kimlik ile donatılmış veya tanımlanmış, egemen bir özne olarak anlaşılmaz. Onun yerine özne sosyosembolik yapıdaki boşluktur *(Leerstelle):* Tam da belli bir anlam veya gerçeklik yapısını meşru kılacak 'dışsal' bir göndergenin varolmayışı *sebebiyle* (radikal olarak hesaplanamaz) *politik* bir özneden bahsedilebilir. *Tam da bu hesaplanamazlık* belli, olumsal ve her seferinde geçici özne duruşları alınmasının önkoşulunu *oluşturuyor* (Bkz. Lummerding 2005, 97-148). Tam da yeni artikülasyonların/eklemlenmelerin önkoşulu olarak bu 'garanti' yokluğu *sorumluluğa* işaret ediyor. Burada sorumluluk, hiçbir (kimlik/ gerçeklik yaratan) eklemlenmenin bir seçim olarak kendini dışsal bir göndergeye veya öncesinde gelen ya da üst bir merciye dayandıramayacağını, tersine başka çıkarlar ve güçlerle olan ilişkisinde bir müzakere duruşu oluşturduğunu ve dolayısıyla temelde tartışılabilir olduğunu ifade eder.

Queering *queer* (*Cinsi* cinselleştirmek)

Cins temsil uygulamaları, ikili kimlik mantığını eleştirme talebiyle bağlantılı anlam üretimi girişimleri olarak anlaşıldığında bu girişimin veya bahsi geçen uygulamaların adlandırılma sonucunda bu girişimi alt etmeden nasıl tanımlanabileceği veya adlandırılabileceği sorusu ortaya çıkıyor. Örneğin Eng, Halberstam ve Munoz'un 'sabit göndergesi olmayan politik metafor' (Eng/Halberstam/Munoz 2005: 1-6) biçimindeki 'cinslik' *(queerness)* tanımı bu yönde bir deneme olarak görülebilir. Ancak soru şu: bu deneme, güya açık ve tek anlamlı bir anlamın sanki kendiliğinden bağdaştırıldığı bir etiket şeklindeki fantazmik kapatılmaların olabildiğince önlenebilmesi için nasıl radikalleştirilebilir? *Cins* ifade olarak, yani sosyosembolik bir yapı ve dolayısıyla ayrım yapısı olarak bu anlamda politika düzlemine konumlandırılmalıdır. Ancak tam da kimliği (anlamı) üreten ayrım olduğu için bu durum pozitif olarak tanımlanabilir bir değer olarak 'cins-*olma*'nın imkanlılığını akla getirdiği ölçüde bir probleme dönüşür. Burada karşımıza çıkan hem etik hem de politik açıdan önemli soruyu, yani ikili kimlik mantıklarını yeniden üretmeden ayrımın kaçınılmazlığı ile nasıl başa çıkılabileceğini, kimliğin pozitif tanımlanmış bir birim olarak *imkansızlığı* ve *politik olan* ya da *sorumluluk* arasındaki bağlantıya gönderme yaparak cevaplamak istiyorum (Lummerding 2005: 151-158, 265-275). Çünkü eğer dil dışı bir göndergeye referans imkansız ise ve bununla beraber toplumsal-diskursif yapıların ötesinde olan bir iyi veya doğru ideali de yoksa, o zaman etik ve sorumluluk kendilerini ahlaki olarak, yani belirli bir iyi ideali yoluyla değil tam tersine bu türden bir garantinin yokluğu üzerinden temellendirir. Bunun anlamı her tür seçimin kendisini herhangi bir dayanağa başvurmadan sadece, başka eklemlenmelerle ilişkili, belli hegemonik bağlamlar içerisindeki eklemlenmesi yoluyla gerekçelendirebileceği ve bu haliyle tartışılabilir olacağıdır.

Cinsi analitik bir kavram olarak güçlendirmek ve kimlik mantığının eleştirisinin talebini adlandırabilmek için *cins* kavramının da ifade olarak tanımı itibariyle anlamına sabitlenemez olduğu ve hiçbir sosyosembolik yapı gibi dil dışı bir göndergeye dayandırılamayacağı durumu üretken hale getirilmelidir. Tam da bu durum politik olanın anı olarak algılanmalı ve talep edilmelidir: *Cinsin* cinselleştirilmesi. Bu açıdan cins olarak ifade edilen uygulamaların hiçbir şekilde cinsel kimliğe, cinselliğe veya cinsiyet ve gender anlamında bir hetero-normatiflik eleştirisine indirgenemeyeceklerinin, tersine *her türden* anlam ve gerçeklik yapısıyla alakalı olduklarının her seferinde yeniden ortaya konması gereklidir. Çünkü her türden gerçeklik

kurgusunun salt hegemonik müzakere süreçlerinin geçici bir sonucu olarak işaret edilmesi/açımlanması, tartışılabilirliğinin gösterilmesi için şarttır. Dolayısıyla *gerçek* anını (anlamın sabitlenmesinin yapıcı imkansızlığı olarak) üretimin önkoşulu olarak dikkate almak, özellikle her türden gerçeklik kurgusunun *niçin* asla hegemonik müzakere süreçlerinin geçici sonucundan başka birşey *olamayacağını* -dolayısıyla cinselliğin ve cinsel kimliğin bağdaşımının da sadece hegemonik bir kurgu olabileceğini- anlaşılır kılmak için gerekli. Zira salt kurgulanmışlık/kurulmuşluk durumunu işaret etmem ile, gerçeklik olarak algıladığımın temelde *niçin* kurgudan başka birşey olamayacağını göstermem arasında belirleyici bir fark vardır.

İkili kimlik kurgularının fantazmik güvencelerinin yeniden üretimlerine sığınmak yerine bunları tartışmak, her türden kimlik, yani anlam veya gerçeklik kurgusunu (yani somut politikayı) politiğin anıyla yüzleştirmek ve dolayısıyla müzakereye açık tutmak için gerekli. Demokratik-politik bir bağlamda, özellikle de dil dışı bir referansın yokluğunun sadece öznel kimlik açısından değil -ki bunun anlamı kendi kimlik duruşunu da teslim etmektir- aynı zamanda toplu kimlikler ve diğer tüm gerçeklik kurguları için geçerli kılınması önemlidir. Buna göre demokrasinin kimlik-eleştirel bir tanımı, belli bir topluluk veya toplum idealinin dilselmantıksal temelli *imkansızlığına* ait olan ve bu yapıcı imkansızlığı imkanlılık koşulu olarak açan, çekişmenin ayakta tutulması olarak anlaşılmalıdır. Varolan düzende neyin 'imkanlı' veya 'kabul edilebilir' olduğuna dair parametrelerin değiştirilmesi anlamında hegemonik gerçeklik kurgularının cinselleştirilmesi dolayısıyla (her türden garantinin yokluğu olarak) gerçeğe yöneliktir; gerçeğe imkanlılık koşulu olarak sahip çıkılması gereklidir ve o da aynı zamanda tam da bu anlamda özneyi *politik olan* olarak sahiplenir.

Kaynakça

- Butler, Judith (1993): Arguing with the Real. (Gerçekle Tartışma): Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex" (Ağırlığı Olan Bedenler: Cinsiyetin Diskursif Sınırları Üzerine), New York, Londra: Routledge.
- Butler, Judith (2001 [1997]): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Çev. Reiner Ansén, Frankfurt/M.: Suhrkamp (The Psychic Life of Power. Theories in Subjection, Stanford: University Press 1997). İktidarın Psişik Yaşamı. Tabiyet Üzerine Teoriler, çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yayınları.
- Butler, Judith (2004): Undoing Gender (Toplumsal Cinsiyeti Feshetmek), New York, Londra: Routledge.
- Copjec, Joan (1994): "Sex and the Euthanasia of Reason" (Cinsellik ve Aklın Ötenazisi).: Joan Copjec, Read my Desire. Lacan against the Historicists (Arzumu Oku. Lacan Tarihselcilere Karşı), Cambridge/MA, Londra: The MIT Press, 201-236.
- Eng, David L./Halberstam, Judith/Munoz, Jose Esteban (2005): What's Queer about Queer Studies Now? A Special Issue of Social Text (Günümüzün Cins Çalışmalarında Cins Olan Ne? Sosyal Metinde Özel Bir Konu) , Oktober 2005, Durham: Duke University Press.
- Foucault, Michel (1998): Das wahre Geschlecht (Gerçek Cinsiyet) [1980], a.d. Franz. v. Eva Erdmann ve Anette Wunschel. : Wolfgang Schäffner, Joseph Vogl, Herculine Barbin. Michel Foucault. Über Hermaphrodismus (Hermafrodizm Üzerine), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.
- Höffe, Otfried (2000): Immanuel Kant, Münih: Beck.
- Lacan, Jacques (1957): L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud (Bilinçdışından Harfin Bastırması veya Freud'dan Beri Akıl). In: Écrits (Yazılar), Paris: Seuil 1966.
- Lacan, Jacques (1975c): Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud, çev. Norbert Haas, in: Schriften II, Olten: Walter-Verlag
- Lacan, Jacques (1958): La signification du phallus. In: Écrits, Paris: Seuil 1966.
- Lacan, Jacques (1991, önce 1975): Die Bedeutung des Phallus, çev. Chantal Creusot, Norbert Haas, Samuel. M. Weber,: Schriften II, Weinheim, Berlin, Quadriga Verlag Fallusun Anlamı, AFA.
- Lacan, Jacques (1970-71) , Le Séminaire XVIII (D'un discours qui ne sera pas semblant) 1970–71, (yayınlanmamış taslak).
- Lacan, Jacques (1973) Le Séminaire. Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964), Paris: Seuil. Lacan, Jacques (1987): Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse (Psikanalizin Dört Temel Kav-

ramı). Das Seminar Buch XI (1973), çev. Norbert Haas, (Metini hazırlayan: Jacques-Alain Miller), Weinheim, Berlin: Quadriga Verlag.

- Lacan, Jacques (1975a): Le Séminaire. Livre XX, Encore (1972-73), ed. Jacques-Alain Miller, Paris: Seuil. Lacan, Jacques (1986): Das Seminar. Buch XX, Encore (1972-73), Çev. Norbert Haas, Vreni Haas, Hans-Joachim Metzger, Weinheim, Berlin: Quadriga.
- Lacan, Jacques (1975b): Le Séminaire. Livre XXII. RSI, 1974–75.: Ornicar?, Nr. 2–5.
- Lacan, Jacques (1975d): Télévision (1974), Paris: Seuil. Lacan, Jacques (1988): Television.: Radiophonie. Television, tr. Jutta Prasse, Heinrich Lühmann, Weinheim, Berlin: Quadriga.
- Lacan, Jacques (1975e): Die Schriften II. (1966) Çevir. Chantal Creusot/Norbert Haas, Olten, Freiburg im Breisgau: Walter (Écrits II, Paris: Seuil).
- Lacan, Jacques (1996): Das Seminar, Buch VII (1959-1960). Die Ethik der Psychoanalyse (Psikanalizin Etiği). çev.: Norbert Haas, Weinheim, Berlin: Quadriga (Le seminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse, (1959-1960), Hg. und Texterstellung Jacques-Alain, Paris: Seuil).
- Laclau, Ernesto (1990): New Reflections on the Revolution of Our Time (Günümüzün Devrimi Üzerine Yeni Düşünceler), Londra: Verso.
- Laclau, Ernesto/Mouffe Chantal (1991): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, (ing.: Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics, Londra: Verso 1985), çev. Michael Hintz, Gerd Vorwallner, Viyana: Passagen Verlag. Hegemonya ve Sosyalist Strateji Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru. Çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları.
- Laqueur, Thomas (1990): Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud (Cinsellik Yapmak. Yunadan Freud'a Beden Ve Toplumsal Cinsiyet), Harvard Univ. Press.
- Laqueur, Thomas (1992): Auf den Leib geschrieben (Bedene Yazılı), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lefort, Claude (1986): Essais sur le politique: XIXe–XXE siècles (Politika Üzerine Denemeler: 19.-20. Yüzyıl), Paris: Seuil.
- Lummerding, Susanne (2002): Virtuelle Räume und die Funktion gesellschaftlicher Phantasmen (Gücül Mekanlar ve Toplumsal Fantazmaların İşlevi): Nierhaus Irene/Konecny, Felicitas : Räumen. Baupläne zwischen Raum, Visualität, Geschlecht und Architektur (Mekanlar. Mekan, Görsellik, Cinsiyet ve Mimari Arasında Projeler), Viyana: Edition Selene, S.147–160.
- Lummerding, Susanne/Fink, Dagmar (2004): Strange Days for Race and Gender. Funktion von Kohärenzphantasmen (Irk ve Toplumsal Kimlik İçin Tuhaf Günler. Tutarlılık Fantazmalarının İşlevi).: von Falkenhausen, Susanne/Förschler, Silke/Reichle, Ingeborg/ Uppenkamp, Bettina: Medien der Kunst: Geschlecht, Metapher, Code (Sanat Medyaları: Cinsiyet, Metafor, Kod). 2002 Berlin'deki 7. Sanat Tarihçileri Konferansı Konuşmaları, Marburg: Jonas Verlag, S. 164–174.
- Lummerding, Susanne (2005): agency@? Cyber-Diskurse, Subjektkonstituierung und Handlungsfähigkeit im Feld des Politischen (Politik Alanda Cyber-Söylemler, Özne Kurulumu ve Hareket Kabiliyeti) , Viyana, Köln, Weimar: Böhlau.
- Lummerding, Susanne (2007a): Sex revisited – ‚Geschlecht' vs. Bedeutung (Cinsellikle Yeniden Buluşma -- 'Cinsiyet' Anlama Karşı).: Dölling, Irene/Dornhof, Dorothea /Esders, Karin/ Genschel, Karin/ Hark, Sabine: Transformationen von Wissen, Mensch und Geschlecht. Transdisziplinäre Interventionen (Bigi, Insan ve Cinsiyet Transformasyonları. Transdisipler Müdaheleler), Königstein/Taunus: Ulrike Helmer, 224–235.
- Lummerding, Susanne (2007b): Das Reale, das Politische und eine Reformulierung von Geschlecht. Unmöglichkeit als Möglichkeitsbedingung (Gerçek, Politik Olan ve Cinsiyetin Yeniden Tanımlanması. İmkanlılık Koşulu Olarak İmkansızlık).: Feministische Studien -Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung (Feminist Çalışmalar- İnterdisipliner Kadın ve Cinsiyet Çalışmaları Yayını) 25 (2), 299-310.
- Mitchell, Juliet/Rose, Jacqueline (1985): Feminine Sexualtiy. Jacques Lacan and the école freudienne, Introduction II (Kadın Cinselliği. Jaques Lacan ve Freud Ekolu, Giriş II), New York, London: W.W. Norton & Co/ Pantheon Books.
- Rose, Jacqueline (1991, önce 1986): Sexuality in the Field of Vision (Görüş Alanında Cinsellik, Londra, New York: Verso .
- Stavrakakis, Yannis (1999): Lacan & the Political (Lacan & Politik Olan), Londra, New York: Routledge.
- Zizek, Slavoj (1999): The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology, 1999. Zizek, Slavoj (2001): Die Tücke des Subjekts, tr. Eva Gilmer, Andreas Hofbauer, Hans Hildebrandt, Anne von der Heiden, Frankfurt/M.: Suhrkamp. Gıdıklanan Özne Politik Ontolojinin Yok Merkezi, çev. Şamil Can, Epos Yayınları.

Cinsiyet, Serap mı Kurgu mu?

Joan Copjec
İngilizce Çeviri: Berkay Ersöz

> Öyleyse, başlangıca geri dönersek, bir biçimiyle kapitalizmden beri cinsiyet sorunun çıkış noktası şuydu: Cinsiyetten kurtulmak.
>
> --Jacques Lacan, *Television*

1970'li yılların ortasında, İngiltere'de Juliet Mitchell'in *Psychoanalysis and Feminism*'i yayınlaması, Fransa'da "Yeni Fransız Feministleri" diye bir grubun ortaya çıkması ve ABD'de, feminist dostu bir "Fransız Freud" lehine teşvik edici bir tartışma açan Shoshana Felman'ın çalışmaları sayesinde gerçekleşen küresel bir ısınma, feministlerin psikanalize karşı soğuk direncini kırmaya başladı. Yaklaşık on yıl içinde psikanalitik feminizm döneminin en heyecanlı ve verimli söylemlerinden biri olarak yaygınlaştı. Feministler, Freud'un kuramına karşı asla tamamen eleştirellikten yoksun kalmamakla birlikte, onun cinsel farklılık ve dişi/kadın cinselliği (*feminine sexuality*) için temel, *ontolojik* bir statü sağlamak ve böylece kadınların deneyimlerini, felsefi özne kuramlarının ve siyasi toplum kuramlarının birçok temel varsayımlarını sorgulamaya elverişli pek önemli bir konu haline getirmek bakımından eşsiz olduğu gerçeğini fazlasıyla kavramışlardı.

Bununla birlikte 1980'lerin ortasında artık feminizm ve psikanaliz arasındaki ilişkilerde bir iklim değişikliği olduğu açıkça göze çarpıyordu. Teresa de Lauretis ortalığı sarsan *Cinsiyet Teknolojileri* kitabının (*Technologies of Gender*[1]) başlığında birbirlerinden kopan iki söylemi gözeten temel terimleri vurguluyor ve son derece ileri görüşlü olan giriş yazısında bu kopuşun etkin bir biçimde gerçekleştiğini gösteren sloganı eklemliyordu/dile getiriyordu: "Feminist bir toplumsal cinsiyet (*gender*) kuramı... bölünmüş olmaktan ziyade çoklu bir özne kavrayışına işaret eder."[2] Bu formülasyonun sonuçları ve psikanalizin şiddetli sorgulamalarıyla müjdelediği büyük ilgi gözden kaçırılamazdı. Aynı zamanda, birçoğumuzda da, bu yeni tanımlanmış toplumsal cinsiyet kategorisinin şiddetle benimsenmesiyle birlikte bazı şeylerin kaybolduğuna dair bir rahatsızlık hissi uyanmıştı. Bu rahatsızlık özellikle feminist kaygılara yanıt getirmek için Freud ve Lacan'ın kuramlarına vurgu yapmayı sürdürenler tarafından dışa vurulacaktı. Bu kayıp duygusunun ışığında 80'lerin ortasındaki bu cinsel farklılıktan vazgeçilmesi olayının sıkıca birbiriyle bağlantılı olan belli başlı özelliklerini açıklamaya çalışacağım:

1) Psikanalitik cinsel farklılık kategorisi bu tarihten itibaren şüpheli sayıldı ve *cinsiyetsizleştirilmiş (neutered)*[3] toplumsal cinsiyet kategorisi lehine büyük ölçüde göz ardı edildi. Evet, cinsiyetsizleştirilmiş, ısrar ediyorum, çünkü yerine toplumsal cinsiyet terimi geçtiğin-

1 Sex için karşılanan cinsellik'ten farklı olarak, gender dilbilimsel ve toplumsal cinsiyet karşılıklarını da içeren bir anlamda okunmalıdır [-ed.n.].

2 Teresa de Lauretis, Technologies of Gender: Essays in Theory, Film, and Fiction (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987), s. x.

3 Normal bağlamda, kısırlaştırmak olan kavramı burada cinsiyetsizleştirmek olarak çevirdik [-ed.n.].

de özellikle *cinsel farklılık*ta içerilen *cinsiyet* teriminden vazgeçilmişti. Toplumsal cinsiyet kuramı büyük bir iş başarıyordu: Cinsiyetten cinsiyeti uzaklaştırmıştı. Çünkü, toplumsal cinsiyet kuramcıları cinsel pratiklerden söz etmeyi sürdürürlerken artık cinsiyetin veya cinselliğin ne olduğunu sormayı bırakmışlardı; cinsiyet böylece ontolojik statüsünü kaybetmiş ve konuşma dilinde olduğu şeye, öznenin ikincil bir niteliğine, şimdi daha az katı görünse de, özneye yönelmiş çeşitli söylemlerin etkisine dönüştürülmüştü.

Toplumsal cinsiyete doğru dönüşün düşünmekte başarısız olduğu şeyi ve bu yolda neyi gözden çıkardığını anlamaya başlamak için, Freud'a tekrar tekrar yöneltilen "pan-seksüalizm" eleştirisini ele alalım. Bu eleştiri yalnızca hatalı bir biçimde Freud'u cinsiyet (*sex*) saplantılı olmakla, her yerde her şeyin *nedeni* olarak onu bulmakla suçlamasıyla hedefini şaşırmaz, ayrıca Freud tarafından düşünüldüğü biçimiyle cinsiyet fenomeninin sebep kavramını yeniden düşünmeyi gerektirdiğini kavramakta da başarısız olur; daha dikkatli ilerlemek gerekirse, Freud'un sebep kavramını nasıl kuramsallaştırdığına bakan biri, cinsiyetin de böyle ele alınabileceğini görüp hayrete düşebilir. Daha önce nevrozun etiyolojisinin cinsel olduğunu ilan ettiği zaman, bunun, kendisini cinsiyet ve sebep kavramlarını birbirlerinin ışığında yeniden değerlendirmesini gerektiren ikili bir projeye yönelttiğini anlamıştı. Ancak pan-seksüalizm saldırısı bu projeye karşı bütünüyle ilgisiz kalmayı seçer ve safça sebebin her yerde işleyen bir *şey*den ibaret olduğunu varsayar. Ancak Freud'un ileri sürdüğü şey bundan daha farklıydı; ona göre cinsiyet sıradan bir şey değildi ve eğer neredeyse her yerde ortaya çıkabilir görünüyorsa, bunun sebebi onun hiçbir yere yerleştirilemez olmasıydı. Psikanalize göre cinsiyet ele geçmezdir, yani basitçe söylenirse, *cinsiyetin bir alanı yoktur*. Bu düşünceyi daha sonra inceleyeceğim, fakat şimdi yalnızca şunu söylemekle yetineceğim, cinsiyetin hiçbir yere yerleştirilemezliği, onun *bir koşuldan ziyade* tam olarak bir sebep olduğu gerçeğiyle el ele gider, cinsiyetin, kendisinden dolayı bir öznenin davrandığı veya bilincine vardığı bir koşullar zincirinde veya arkaplanında yeri yoktur. Cinsel farklılığın reddi (*rejection*) bu kuramsal karmaşıklıkların terk edilmesi tarafından kolaylaştırıldı, bu da toplumsal cinsiyet kuramcılarını bu sebep kavrayışından mahrum etti veya öznenin kendi koşullarının bir ürününden ibaret olduğuna dair basit varsayımla yalnız bıraktı.

2) Cinsel farklılık toplumsal cinsiyet kuramı (*gender theory*) açısından sorun haline gelmişti, çünkü özneyi iki karşılıklı dışlayıcı kategoriye bölmesinden ve aralarında bir ilişki olmasının gerektiğini ima etmesinden dolayı fazlasıyla heteroseksist olduğu düşünülmüştü. Toplumsal cinsiyet kuramı, neden sınırsız sayıda kişi türü (*genres*) değil de yalnızca iki tane olması gerektiğini soruyordu. Bu iki cinsiyetin elbette yalnızca sayısal bir sınır getirmediği düşünülmüş, aksine bunun bu ikisi ve cezalandırılan sapmalar arasındaki sınırları denetleyen toplumsal bir düzen tarafından keyfi biçimde dayatıldığı anlaşılmıştı.

Fakat sorulması gereken soru, türlerin çoğaltılmasının fiili/edimsel (*actual*) bir kuramsal gelişmeyi mi yoksa düşüncede bir geriye gidişi mi temsil ettiğidir. Freud itkileri(*drives*) temelde antagonistik, ikiye bölünmüş olarak tasarlamıştı; çağdaşları ise, öznenin girebileceği her eylemi ayrı birer itkinin varlığıyla açıklayacak şekilde dürtüleri çoğaltarak onun kuramını "geliştirmeye" çalışmışlardı. Bununla birlikte kısa zamanda, bu eylemleri neyin motive ettiği sorusunun, dürtülerin bu *ad hoc* çoğaltılmasıyla yanıtlanamadığı, yalnızca bir tarafa bırakıldığı açığa çıktı. Toplumsal cinsiyetlerin çoğaltılması da aynı hatayı yineliyor; öznelerin tekilliğini gerçekten açıklamak yerine bunu tasarlamayı olanaksız hale getiriyor. Sorun şu: Özne kavramından uzaklaştırılan veya düşen (kaybedilen) şey nedir, söylemler tarafından *konumlandırılan* özne türlerinin bu şekilde çok çabuk çoğaltılmasıyla ortadan kaldırılmış olan nedir? Bu tam da cinsiyet değil mi, eğer cinsiyet psikanalizde olduğu gibi

öznenin dengesini kökten bozan veya yerinden eden şeyse?

3) Öznenin tarihsel değişkenliğini ve kurulmuşluğunu korumak amacıyla, iki cinsel farklılık türü, yerlerini toplumsal cinsiyet konumların çokluğuna bırakmaya zorlandılar. Cinsel farklılığın psikanaliz tarafından biyolojik olarak verili değil de özgül bir tekniğin veya aygıtın –yani dilin– bir etkisi olarak ele alındığının kabul edilmesine rağmen, yeni feminist dalga, yapısalcı dil kavrayışının tarihsel perspektiften yoksun olmasından ve değişken olmayan etkiler oluşturmasından endişeleniyordu. Bu yüzden dil *aygıtı* (*l'appareil*) cinsiyetin atölyesi olma rolünden alıkonuldu ve onun yerine, toplumsal cinsiyet konumlarını ve ilişkilerini kurmaktan sorumlu, tarihsel olarak değişken teknolojiler ya da *dispositifs* –yani, karmaşık toplumsal pratikler ve bilgiler mekanizması, iktidar ilişkileri, normlar ve ideallergeçirildi. Judith Butler'ın *Cinsiyet Belası* (*Gender Trouble*) kitabı, yalnızca, psikanalize karşı gelişen bu feminist şüphe dalgasına ve onun cinsel farklılık kategorisinden çekilme kararma öncülük etmekle kalmadı, bu dalgayı bir tsunamiye dönüştürdü. Başlıktaki *cinsiyet* (*gender*) terimiyle yine cinsel farklılığın tarihsel ve siyasi olarak arkada bırakıldığı ilan edilirken, *bela* terimi de kitabın, cinsiyetin toplumsal kuruluşlarında bulunup ortadan kaldırılması gereken zayıf noktalarını bulma kaygısını taşıyan stratejisini vurguluyordu. Bu kitap birçok güçlü kuramsal sorunu ortaya koyarken, tartışacağım gibi, öznenin tanımına cinsiyet tarafından yerleştirilmiş kuramsal belayı, ontolojik karışıklığı gözden kaçırmıştı.

1920'lerde Freud'un cinsiyetli öznenin (*sexed subject*) oluşumuna yönelik olan kastrasyon kuramı etrafında sıcak tartışmalar patlamıştı. Henüz toy olan psikanaliz alanından –Ernest Jones, Helene Deutsch, Melanie Klein ve Karen Horney gibi– birçoklarının tatsız buldukları bir şey, kastrasyonun evrenselliği, bulunduğu varsayılan öznelerin anatomisine karşı onun ilgisizliğiydi. Eğer kastrasyon fallusu hedefliyorsa ve küçük bir kız ona sahip değilse, akıl yürütme işte böyle sürmüştü, o zaman kuram ona adil davranmaz ve kuramın kızın oğlandan anatomik ve biyolojik farklılıklarını hesaba katacak şekilde düzenlenmesi gerekir. Juliet Mitchell bu erken dönem tartışmaları şu şekilde özetliyor:

> Freud'a karşı olanlar kastrasyon kompleksi kavramının kadınlar açısından küçültücü olduğunu görmüşlerdi... Kadınların adeta kendilerine ait bir şeyleri olması gerekiyordu. Konu kurnazca, cinsiyetleri neyin birbirinden ayırdığından, her bir cinsiyetin yalnızca kendine ait olmasıyla değerli olacak olan şeyin ne olduğuna kaydı. Bu bağlamda ve kastrasyon kompleksinin belirleyici rolü daha ortaya çıkmadan, Freud'un kendisinden dikkatle yola çıktığı biyolojik açıklamaya doğru bir geri dönüş kaçınılmazdı.[4]

Bu kaymayla terk edilen şey tam da oğlanların ve kızların cinsel organları arasındaki kaba, dil-öncesi farklılıktan başka bir şey olmayan cinsel farklılıktı. 1980'lerin sonundaki tartışmalar sırasında cinsiyetten toplumsal cinsiyete doğru gerçekleşen kayma ise bu daha önceki sorunu tersine çeviriyor. Toplumsal cinsiyetin kurulmasını sağlayan toplumsal teknolojiler hakkında çalışmak için Freud'dan sırt çevrilmesi ve cinsel farklılığın kaldırılması yalnızca "deney tüpü" öznelerin, yani bedensel gerçeklik taşımayan öznelerin, kaba düşünce deneyimlerinin steril taşıyıcılarının ortaya çıkmasına yol açtı.

Toplumsal cinsiyetin kuruluşu üzerine bütün çalışmalar Michel Foucault ile, özellikle onun *Cinselliğin Tarihi*'nde psikanalize karşı yönelttiği itirazıyla başladığı için bu çalışmaya tekrar bir göz atmalıyız. 1968 Mayısındaki olaylar sırasında ve sonrasında "cinsel özgürleşme" talep eden öğrencilerle karşı karşıya kalan Foucault, tartışmalı kitabını, gayet ge-

4 Juliet Mitchell, "Introduction 1," Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the ecole freudienne, ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose (New York and London: W.W. Norton, 1982), s. 20.

niş bir ölçekte, öğrencilerin bu kusurlu ayaklanmasının başlıca kaynaklarından biri olarak Freud'un bastırma kuramını karikatürize ederek, onların bu talebinin siyasal olarak nasıl yanlış yönlendirilmiş olduğunu kanıtlamak amacıyla yazmıştı. Bu polemiğin karşısında Freud'un gerçekten ne dediğinden emin olmak çok önemli: Freud *düşüncelerin* bastırılmaya açık olduklarını ve bir kez bastırıldıklarından sonra bilince geri dönmeye uğraştıklarını söylemişti; ancak bu, *cinsiyetin* bastırılan olarak ele alınıp alınamayacağı sorusunu yanıtsız bırakır. 1968 Mayısındaki olaylara yanıt olarak verdiği 1969-1970 seminerleri *The Other Side of Psychoanalysis*'te Lacan, Freud'un iddiasının, kendi başlarına bastırılabilecek olan *düşüncelerin* aksine *duygu-lanımın -affect-* (veya Lacan'ın diliyle jouissance'ın) *yer değiştirdiği* şeklinde olduğuna işaret ederek aslında bu soruyu ele almıştı.[5] Duygu-lanım, bilince erişimsiz değildir ya da özneden kaçmaz, aynı bastırılmış bir düşüncenin yaptığı şekilde. Eğer bastırılmış bir düşüncenin her zaman bilince giriş yapma ve bilinç tarafından tanınma şansı varsa, jouissance'ın bilinçle ilişki içinde yer değiştirmiş olmaktan başka bir şey olma, ona uygun bir yer bulmaktan başka şansı yoktur. Bu can alıcı ayrımın farkında olan Lacan, öğrencilerin cinselliğini hedef alarak onların aslında "bir efendi aradıklarını", kendilerini teşhir eden bir rejimin köleleri haline getirilmelerine izin verdiklerini söyleyerek uyarmıştı.[6] Eğer bu kendini teşhir etmeler için, jouissance'larını "haykırma" girişimleri için bir onay arıyorlardıysa, Freud'un cinsiyet kuramına göre aslında yanlış kapıyı çalmışlardı. Berggasse 19'un kapısında *cinsel bilimin* (*scientia sexualis*) endişe verici yükselişi için (hijyenik, itirafçı, her-şeyi-boşaltma-yanlısı cinsiyet kuramına) ciddi bir suçlama yöneltirken Foucault da aynı şeyi yapmıştı. Foucault, Freud'a asla durmadığı bir konum atfetmiş ve sonra cinsiyetin iktidarın prangalarından kurtulmayı talep etmek yerine onunla dayanışma içinde çalıştığını, iktidar aracılığıyla doyurulduğunu ileri sürerek ona saldırmıştı.

Gerçekte, Lacan ve Foucault cinsiyetin zamanında nasıl politik bir faktör haline geldiği ve yeni insan hakimiyeti içerisinde nasıl bir oynadığı hakkında aynı taraftaydılar. Lacan ve Foucault'nun her ikisi de cinsel özgürleşme talebinin iktidara karşıt olmadığını, aksine onun iktidarın/gücün kollarında oynandığını söyleyerek öğrencileri uyarmışlardı. Ama psikanalizde cinsiyetin nasıl ele alındığı sorunu ve bu kavrayışın tarihsel ve siyasal olarak oynadığı rol konusunda ayrışıyorlardı. Lacan cinsiyetin özgürleşmeyi ara*ma*dığını etkili bir biçimde ileri sürmüş ve zevkimizi (*enjoyment*) iktidardakilere teşhir ederek, *kimliğimizin bir yüklemiymiş -hatta en önemlisiymiş- gibi onu* ifşa ederek feda etmememiz konusunda bizi uyarmıştı. Daha sonraki bir seminerde Lacan, "Keyfini çıkarın!"[7] (ya da daha doğrusu, "Keyfini çıkarın da görelim!") emrinin süperegonun düzenleyici çığlığı, iktidarın sinsi subayı olduğunu ve aslında kendisini iktidarın pençesinden kurtarmaya yönelen bir özneye ait olmadığını ileri sürerek bunu daha veciz bir biçimde ifade etmişti. Foucault'ya göre ise cinsiyet, iktidarın özneleri birleştirilmiş, belirlenmiş ve normatif kimliklere bağlamaya hizmet eden kurmaca bir yapısıydı. Bundan dolayı iktidara karşı siyasi muhalefetin, sindirilmiş cinsel kimlikleri özgürleştirmeye değil, özneyi bunlardan özgürleştirmeye, özneyi onun kategorileriyle sınıflandırılmaktan kurtarmaya yönelen bir biçim alması gerekiyordu. Böylece Lacan ve Foucault, iktidarın bir oyunu olduğu gerekçesiyle zevk imperatifine (*the imperative of enjoyment*) (cinsiyetin özgürleşmesi talebine) karşı ittifak kurarlarken, Lacan bütün enerjisini cinsiyetin, veya jouissance'ın, özgürleşme-bastırma karşıtlığından sorumlu olamayacağını göstermeye harcıyordu ve süperegoya ait özgürleşme talebi tarafından jouissance'ın *a sham*

5 Jacques Lacan, The Other Side of Psychoanalysis. Book XVII, ed. Jacques-Alain Miller, çev. Russell Grigg (New York and London: W. W. Norton, 2007), s. 144.

6 a.g.e., s. 208.

7 Dergi politikası açısından sayıda enjoyment, jouisannce ve pleasure için sırasıyla zevk, jouissance ve haz karşılıkları kullanılmıştır. Enjoy'un fiil olduğu durumda ise keyfini çıkarma karşılığı uygun bulunmuştur [-ed.n.].

yeniden kurulduğunu ileri sürüyordu; Foucault ise, cinsiyetin ve özgürleşme talep eden süperegonun bir ve aynı şey olduğu düşüncesinin izini sürüyordu.

Eğer iktidardan bağımsız veya onun ötesinde bir cinsiyet –veya şimdi tercih edilen terimle *toplumsal cinsiyet*– söz konusu değilse, *Cinsiyet Belası*'nın ileri sürdüğü gibi, toplumsal biçim veya anlamdan (*signification*) bağımsız tamamen maddesel bir beden de söz konusu olamaz. Beden, sık sık yapılanın aksine, sessiz direnişin bir nesnesi, iktidara karşı bir ağırlık olarak ele alınmamalıdır, çünkü beden, toplumsal cinsiyet gibi yalnızca iktidarın bir yapısı olarak varoluşa gelir. Bu önemli bir nokta; Foucault'nun bazı kendi ifadelerine ters düşüyor ve iktidara dışarıdan direnen bir "fail/eyleyici (*agent*)" hakkındaki, daha az katı kuramcılar tarafından ortaya atılan naif düşünceyi kesin olarak etkisizleştiriyor. Fakat eğer cinsiyet kuramcıları bu naif direniş kavrayışına (*naive conception of resistance*) karşı çıkışlarında doğru olsalardı, bir alternatif sunmakta muhtemelen daha az başarılı olacaklardı.

Freud'un "neo-Zürih" ayrılıkçıları diye damgaladığı izleyicileri Alfred Adler ve Carl Jung'u göstererek belirttiği bazı önemli uyarıları ele almak için biraz durmayı ve direniş sorununu deşmeyi öneriyorum. Freud bu dışlanmış meslektaşlarını "[itkilerin] muazzam ve kökensel (*primordial*) melodisini duymayı beceremememekle" ve yalnızca birkaç kültürel ses bulmuş olmakla, yani cinsiyeti daha yüksek bir şeye, kültürel olarak kabul edilebilir bir şeye dönüştürmek ve onun ağır, sıkıcı sorununu hafife alarak ondan kaçmakla suçlamıştı. Adler'i özellikle cinsiyet sorunlarını iktidar sorunlarına indirgemekle itham etmişti. Adler'in görüşüne göre psyche'ye haz/hoşnutsuzluk ilkesi yerine bir iktidar ilkesi hükmeder: Dişil eylemsizlik konumuna karşı, (erkek veya dişi) bireysel öznenin kendini göstermesini sağlayan "eril (*masculine*) bir protesto". Bu düzenleme yalnızca "cinselliğin zihinsel yaşamdaki yerinden edilmesini" temsil etmekle kalmaz, ayrıca zihinsel yaşamın ilkesinin çatışmalı doğasını da gereksiz kılar.[8] Eril bir protesto veya bir tür "güç istenci" kavramının hesaba kattığı tek şey "yalnızca [bireye] uygun olan ve onun tarafından teşvik edilen bu içgüdüsel itkilerdir (*impulses*)... [bireye] *karşıt* olan her şey... [onun] ufkunun ötesinde yatar."[9]

Cinsiyetin iktidara benzer bir biçimde indirgenmesine, iktidar ilkesinin *karşı koyulmaksızın* işlemesine izin veren bir eğilimle birlikte açıkça Foucault'da ve onu izleyen "toplumsal cinsiyet ayrılıkçılarında" rastlanır. Foucault, kuramında bireysel formların yerine söylemsel formları geçirerek Adler'in bireysel psikolojisini tersine çevirir, fakat sadık savunucusu Gilles Deleuze bile Foucault'yu yetersiz derecede çatışmalı bir iktidar kavrayışı üretmekle, "iktidarın tarafında, iktidarın söylediğinin veya söylenmesine yol açtığı şeylerin lehine her zaman aynı seçimi yapmakla" suçlar.[10] Deleuze, Foucault'nun kendi açtığı kuyuya düştüğünü fark ettiğini ve bu yüzden Cinselliğin Tarihi'ni yazdıktan sonra birkaç yıl sessizliğe gömüldüğünü ileri sürerek bu eleştiriyi Foucault'ya atfeder.[11]

8 Sigmund Freud, "On the History of the Psycho-Analytic Movement," The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, çev. James Strachey ve Anna Freud, Cilt XIV, s, 54.

9 a.g.e., s. 55.

10 Gilles Deleuze, Foucault, çev. Sean Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), s. 94.

11 Deleuze'ün andığı bu yıllar "Horton dönemi" değildir; söz konusu yıllar Foucault'nun İran Devrimi etrafında gelişen olaylara kendini kaptırdığı dönemdedir. İran Devrimi, Foucault'ya iktidara karşı başarılı bir ayaklanmanın bu ilginç örneğinin ışığında iktidar sorununu yeniden ele alma fırsatını vermişti. Foucault'nun cinsiyet ve iktidar kuramı böyle iki tarihsel ayaklanma etrafında döner, bunlardan biri 1968 Mayısı, öteki de on yıl sonra 1978'de başlayan İran Devrimidir. Sonuncusu onun için "dağınık iktidar merkezlerinin bir biçimde öncelikli olan direniş odakları olmaksızın var olmadıklarını; ve iktidarın kendisine direnen bir yaşamı açığa çıkarmaksızın veya buna sebep olmaksızın can almayı amaç olarak belirlemediğini" (Deleuze, Foucault, s. 94) daha açıkça kuramsallaştırmaya başlama fırsatı haline gelmiştir. Bu daha sonra, klasik düşünceye doğru bir geri dönüş ile birlikte, kendi cinsellik kuramını yeniden gözden geçirmesi için bir başlangıç oldu.

Foucault'nun İslam Devrimine verdiği güçlü destek yersiz olmamakla birlikte, devrimin başarısı sanki devrimin yakın

Foucault'dan etkilenen toplumsal cinsiyet kuramcıları da köşeye sıkışmış olduklarını fark ettiler ve çeşitli şekillerde, kurulmuş öznelerini bedensel yaşamla, iktidara direnmeye muktedir bir yaşamla beslemek için uğraşmaya başladılar. Bunun genel olarak en fazla güvenilir yollarından biri, açıkça veya örtük olarak ifade edilmiş de olsa, yineleme kavramı (*notion of repetition*) aracılığıyla gerçekleştirilmişti. Kurama göre, eğer özne söylem tarafından toplumsal cinsiyetli bir rol veya kimlik üstlenmeye yöneltilmiş ise, bu yöneltme tek seferlik bir olay olarak ele alınamaz, aksine farklı söylemler aracılığıyla tekrar tekrar gerçekleştirilerek sürekli yinelenen bir süreç olarak görülmesi gerekirdi. Bu yinelemenin sonuçlarından biri, veya daha doğrusu yinelemenin bir başarısızlığı, normatif kimliği her seferinde aynen yinelemenin öngörülebilir olanaksızlığı, kurulmuş öznenin kendine ait bir yaşam biçimi ve bununla birlikte bir direnme yeteneği elde etmesiydi. Fakat bir toplumsal cinsiyet performansı ile bir başkası arasındaki ufak fark veya gerekli olan kimliğin hatalı yinelemesi, dirençli, bedenleşmiş yaşamın bir kanıtı olarak iş görebildiyse, bunun sebebi, söz konusu iddianın asla tamamen kabul görmemiş veya iyice soruşturulmamış bir varsayıma, bu tarzda yaşamın yinelemeye direndiği varsayımına dayanıyor olmasıydı.

Psikanaliz akımında neo-Zürih okulunun ikinci üyesi olan Jung, bu varsayımı en tutarlı şekilde onaylayan kişiydi ve bu yüzden Freud'un sonu gelmez küçümsemesini üzerine çekmişti. Freud'un gözünde Jung'un en büyük günahı dürtünün cinsel anlamını bir yana bırakmasıydı; Freud'un icadı olan arkaik, sarsılmaz dürtüyü, bütünüyle esnek olan ve ileriye doğru hareket eden kültürel bir sürece dönüştürmüştü. Herakleitos'un ünlü fragmanındaki nehir gibi, Jung'un dürtüsü sürekli olarak değişmekteydi, bu yüzden de Freud'un yineleme diye tanımladığı işlemden yoksundu. Yayınlanmamış "Fantazi" (*fantasy*) seminerinde Lacan, Jung'un dürtü kavrayışının saplandığı "okültizmin çamurlu nehrine" göndermede bulunur.[12] Bu ifadeler Jung'un kavramı karşısında Freud'un küçümsemesini olduğu kadar ayrıca Kierkegaard'ın Herakleitos'u eğlenceli biçimde alaya alışını da hatırlatıyor. *Yineleme* metnine geçişi sağlayan *Korku ve Titreme*'nin sonsözünün sonunda Kierkegaard, ustasının "aynı nehre iki defa girilemez (adım atılamaz)" aforizmasını, ona "bir defa bile girilemez" gibi bir cümle ekleyerek güçlendirmeye çalışmış gayretkeş bir öğrencisinin öyküsünü aktarırken, filozofa sürekli olarak "karanlık Herakleitos" diye göndermede bulunur. Kierkegaard

zamanda yol açacağı cinsel teröre karşı Foucault'nun eleştirel farkındalığını köreltmiş gibidir. Bazıları onun bu yanılgısını, dünyada, on dokuzuncu yüzyıldan bu yana Batı'yı gittikçe daha fazla ele geçiren cinsel bilim (scientia sexualis) tarafından kirletilmemiş, erotik sanatın (ars erotica) işlediğinin hala görülebileceği son yerlerden biri olarak Arap-İslam dünyasını gören "Oryantalist" bakışına bağlamışlardır. Ancak sonuçta İran dahil olmak üzere Arap-İslam dünyası "Batı-tarafından-kirletilmenin" (Westoxification) bu özel öğesinden bağışık değildi. 1980'lerde başlamış olan, cinsel farklılık teriminden toplumsal cinsiyet lehine vazgeçilmesine dair anlatıp durduğum görünüşte yerel olan öykünün aslında düşünülebileceğinden daha az yerel bir sorun olduğu ortaya çıkıyor. Fethi Benslama'ya göre, 1980'li yıllarda cinsiyet anlamındaki en genel Arapça sözcük olan farj kalktı ve yerine Latincedeki genus sözcüğünden gelen jins terimi kullanılır oldu. Ve jins, veya toplumsal cinsiyet, yüzyıllardır kadınlar ve erkekler için kullanılmış olan farj sözcüğünün yerini gasp ederken, eş zamanlı olarak farj'ın alanı kısıtlandı ve yalnızca kadın cinsel organı için kullanılır oldu. Aynı zamanda farj'da eksik olan bilimsel, özellikle de biyo-medikal yan anlamları da taşıyan jins sözcüğü cinsel ilişkilerin veya maceraların anlamını da genital uygulamayı kapsayacak kadar daralttı. (bkz. Fethi Benslama, "Le sexuel monotheiste et sa traduction scietifique," Cliniques mediterraneenes, no. 73 (2006).

Bilindiği gibi devrimin hemen ardından, devrik Şah rejimi sırasında kadınlara verilmiş olan özgürlükler yürürlükten kaldırıldı ve kadınlara yönelik katı düzenlemeler ve yasaklamalar koyuldu. Bu düzenlemeler açıkça İran'ın İslamlaştırılmasının merkez parçasını oluşturuyorlardı; ancak yeterli derecede araştırılmayan bir şey Batı etkisine karşı bu saldırının kurtulmaya çalıştığı şeye nasıl ve ne ölçüde kök salmış olduğuydu. Çünkü, vatandaşlarının cinselliğini Batılı liberal düşüncenin kirletmesinden basitçe korumak yerine, hejab düzenlemeleri, bir dereceye kadar –eğer farj'ın jins tarafından beklenmedik bir biçimde yerinden edilmesi ve marjinalleştirilmesi sorununu ciddiye alırsak– cinsiyetin biyo-politik biçimde yeniden tanımlanmasını teşvik etmiş görünüyor. Foucault da eğer dikkatle bakmışsa, İran devriminin ardından biyo-iktidarın Batı'nın ötelerine kadar yayıldığının kanıtlarını gözlemlemiş olmalıdır.

12 Jacques Lacan, "Livre XIV: la logique du fantasme," (yayınlanmamış seminer), March 1, 1967.

yalnızca kafasını sallar ve "zavallı Herakleitos, işte böyle bir öğrencisi var!" diyebilir.[13] Gerçekten. Çünkü, bu tutumlu jestiyle öğrenci, ustasının karşı çıkmaya çalıştığı, Elealıların hareketi reddinin bu karşı çıkışta geri döndüğü gerçeğini ifşa ediyor. Herakleitos'un düşünmesindeki bulanıklık veya karanlık, "iki defa" sözünün, adımın yinelenebilir oluşunun kaldırılmasıyla birlikte bu adımın felce uğrayacağını, olanak olarak hareketi ortadan kaldıracağını görebilmesinden doğar. Kierkegaard'ı izleyerek biz de şunu ekliyoruz: "Zavallı Freud, işte Jung gibi bir öğrencisi var." Söz sırası ona gelseydi, itkinin adının *sabitleyici (immobilizer)* diye değiştirilmesi gerektiğini söyleyecekti!

Bu yineleme kavramındaki sorun (ya da yine daha doğrusu, yinelemenin anlamsızlığı veya olanaksızlığı), temsil sorunsalına sıkı sıkıya bağlı kalmasıdır. Beyhude yineleme çabaları yalnızca göreli veya ölçülebilir, az ya da çok, benzer veya benzemez, pek ilerisinde ya da biraz gerisinde, biraz eskide kalmış veya daha yeni farklar üretir. Bu tarz farklılıklar paylaştıkları şeye, ortak ölçülerine göre ikincil olmaları anlamında olumsaldırlar. Bu farklılıklar çeşitlemelerden daha fazla bir şeye denk gelmezler; mutlak bir yeniye veya gerçek bir harekete yol veremezler.

Bu bağlamda Freud'un, Foucault ve toplumsal cinsiyet kuramcılarının onu yaygınlaştırmakla suçladıkları hijyenik veya katartik cinsellik görüşünü terk etmiş olduğunu belirtmek özellikle önemlidir, artık Freud itkinin yinelemesini temsil sorunsalından kopartmıştı. Başlangıçta Freud bastırılmış travmatik olayların, "cinsel içerik" taşıyormuş gibi görünen olayların araştırılabileceğini, konuşmada ifade edilebileceklerini ve böylece bilince çıkarılabileceklerini düşünmüştü, temsil yoluyla travmayı yerinden çıkartmayı hedefleyen"baca temizleme" çabalarına yanıt vermeyen hastalarında böyle bir tutarsızlıkla karşılaşınca kendi cinsiyet kuramını bunu hesaba katacak biçimde yeniden düşünmeye zorlandı. Eğer hastaları belirli eylemleri, rüyaları veya düşünceleri yinelemeyi sürdürüyorlarsa, Freud'a göre burada, daha önce onlardan kaçmış bir şeyin –temsil yoluyla– ele geçirilmesi veya yakalanması, öngörülebilir ve açıklanabilir olanın bir kaza olarak ilk kez deneyimlenmiş şeyleri içeren bütün bir koşullar kümesine dönüştürülmesi değil, aksine kazanın kaza olarak yeniden deneyimlenmesi söz konusuydu. Cinsiyetin, onun yeniden üretimleri sayesinde uçup gidemeyecek olan travmatik gerçeği, hastalarının –tam da zevkin kaynağı oldukları için– etkin olarak girdikleri yinelemelerin bir sonucu olarak yeniden ortaya çıkıyorlardı. Freud bu yinelemeyi ifade etmek için Almanca *Reproduzieren* (yeniden üretim) sözcüğü yerine *Wiederholen* (geriye çekmek) sözcüğünü seçerek bu ayrımı sözlü olarak belirtmeye çalışmıştı.[14]

Lacan bu ayrımı Freud'un yorumladığı, yan odada yatan yeni ölmüş olan oğlunu hayal eden bir babanın travmatik rüyasını okuyarak açıklıyor.[15] Bu "yanan çocuk" rüyası sadece Freud'un, bu hikayeyi bir derste duyan hastalarından biri tarafından yeniden hayal edilmiş olmasından dolayı değil, ayrıca rüyanın yan odada olan, veya henüz olmuş olan şeyi yineleme biçimi yüzünden de dikkat çekicidir –bir mum devrilmiş ve ölmüş çocuğu alevler içinde bırakmıştır. Rüya içeriğinin –çocuk babayı kolundan tutar ve kendisini yakan alevleri görmediği için onu kınar– yan odada gerçekten meydana gelen şeye yakınlığı, babanın az önce başlamış olan yangına tepki vermesini geciktirir. Freud, rüyaların arzuların gerçekleştirilmesine hizmet ettiği tezini kurtarmak için bu gecikmeden yararlanır. Uykunun uzatılması,

13 Soren Kierkegaard, Fear and Trembling/ Repetition, ed. ve çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1983), s. 123.

14 Jacques Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis, ed. Jacques-Alain Miller, çev. Alan Sheridan (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1977), s. 50.

15 Lacan'ın "yanan çocuk" rüyasını okuduğu yer; The Four Fundamental Concepts; Freud'un yorumu ise Rüya Yorumları'nın sonundadır; The Interpretation of Dreams, V: 509-511; 533-534.

gerçekliğe uyanmanın ertelenmesi, babanın –rüyada henüz canlı olan– oğluna bir an daha tutunma olanağı sunuyor. Rüya babaya memnuniyetle karşılanan bir ek zaman sunuyor.

Bu yorum, kendini temsil sorunsalının içine yerleştirdiği sürece, nihai olarak ne rüya gören zavallıya ne de Freud'un rüyalar kuramına hizmet eder. Çünkü eğer rüya basitçe çocuğu temsil ediyorsa, babaya yalnızca canlı bir oğlun ölü, cansız imgesini iletmiyor, ayrıca gerçek olan şeyin yerine halüsinatif veya yapay bir doyum, temsili bir zevk de sağlıyor. Ve bu da rüyayı basit bir gerçekdışılık *(simple irreality)* haline getiriyor.

Eğer yinelemeyi yeniden üretimden ayırt edersek, Freud'un görüşleri başka bir yönde anlaşılabilir. Acılı babayı uyandığında bekleyen şeyin, artık oğlunun kendisine suçlamalarla veya şefkatle bile yaklaşamayacağı, anımsamalar dışında hiçbir yolla karşılaşmayacağı ölümcül bir gerçeklik olduğu doğrudur. Bu soğuk gerçekliğe uyanmak veya (yalnızca simgesel olarak bile olsa) kazayı, oğlunu yutmuş/yutmakta olan ateşi/yangını önceden görmesini sağlayacak bir temsil ile bu gerçekliği ısındırmak yerine baba kazayı *yineler*. Neden? Çünkü kaza tamamen geçmişe teslim edilmiş bir dünyanın küllerine yaşayan bir mevcut, bir "şimdi" sokar. Rüya babaya bu anı –başka bir anı değil, ama şimdinin baskın anlamında– bağışlayarak, şimdinin ilginç hakikatini, tuhaf zamansallığım gösterirken bile ona yaşam sağlar.

Şimdinin deneyimi, tam bir örtüşme veya eşzamanlılık anlamında iki şeyin –kendinin kendisiyle veya bir başkayla, babanın oğluyla– çakışması değil, kaza veya araya girme anlamında bir çakışmadır. Şimdinin deneyimi yalnızca şansla, onu beklemeksizin yine de karşılaştığımız bir şeye hazırlanmamış veya tam olarak hazır olmamakla ilgilidir. Başka şekilde söyleyecek olursak, anda olmanın, *(yaşayan) zamanın içinde* olmanın deneyimi, "kaçırılmış bir karşılaşmadaki" gibi *zamanında olmamak*, Lacan'ın belirttiği gibi, kazaya uğramış olmak ile ilgili değildir. Karşılaşmayışın, parçalanmış bir zamanın şimdisinin bir kopyasını üretmek yerine rüya karşılaşmayışı yineler, böylece babanın onu gerçekmiş gibi yeninden yaşamasını sağlar. Başka bir deyişle karşılaşmayış aslında rüyada *yer bulur*. Bu özel rüya babaya gerçekliğin soluk bir temsilini değil, *temsilin gerçekliğinin*, onun "temelli" olduğu, bizi kendisinden başka bir şeyle temasa geçirdiği olgusunun *bir dizinini* verir. "Yanan çocuk" rüyası harap olmuş babayı oğlunun benzeyişiyle veya onun yeniden üretilmiş konuşmasıyla, *in absentia* oğluyla değil, oğlunun *bakışı* ve *sesi*yle ilişkiye sokar, işte oğlunun böyle öngörülemez düzeyde canlı görünmesini sağlayan şey anlaşılmazlığın/okunmazlığın *(unreadability)* bu anlık titreşmeleridir.

Birinci nokta: Toplumsal cinsiyet kuramının dayandığı yineleme kavramında bulunmayan şey, tam da gerçekliğin bu öğeleridir. Bu durumda ele alınması gereken şeyler, yeniden üretilmiş çeşitli toplumsal cinsiyet kimlikleri arasındaki farklılıklardır. Bu farklılıklar, bir okun hareket ettiği yolu işaretlerken hareket olgusunu silikleştiren noktalara benzerler. Kendilerini bir şimdide veya temsilde ele geçirilmeye direnmeye muktedir bir bedende, bakışlar ve seslerle donanmış olarak iktidara doğru konuşan bir bedende temellendiremezler.

İkinci nokta: İkinci yineleme kavramı, direnmeye muktedir bir şeyi –beden, şimdi–temsilin ötesindeki, bazı kendinde-şeylerle dolaysız mevcudiyette *(immediate presence)* olduğumuz bir ötede bulunan ekstatik bir atılımda bulma hatasını yapmaz. Ne de bu yineleme kavramı temsilin temelsiz veya asılsız doğasını, *yalnızca* bir temsil olma statüsünü göstermekle yetinir. Emin olmak için, temsilin zayıflığını, gerçekliğe tümüyle hâkim olma veya onu yakalamadaki yetersizliğini burada açıkça işaret ettik, fakat bu zayıflık işaretleri ayrıca temsilin "gerçekleştirme/tamamlama" *(fullfilment)* özelliğinin, başarısının da önünü tıkıyor. Bu nasıl oluyor? Bu olayda göz önünde tutulması gereken farklılık, yukarıdaki gibi, bir

temsili ötekinden ayıran bir farklılık, temsili gerçeklikten ayıran bir farklılık bile değildir; söz konusu olan şey, temsil ile kendisi arasındaki farklılıktır. Eğer temsil gerçekliğin bütününü temsil etmekte yetersizse, bunu temsilin kendisinden öğreniriz, çünkü zaten, bazılarının işlevi temsilin kendi güçsüzlüğü eksiğini, kaynaklarındaki yetersizliği göstermek olan kendi imleyenlerinin tam bir kümesinde içerilmiştir.

Lacan bunlardan "Başka'daki eksiğin imleyenleri" olarak söz eder, ancak Lacan'ın kavrayışı dilbilimsel kaydırıcılar (*shifters*) kavramıyla, ben, sen, şimdi, burada, orada ve benzerleri gibi, dilin yanında olan, ondan kaçan bir şey, yani kendi olayının, onun sahiden oluşunun veya sözcelemesinin (*enunciation*) olumsallığını meydana çıkarmaya yarayan zamirler ve zarflarla bağlantılıdır. Açıkça ve zorunlu olarak dilin bir parçası olmakla birlikte kaydırıcılar, dil tarafından kapsanamayacakları, onun önceden belirlenmiş iç alanına hapsedilemeyecekleri sürece onun öğeleri sayılmazlar. Fakat kaydırıcılar, dili kapsayacak, onu bu gerçekliğin başka bir öğesi sayacak dil-dışı (*extralinguistic*) bir gerçekliği, örneğin gerçekliği betimleyip başkalara iletebilecek bir aracı da tasarlamazlar. Kaydırıcılar daha çok, söylenişin zamanını ve söyleyen öznenin varlığının içinde yakalandıkları dil-içi (*intralinguistic*) bir boyutu –bir boşluk– gösterirler. Şimdi veya Ben dediğim zaman, dile tamamen dışsal veya dilden ayrılmış bir anı veya varlığı değil, bunun yerine –bütün referansını oradan aldığı için– yalnızca dilde karşılaşılabilecek bir anı veya varlığı tasarlarım.

İlk defa Freud'un karşılaştığı cinsiyet gizemi, onunla ilişkili olan haz/hoşnutsuzluk gerilimlerinden, bunlar psişik bütünlüğü yok etme tehlikesini taşısalar bile onlardan neden kaçınılmadığı, ama bunun yerine onları artırmaya yönelen özne tarafından neden yinelendikleriydi. Şimdi bu gerilimlerin dilin kendisine ve cinsiyete –öznenin dildeki çıkarı– hükmetmeyi beceremememesinin sonuçları olduğunu, bunun bu başarısızlığın yarattığı boşlukta (*gap*) ortaya çıkmasıyla fark edebiliyoruz.

Lacan'ın, dişi cinselliği hakkındaki 1972-3 semineri *Encore* konuşmaya-doymuş zevkin yinelemeyle olan örtük birlikteliğini ilan eden bir çığlık, bir boşalmadır; burada bu birliktelik cinsel farklılık sorununa yöneliktir. 1970'lerde psikanalize feminist bir ilgi doğmasına yardım eden bu seminer, 1980'lerde o kadar yoğun tartışılmayarak umursanmayan veya hakkında derinleşmeden bırakılan kuramsal çıkışlarla doluydu. *Encore* seminerinin bilinmesine en çok yarayan formülasyon "Cinsel ilişki yoktur [*Il n'y a pas de rapport sexuel*]" şeklindeydi, gerçi bu ifadenin anlamı kısa zamanda bayağılaştırılmıştı. Genellikle Hollywood tarzı romantik çift kurgusuna bir itiraz ve gerçek/fiilili cinsel ilişkilerin kaçınılmaz olarak taviz ve hayal kırıklığıyla yüklü olduğunu ifşa etme çabası olduğu sanıldı. Başarısızlık 1980'lerin oyununun adı olmuş gibi görünüyor, çünkü her girişimin yinelemeyle yoldan çıkarılacağı tam varsayıldığında, cinsiyetler arasındaki ilişkilerin de bozulacağı düşünüldü. Yine de, bu tarz ucuzcu bir psikolojinin bu özel yolda, yani gayrı şahsi ifadenin, *il y a* [vardır], felsefi tınlamayla (*resonance*) canlı bir ifadenin olumsuzlaması ile kendini ifade etmeyi neden seçeceğini sormak amacıyla, bayağılaştırma itkisinin durup kendine bir bakmamasına insanın fazla şaşırmaması gerekir. *Il y a* ifadesinden genelde Varlığı, onun oluşunu, tekil bir varlığın yüklenebileceği herhangi bir sıfatın dışındaki bir şeyi belirttiği anlaşılır. Fakat burada "vardır", *il y a* olumsuzlanmıştır. Görünen o ki, olumsuzlanan şey ilişkinin *varlığıdır*. Peki bu durum ilişkinin kendisi için neyi ifade ediyor; ilişki kendi varlığının kaybını (*loss*) atlatabilir mi? Lacan, atlatabileceğini, "ilişki" diye bir şeyin söz konusu olmadığı, aslında cinsiyetler arasında hiçbir şeyin söz konusu olmadığı gerçeğinin birinin başkasıyla ilişkili olmasını engellemeyeceğini ileri sürüyor gibidir. Başka bir deyişle, ilişki bir varlık olmayabilir, fakat bu durum onu varolmaktan alıkoymaz.

Bu akıl yürütme dizisi akılda tutulursa, Lacan'ın Encore seminerinin ikinci oturumunda uydurduğu anti-Aristophanes tarzındaki sıra dışı miti okumak daha rahat olacaktır: Üçüncü töz miti. Kabullenmiş bir halde Lacan şunu kaydederek başlıyor: "Bugünlerde, o kadar çok tözümüz yok. Yalnızca düşünen ve uzamlı töze sahibiz."[16] Bu doğru; Descartes tözlerin sayısını ikiye düşürmüştü ve onun çizgisini izleyenler o andan beri bunların nasıl bir araya getirileceği sorunu üzerine kafa patlatıyorlar. Sonra Lacan daha cesur bir hamle yaparak, bir üçüncüsünü gerekli kılan psikanaliz için buların kolayca yeterli olmayacaklarını açıklıyor: *Zevk alan töz [enjoying substance-la substance jouissante]*.[17] Ne? Cinsiyet, üstelik Freud'un onu töz-dışı kılma çabalarına karşın?

Lacan'ın metnindeki yanlış okuma tuzaklarını atlatmak amacıyla başka bir yanlış yorumdan yararlanalım. Son bir kez daha, Freud'un bir biyo-iktidar destekçisi olduğuna dair Foucault'nun gözü kapalı saldırışına dönelim. Foucault'ya göre, biyo-iktidar "tarih ve yaşam arasındaki ilişkinin yeni bir tarzı" olarak var olur. Bu ilişki, yaşamın "kendi biyolojik ortamı içinde" tarihin dışında kabul edilmesine dayanırken aynı zamanda "insan tarihselliğinin içine, onun tekniklerinin ve iktidarının nüfuz edeceği biçimde" yerleştirilir.[18] Cinsiyet bu ilişkiyi işlemekte merkezi bir rol oynar; biyolojik yaşamın insanlık tarihinin içine çekilmesine olanak sağlayan bir (Foucault'nun deyimiyle) "serap" (*mirage*)[19] veya bir kaçış noktası gibi iş görür.[20] Tarih dışı olan, tarihin nüfuz edemediği bir giz olan cinsiyet serabı –veya kurgusu– tarih ile bilgi ve konuşlandırdığı iktidar tarafından yaşamın ele geçirilmesine aracı olur. Bu ele geçirmenin sonucu, iktidar sorunun basit bir tabu ve sınır ihlali meselesine, ve de yaşamın Devlet tarafından faydalanılacak ve kullanılacak bir kaynağa indirgenmesidir.

Foucault'nun varoluşçu psikolog Ludwig Binswanger'e ithafen yazdığı "Dream, Imagination and Existence" (1954) başlıklı daha eski bir metnin yankılarını duymadan bu biyo-iktidar betimlemesi doğru okunamaz. Binswanger'in kuramsal girişiminin temel hedeflerinden biri beden ve zihin arasındaki ilişki sorununu "etkileşim, paralelizm ve özdeşlik gibi formülasyonlardan kaçınarak, katı metafizik ve dinsel alışkanlıklardan" kurtarmaktı.[21] Binswanger'in değerlendirmesine göre bu formülasyonlarda yanlış olan şey hepsinin de aynı hatalı varsayımdan, "insan ruhunun içgüdülerden (*instincts*) türetilebileceği" varsayımından yola çıkmalarıydı; aslında "bu iki kavramın [insan ruhu ve biyoloji] tam da kendi doğalarından ötürü karşılaştırılamaz olduklarını" ilk ve son kez kabul etmek gereklidir. Dahası, "bu iki kavramın her birinin kendi alanı içinde var olmalarını aklayan onların karşılaştırılamazlıklarıdır."[22] Bu metafizikten kaçınmak amacıyla Binswanger en sonunda indirgenemez bir boşluğun bedeni ve ruhu ayırdığını kabullenmemizi öneriyor. Foucault'nun Binswanger'in önerisini ciddiye aldığı Deleuze'ün, biraz önce alıntılanmış metninde doğrulanır; bu metinde Deleuze, Foucault'nun ilk ve sorunlu iktidar kavramsallaştırmasının tuzağından çıkmak için aradığı yolun, söz konusu durumda konuşma ve görme arasında bir ayırma, kökten bir karşılaştırılamazlık yerleştirmek olduğunu ileri sürüyor.

Mesele şurada: Her ne zaman "işlev [içgüdü] olarak ele alınan yaşamın tarih diye ele alı-

16 Jacques Lacan, Encore: Book XX, ed, Jacques-Alain Miller, çev. Bruce Fink (New York: W.W. Norton, 1998), 21.

17 a.g.e., s. 23.

18 Michel Foucault, The History of Sexuality, çev. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1978), s. 143.

19 Mirage kavramı, hile anlamını içerecek şekilde de okunabilir [-ed.n.].

20 a.g.e., s. 157; Foucault ayrıca "cinsiyetin uydurma sorunundan" (s. 156) bahseder ve ona bir "ideal nokta olarak göndermede bulunur (s. 155).

21 Michel Foucault ve Ludwig Binswanger, Dream and Existence, ed. Keith Hoeller (Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1993), s. 83.

22 a.g.e., s. 101.

nan yaşamla aynı şey olmadığı"[23] gerçeği gözden kaçırılır, her ne zaman bu veya başka herhangi bir ikili karşıtlık arasındaki karşılaştırılamazlık görmezlikten gelinir, daima bunların ilişkisi (etkileşim ile, paralelizm ile, özdeşlik olarak) aynı sonuçla açıklanmaya çalışılır: Biri başka tarafından emilecek veya başkaya indirgenecektir. Bu hipotezin, işlev, yani biyoloji diye ele alınan yaşamın, tarih diye ele alınan yaşama üstün gelmesiyle sonuçlanmış olan 1920'lerin dişi/kadın cinselliği hakkındaki tartışmalarda, ve daha sonra yine, dilin ve iktidarın biyolojik yaşama üstün gelmesiyle sonuçlanmış olan 1980'lerin toplumsal cinsiyet tartışmalarında doğrulandığını gördük. Her iki durumda bedenler ve dil arasındaki antagonizma birinin öteki lehine çökmesiyle çözülmüştür. Binswanger'in hipotezi de ikili eril/dişil terimleri karşıtlığının dişilliğin erilliğin istisnası olmaya indirgenerek sona erdiği her seferde tekrar tekrar onaylanmış olur.

Binswanger'den dersini alan Foucault, bir *sentetik fonksiyona* hizmet ettiği gerekçesiyle tam da yerinde olarak biyo-iktidar (ve sözümona Freud) tarafından tasavvur edildiği şekliyle cinsiyeti hedef alıyor. Foucault'nun itiraz ettiği şey şu: [Biyo-politik] cinsiyet kavramı anatomik öğeleri, biyolojik işlevleri, davranışları, duyumları ve hazları (*pleasures*)... içgüdü ve anlamı yapay bir birlik içinde gruplanmalarını olanaklı kılmıştır."[24]. İddiası, biyo-iktidarın düzmece bir varolan/kendilik (*entity*) olarak –biyolojik yaşam ve insanın tarihi arasında üçüncü bir ilgisel terim, "kendine özgü yasalara ve içsel özelliklere sahip bir şey"[25] olarak– cinsiyeti yarattığıdır –. Bu kurgunun, yaşamın ve tarihin ilişkisi fikrini ortaya atarak, onları birbirinden ayıran indirgenemez boşluğu inkâr etmek dışında bir işlevi yoktur. Bu strateji, her zaman olduğu gibi, terimlerden birinin alanının başkayı kapsayacak derecede büyütülmesi sonucunu verdi. Cinsel serabın yardımıyla, bilgi ve iktidar düzeni, siyasi tekniklerin alanı, temel kaygısı olarak türlerin yaşamına yabancı fenomenleri belirledi.

Lacan'm bir "üçüncü töz" olarak jouissance (cinsel haz) kurgusu, Foucault'nun üzerinde durduğu zeminle yalnızca dalga geçmeyi değil, ayrıca onu kınamayı da gerektirir. Ama bu kurgu ona karşı tam da Foucault'nun uyarıda bulunduğu şey değil mi? Hayır, değil. Foucault, biyo-politik cinsiyet kurgusunun "kapitalizmin gelişimine sıkı sıkıya bağlı olmasına"[26] tepki gösterirken, Lacan da özünde aynı şeye karşı çıkıyordu: Biyo-politik/kapitalist serap cinsiyet değildi, onu ortadan kaldırmanın bir aracıydı. Lacan bir kurgu karşıtı olarak okunmalıdır; cinsiyet bir serap değil montajdır.[27]

Encore seminerinin birinci, dramatik jestinin cinsel ilişkinin olumsuzlanması (*negation*) olduğu unutulmamalı. Cinsiyetlerin ortaklaşa sahip oldukları bir şey değildir cinsiyet, cinsiyetlerin ortak olan hiçbir şeyleri –ideal veya başka biçimde– yoktur. Cinsiyet bir ilişki *değildir*; ilişkinin yokluğunun veya bir kesmenin onaylanmasıdır. Mutlu bir tesadüfmüş gibi görünen bir şey de Lacan'ın *The Four Fundamental Concepts*'te itkinin *montajı*, yani cinsiyetin kesme üzerindeki, bir şeyi bir başkasından ayıran "Vertovian" aralık üzerindeki ısrarını dile getirmesidir.[28] Montaj, cinsiyetin yaptığı gibi, sentezden vazgeçer ve bölünme talep eder. Ayrıca Lacan'm kendi "üçüncü töz"ünün "töz"üyle ilgili olarak, onun "nesne benzeri" gibi düşünülmesinin saçmalık olacağını gösteren uyarıcı notuna kulak vermeyi de unutmamak

23 a.g.e., s. 102.
24 Foucault, s. 154.
25 a.g.e., s, 153.
26 a.g.e., s. 141.
27 Bkz.: Jacques Lacan, Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment, ed. Joan Copjec, çev. Denis Holler, Rosalind Krauss, Annette Michelson, ve Jeffrey Mehlman (W.W. Norton, 1990), s. 30, bu çalışmanın başlığı, Encore seminerinin tamamlanmasından birkaç ay sonra Fransız televizyonunda yayınlanmış bir röportajda ortaya çıkmıştır.
28 Lacan, Four Fundamental Concepts, s. 176.

gerekir; bu saçmalık yerine olan, daha çok, bölünmenin yol açtığı boşlukta ortaya çıkan "artık" veya üründür.[29] Burada cinsiyetin boşluğu doldurması, bir çukurun toprakla doldurulmasındaki olduğu gibi anlamamak gerekir, bu daha çok boşluğun orada olduğunu belirten trafik tabelası gibi uyarıcı bir işaret gibidir.

Eğer yalnızca düşünen ve uzamlı olmak üzere iki töz varsa, bunlar yalnızca olanın alanını tüketmekle kalmayıp olacak/olabilecek olanınkini de tüketir. Cinsiyeti üçüncü bir töz diye tanımlayarak Lacan diğer ikisinin tüketici tamlığına meydan okuyor. Ama diğer ikisi orada olan her şeyi oluşturmuyorlarsa, bu, orada daha fazla bir *şey*, bölünmelerinden, tek tek veya hep birlikte olan-her-şeyi kurmaktaki başarısızlıklarından başka bir şey bulunması yüzünden değildir. Kartezyen düşünen/uzamlı töz ikiliğine bir kez daha bakalım ve Freud cinsiyet kuramını tanıtmak için sahneye çıktığı zaman ne olduğunu gözleyelim. İlk önce onun cinsiyeti, Descartes'ın karşıtlığının şu ya da bu yanına yerleştirmeye açıkça isteksiz olduğunu görürüz; cinsiyet ne düşüncenin ve kültürün tarafına ne de bedenin ve doğanın tarafına yerleştirilebilir ve bu zorluk –yani yerleştirilemezliği, kendisine uygun olacak bir alanın bulunmayışı/yokluğu– sayesinde cinsiyet iki töz arasındaki bölünmeyi açığa çıkarır. Fakat hepsi bu değil. Cinsiyet yalnızca doğanın ve kültürün, beden ve düşüncenin olanaklar alanını birlikte tükettikleri iddiasını değil, her birinin her hangi bir biçimde tamlık iddiasını da yıkar. Karşıtlığın her bir kutbuna bölünmeyi bulaştırır.

Cinsiyet resme dahil olduğunda düşünen töze, düşünmeye ne olduğunu inceleyelim; içinde sindirilemeden artakalan bir şey, yargılamadan kaçan bir düşünülmeyen tarafından sıkıştırılmaya başlar. Düşünme bilinç ve bilinç-dışı alanlarına bölünür. Bunun anlamı, düşüncenin düşünemediği bir fazlalık, bekleyemediği veya denetleyemediği şekillerde kendisini engelleyen bir artık tarafından kendi iktidarına meydan okunduğu, onun zayıflatıldığı anlamına gelir. Düşünen töz kendisini engeller, kendisine eşit olmayan, parçalanmış bir hale gelir. Ve öte yandan, uzamlı tözün tarafında beden, bitişik parçaların sınırlı bir yayılımı, belirli bir bütün olarak kurulması bırakılır, ve Lacan'ın dediği gibi, "kendi keyfini çıkaran" haline gelir.[30]

Bu son formülasyon biraz şaşırtıcıdır, çünkü düşünen tözde olan şeyle ilgili ifadeye yapıca paralel olmakla birlikte bu paralelliğin temeli pek o kadar açık değildir. İfadeyle kurulan ilk bağlantı, Freud'un *Three Essays on the Theory of Sexuality*'de tartıştığı, bebeklerin parmaklarını emerek kendi bedenlerinden haz almaya çalışmalarıyla ilgili olan "*duyusal emme*" fenomenidir. Burada kendi keyfini çıkaran bir bebek bedeni imgesine sahibiz, ama yine de bu küçük otoerotik doyum öyküsü, çocuğun haz (*pleasure*) arayışının dolaylı yoldan açığa vurulan bir olanaksızlığı sezdirdiği "daha sonraki bir tarihe" erteleyen Freud tarafından ciddiyetsiz bir biçimde yarıda kesilir: "Ne yazık ki kendimi öpemem."[31] Öyleyse hangisi; cinsiyetle özellikle bağlantılı çalışmaları boyunca ortaya çıkan Freudcu beden, kendinden keyif/zevk (*enjoy*) alan beden midir, yoksa Freud'un söyler göründüğü gibi, bazı olanaksızlıklar, engeller yüzünden kendinden keyif alamayan beden midir? Bu adı çıkmış ifadede olduğu gibi, "cinsel içgüdünün kendi doğasındaki bir şey tam bir doyumun gerçekleşmesine elverişsizdir."[32] Yine Freud'da başka bir yerde engel her zaman tatmini engellemez, aksine onun gerekli koşuludur da: "Libidoyu yükseltmek için bir engele gereksinim vardır."[33] *Beyond the Pleasure Principle*'da Freud, Thanatos veya ölüm dürtüsünü "evrensel Eros'a karşı

29 Lacan, Encore, s. 6.

30 a.g.e., s. 23.

31 Freud, "Three Essays on the Theory of Sexuality," S.E. 7: 182.

32 Freud, "On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love," S.E. 11: 188-189.

33 a.g.e., s. 187.

sürekli bir engel"[34] olarak koyduğu zaman, zevk ve engel birbirlerine yine sıkıca bağlanırlar.

Encore semineri cinsiyet ve engel arasındaki bu sürekli bağlantıyı arka plandan alıp öne çıkarır ve bundan "zevk alan töz" şeklindeki cinsiyet tanımını elde eder. Lacan, *Beyond the Pleasure Principle*'da Freud'un muhatabının Aristoteles olduğunu bize düşündürtür, çünkü bu metinde Freud'un (ve Lacan'ın kısaca itki şeklinde yeniden ele aldığı) "Thanatos" veya "ölüm itkisi", Aristoteles etiği tarafından "başka bir doyumun", yani özgecil (*altrustic*) doyumun olanağı olarak ele alınan İyi, Hakikat, Güzellik gibi daha büyük bütünlere veya tümellere öznenin bağlanması karşısında bir engel oluşturur. Freud'un karşıt konumu *Three Essays*... dönemine uygun olarak, cinsiyetin özneyi başkalarına, topluma ve başka yüce ideallere değil, "duyusal emmeye" (*sensuous sucking*), kendi bedeninden keyif almaya yönelttiğine dair kavrayışıyla uyuşuyor. Ama yine de Freud bir süre sonra bu otoerotik, ensest öykünün, olanaksızlığının kabullenilmesi yüzünden daima ele verilecek olan, geçmişe dönük (*retrospective*) bir yanılsama olduğunu "ne yazık ki" etkili bir biçimde ifşa etmiyor mu? Doyuma olan engelin çocuğun kendisi tarafından sessizce kabullenildiğini unutmadık mı?

Fakat ya engel zevki engellemediyse ve bunun yerine onu tanımladıysa? Ya Freud'un olanaksızlık ifadesi cinsiyetin bir tanımı olarak biraz farklı okunabilecekse: "Yazık ki cinsiyet bir fahişe?" (Tis pity sex's a whore?) Sorun, zorluk cinsiyetin sebepsiz/ahlaksız (*wanton*) oluşudur. Onun hakkındaki ortak kullanılan bir dizi sözcüğün (*elde etme* ve *doyum*) gibi sözcüklerin, aslında onun tarafından olumsuzlanmasının veya bunlara karşı çıkılmasının sebebi de budur. Genel kullanım içinde doyum, sipariş iptalini, onun gerçekleştirilmesini önceleyen bir eksiği veya isteği ima eder. Bunun anlamı, aradığınız şeyi elde etmiş olduğunuzdur. Kapitalizmde bunun en genel iki türünün *müşteri memnuniyeti* ve *cinsel* doyum olması da tesadüfi değildir.

Lacan, arkaik kullanımında *jouissance* terimini cinsiyet üzerindeki bu kapitalist egemenliği kırmak ve böylece kullanışlı veya bir amaç olarak elde edilebilir bir şey, bir boşluğu doldurarak doyum sağlayan bir şeyle olabilecek bütün bağlantıları cinsiyetten dışarı çıkarmak amacıyla seçer. Ancak Lacancılar *jouissance* terimine bu kadar özenle davranarak, Lacan'ın tartışmasını kavramak için onlara yardım edebilecek zengin cinsel sözcük dağarcığından faydalanmayarak kavrama zarar veriyorlar. Sanki biyo-politika cinsel konuşmanın *ars poetica*'sını, cinsiyetin dilini bize unutturmuş gibi-dir. Eğer cinsiyetin sebepsizliğinden/ahlaksızlığından bahsediyor olsaydık, örneğin onun tutumsuzluğunu, biyo-politikanın değiştirmek için ilişkiye girdiği amaçlama türlerine uygunsuzluğunu fark ederdik. Sebepsizlik (*wantonness*) yaramazdır, kullanışsızdır ve müsriftir, Milton'un *Paradise Lost*'ta sebepsiz, çok uzamış ağaç dalları hakkında söylediği gibi "azıcık dışkılamamızı alaya alır" (IV. 239). Eğer cinsiyet beklentilerimizi asla karşılamıyorsa (bu anlamda, asla "doyuma olanak tanımıyorsa"), bu onun bu beklentileri boşa çıkardığı demek de değildir; davetsiz gelerek onları alaya alır. Ve daha önceden deneyimlenmiş bir eksiği veya boşluğu doldurmak yerine, zevk daha önce hissetmediğimiz –ben ve kendim arasında– bir boşluğu, bir sınırı deneyimlememizi sağlar. Kendimi öperken kendimi değil, sınırın beni duyumsamaya zorladığı minimal farkı yakalarım.

"Kendimi öpememe"de yerleşmiş olumsuzlama, engel, kendisine bağlı olan öpmeyi engellemez, terine ona bağlıdır ve kendini öpme kavramında sezdirildiği/ima edildiği görülen ensesti önler. Psikanaliz her öznenin cinsiyetli (*sexed*) olduğunda ısrar ederken, eldekine başka bir yüklem, başka bir tanıtıcı özellik katmaz, bunun yerine öznenin kendine karşı aşırılığım, öznenin savurgan öz-farklılığını ortaya koyar. Bu öz-farklılık aşırı bir haz olarak, yani

34 Freud, Beyond the Pleasure Principle, S.E. 17: 43.

sanki başkasının bedeniymiş gibi kendi bedenimizden haz duyduğumuz bir keyif olarak deneyimlenir.

En sonunda, başlangıçtaki görünümlerine rağmen, cinsiyetin uzamlı töze etkisi, düşünen töze etkisine tam anlamıyla paraleldir. Her durumda cinsiyet, düşünmeyi ve bedeni ne başından atabileceği ne de kapsayabileceği bir başkalığa eşlik etmeye zorlayarak/bırakarak tözü kendinden ayırır.

Jouissance'a "üçüncü töz" diyerek Lacan cinsiyetin bereketli doğasını (*luxuriant nature*) kasteder. Yalnızca bedenler ve düşünme, doğa ve kültür, erkekler ve kadınlar yoktur, ayrıca bütün bu ikili terimleri orada olan veya olabilecek olan her şeyi tüketmekten alıkoyan bir artık, jouissance da vardır. Ve yine cinsiyet bu terimlere, onların kendilerinden ve birbirlerinden ayrılmalarını sağlayan sınırdan, engelden başka bir şey katmaz. Jouissance sentezin önünü keser ve parçalanmada ısrar eder. Bedenler ve düşünme, doğa ve kültür, erkekler ve kadınlar daima birbirlerinden ayrılmış olacaklardır ve bu bölünmeyi azaltmanın hiçbir olanağı bulunmayacaktır. Ve yine, terimlerin her biri içerden bölündüğü ve bu yüzden ana hatlarında belirsiz oldukları için, terimleri ayıran uçurum kalıcı olmakla birlikte asla durağan değildir. Hareketlidir ve kayar. Burada cinsiyetin *karmaşıklığının*, biçimler arasında gelişigüzel gidiş gelişinin veya bunları karıştırmasının tam bir kavrayışına sahibiz. Cinsiyet, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde ileri sürdüğü gibi, "anatomik öğelerin, biyolojik işlevlerin, davranışların, duyumların, içgüdü ve anlamın yapay bir birlik içinde gelişigüzel toplaşmalarına olanak sağlamaz, yani cinsiyet bir şeyin kendisine göre tamamen ayrışık başka bir şey tarafından –bu durumda yaşamın iktidar tarafından– mal edilmesiyle ilgilenmez. Psikanalitik görüş farklıdır: Cinsiyet bir terimi başkadan, terimlerin kendilerinin asla tamamen kendileri olamayacakları bir biçimde ayırt eder. Terimlerin her biri, bu yüzden, olan veya olabilecek olan şeyin bir duygusunu sağlamak için ötekine yönelmeye zorlanır veya teşvik edilir. İlişkinin var olmayışı ilişkiyi gerekli kılar.

Cinsellik ve Ontoloji

Alenka Zupančič
İngilizce Çeviri: Buse Kemaloğlu

Psikanalizde cinselliğin merkezi yeri çoğu zaman tartışmalı bir konu olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Özellikle Jacques Lacan'la birlikte psikanaliz çağdaş felsefe sahnesine girdiği ve bu sahnede önemli bir referans noktası olduğundan beri, bu konu felsefe ve psikanaliz arasındaki ilişkiyle ilgili tartışmalarda sık sık ortaya çıkar. Birçok psikanalitik (ve özellikle Lacancı) kavram felsefe için tamamen kabul edilebilir gibidir, bununla birlikte çok daha sorunlu görünen 'cinsel kavramlar' da vardır. Örneğin, cinsellik üzerindeki ısrarın psikanalizi 'özelleştirdiği' ve böylece, felsefenin sahip olduğu daha evrensel bir alandan mahrum ettiği ileri sürülür. Durum gerçekten böyle midir?

Aslında, felsefe ve psikanalizi *birleştirme*ye yönelik önemli bir girişimde cinsellik sorunu açıkça masaya yatırılmalıdır. Bunun nedeni yalnızca cinselliğin, onların *ayrılmalarının* 'çekirdeğini' meydana getirmesi değil, aynı zamanda cinsellik konusundan vazgeçmemenin, bu ayrılığı kesin ve aşılmaz kılan herhangi bir gerçek psikanalitik duruşun *gerek koşulu* (*sine qua non*) olmasıdır.

Bu son nokta (herhangi bir gerçek psikanalitik duruşun *gerek koşulu* olarak cinselliği vurgulama), cinselin (*sexual*)[1] rolünü göreceli ve önemsiz olandan, insanlık durumunun bütününü temsil eden diğer önemli konuların yanında yer alan 'önemli bir konu'ya dönüştürme girişimi olan psikanaliz tarihi tarafından büyük oranda desteklenir. Bu girişimler, psikanalizi felsefeye yaklaştırıyor gibi görünse de, bence onlar 'yanlış arkadaşlar'ın[2] en beteridirler. 'Psikolojileşmiş felsefe,' en iyi şekilde 'insan merkezli felsefe' olarak tanımlanabilecek belli bir *Weltanschaung'dur* (Dünya görüşü), bu felsefe merkeze insan-hayvanı ve onun ruhunu soruşturmayı koyar.

Tam da bu nedenle çağdaş felsefede hatırı sayılır derecede verimli ve etkili olan iki psikanalistin, Freud ve Lacan'ın, konu psikanalizde cinselliğin (*sexuality*) kilit rolüne gelince kesinkes sarsılmaz olmaları tesadüf değildir. Felsefedeki etkilerinin örnekleri çoktur, fakat en önemli çağdaş örnek olarak Alain Badiou gösterilebilir: Öznelliği, 'cinselleşme' (*sexuation*) gibi herhangi bir şeyle birleştirmeyi reddetme konusundaki duruşunda oldukça kararlı olmasına rağmen Badiou'nun çalışması, Freud ve Lacan'la birçok bakımdan oldukça ilgilidir. Hiç kimse Badiou'yu, örneğin cinselliğin kendine uygun, 'ikincil' konuma yerleştirildiği Jungcu yaklaşımı savunurken düşünemez.

Aslında bu oldukça ilginç bir durumdur. Sanki psikanaliz ve felsefenin en bağlayıcı, verimli ve güçlü karşılaşması, tartışmanın ana konusu çözümsüz kalırken yaşanmıştır. Şöyle de denebilir: Felsefe, cinselliği dışarıda bırakmaya eğilimli olsa da, bu konuda ısrarını sürdüren psikanalizden en iyi şekilde faydalanmış gibidir. Ya da: psikanalizi felsefe için oldukça ilginç kılan nokta, tam

1 Sexual ve sexuality ayrımı mevcuttur metinde. Sexual sıfat olarak kullanılmasının yanı sıra isim olarak da kullanılmaktır. Sexual cinsel olarak karşılanmıştır isim olduğunda da. Sexuality için ise cinsellik denmiştir. Sexuation da cinselleşme olarak karşılanmıştır [-ed.n.].

2 Yanlış Arkadaşlıklar: İki farklı dildeki, iki kelimenin birbirlerine biçimsel ve fonetik yönden oldukça benzemelerine, rağmen farklı anlamlar taşımaları. Bu tip kelime çiftleri, konuşan açısından yanıltıcıdırlar (-ç.n.).

da felsefenin kabul edemeyeceği nokta gibidir. Böylece cinsellik, felsefe ve psikanaliz arasındaki (onların heterojenliği içerisinde) her gerçek karşılaşmayı mümkün kılan tekil bir "ıskalanmış/kaçırılmış karşılaşma" noktası inşa ediyor görünmektedir.

Aşağıda, bu durumun neden böyle olduğunu aydınlatmaya çalışacağım ve cinselliğin psikanalizdeki yerinin tam olarak ne olduğunu daha yakından inceleyerek başlayacağım. Daha sonra, bu psikanalitik duruşun olası ontolojik sonuçlarıyla ilgili olarak hazırlanacak bir tezin ana hatlarını betimleyeceğim.

Freud ve *Üç Deneme*

Birinin ortaya koymaktan neredeyse utanç duyacağı kadar açık, fakat aynı zamanda, tekrar etmekten de yorulmayacağı kadar önemli olan noktadan başlayalım.

Freud, insan cinselliğini (diğer) bütün problemleri eninde sonunda açıklayabilecek bir problem olarak değil de, (açıklanması gereken) bir problem olarak görmüştür. Freud cinselliği, insana özgü üretilmiş anlamların nihai ufku olarak değil, özünde anlamsız bir şey olarak 'keşfetmiştir'. *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme* (1905) bu konuda temel bir metindir. Eğer, bu denemenin tezini tek bir cümleyle özetlemek gerekirse şu cümle bunun için yeterlidir: (insan) cinselliği, var olmayan bir normdan paradoks yüklü bir sapmadır.[3]

Freud, mevcut tıp bilgisi külliyatında 'cinsel sapmalar/bozukluklar' (*aberration*) olarak tanımlanan tartışmayla başlar: Homoseksüellik, oğlancılık, pedofili, fetişizm, röntgencilik, sadizm, mazoşizm vb. Bu 'sapkınlıkları' (*perversions*) ve onların dahil olduğu mekanizmaları (temelde karşı cinsin yetişkin bir kişisi olduğu varsayılan cinsel nesne ile ilgili sapmalar ve –üreme olduğu varsayılan- cinsel amaç ile ilgili sapmalar– *deviations*) tartışırken, Freud'un savı aynı anda iki yönde ilerler. Bir taraftan, bu pratiklerde bulunan 'sapkın/bozuk' (*aberrant*) mekanizmaların nasıl 'normal' veya 'doğal' cinsel davranışta mevcut olduğunu ayrıntılı olarak gösterir. Bunlar, 'normal' cinsellik olarak düşünülen şeye entegre oldukları sürece sapkınlık olarak görülmezler. Sadece, 'uygun' cinsel nesneden ve varsayılan cinsel amaçtan tamamen bağımsız olurlarsa (*become*), hiçbir anlamlı amaca hizmet etmeyen parçalı, tekil amaçlar olarak özerkleşirlerse sapkın bozulmalar (*perverse aberrations*) olarak değerlendirilirler. Bununla birlikte, Freud 'olmak' (*become*) kelimesine itiraz ederdi ve bu onun tezinin ikinci önemli kısmını meydana getirir. İtkiler (*drives*) parçalı, tekil, amaçsız ve *kaynaklandıkları* nesneden bağımsızdırlar. Onlar, bazı gizli sapmalardan dolayı meydana gelmezler. İtkilerin sapması kurucu bir sapmadır. Freud, "cinsel itki ilk anda nesnesinden bağımsızdır ve kökeni nesnesinin çekim gücüne bağlı değil gibidir"[4] diye yazar. Bu nedenle, "psikanalizin bakış açısından erkeklerin kadınlara duyduğu özel ilgi de aydınlatılması gereken bir sorundur ve nihai olarak kimyasal bir doğası olan çekime dayanan kendinden açık bir olgu değildir."[5]

Konu Freud'un cinselliği kavramsallaştırmasının bir başka önemli vurgusunu anlamak olunca, 'cinsel'in 'genital'le karıştırılmaması çok önemli bir noktadır.[6] 'Genital cinsel sistem' kökensel[7] veya 'doğal' olmaktan uzaktır: Üreme organlarının fizyolojik olgunlaşmasının ve kültürel-

3 Üç Deneme'nin bu özetini yaparken, ilk kez 'Psikanaliz' (The Edinburg Companion to Twentieth-Century Philosophies ed. by Constantin V. Boundas, Edinburg: Edinburg University Press, 2007 içinde) makalesinde geliştirdiğim argümanı kullandım.

4 Sigmund Freud, "Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme" Cinsellik Üstüne'nin içinde, The Pelican Freud Library, vol. 7 (Harmondsworth: Penguin Books, 1977), 83. Freud'un 'Trieb' kelimesinin çevirisinde değişiklik yapılmıştır (Strachey'nin çevirisinde 'içgüdü'dür): 'itki' genellikle daha doğru bir çeviridir.

5 A.g.y., s. 57.

6 A.g.y., s. 96.

7 Bir organizmanın gelişimindeki erken aşama (-ç.n.).

sembolik değişkenlerin dahil olduğu çeşitli büyüme aşamalarının bir sonucu, bir ürünüdür. O orijinalinde heterojen, dağınık ve her zaman-zaten birleşik olan cinsel itkinin bir bütünleşmesini/birleşmesini içerir -bu cinsel itki bakma, dokunma, yalama ve benzeri farklı kısmı itkilerden oluşmuştur.[8] Bu birleşme/bütünleşme iki önemli özellik taşır. İlkin, bu her zaman zorunlu ve yapay bir birleşmedir (basitçe, üreme gelişiminin doğal, ereksel bir sonucu olarak görülemez). Ve ikincileyin, bu hiçbir zaman gerçek anlamıyla tamamen gerçekleşmiş veya tamamlanmış değildir ki bu, birleşmenin cinsel itkiyi bütün parçaları bir ve aynı Amaca hizmet eden organik bir Birliğe asla dönüştürmediğini söylemek demektir. Böylece, 'normal,' 'sağlıklı' insan cinselliği, aslında doğallığı bozulmuş (öz-korunmanın 'doğal' amaçlarından ve/veya başka, ek bir doyum tarafından etkilenmemiş saf ihtiyacın mantığından ayrılmış olmaları anlamında) itkilerin paradoksal bir yapay doğallaştırılmasıdır. Birisi insan cinselliğinin ancak bütün itkileri tek amaca doğru bağlayan sözkonusu birleşme gerçekten işe yaramadığında ve birleşme ancak farklı kısmi itkilerin dairesel, kendi-döngüsel aktivitelerine izin verdiğinde yalnızca cinsel olduğunu (ve sadece üretken olmadığını) söyleyebilir.

Herhangi biri Freudcu tavra bakarak, Freud'un radikal kavramsal hareketinin özgün felsefi çıkarımlarının yanında, Carl Gustav Jung'la bağlarını koparma girişiminin önemini de değerlendirebilir. Jung, Freudcu libido kavramını ödünç almış ve –anlaşılan küçük bir değişiklikle– ona bütünüyle farklı bir anlam vermiştir. Jung'la birlikte libido kavramı, kökeni yalnız cinsel olmayan bir 'yaşamsal enerjisi'nin psişik bir ifadesi haline geldi. Bu bakış açısından, libido sadece bazı kısımlarında cinsel olan psişik enerji için genel bir addır. Freud, bu Jungcu gelişmenin "psikanalitik gözlemde şimdiye kadar kazanılmış her şeyin"[9] feda edilmesini gerektirdiğini hemen görmüştür. Freud 'libido' terimiyle, insan doğasında asli ve indirgenemez bir dengesizliğe işaret eder. Bir ihtiyacın her doyumu, hedefine ilerlerken verili istemin nesnesinden ve amacından sapan, böylece görünüşte işlevsiz bir sapmayı/sapağı oluşturan ek doyumun olanağını beraberinde getirir. Bu sapak ya da onun açtığı mekan, sadece listelenmiş 'cinsel bozuklukların/sapmaların' alanını değil, aynı zamanda insanın en üstün başarısı olan kültürle ilgili olan zemini ve enerji kaynağını da kurar. Kültürün üretici kaynağı, hiçbir doğrudan amaca hizmet etmeyen ve hiçbir doğrudan ihtiyacı karşılamayan ek doyumlara bağlı olma anlamında cinseldir. Bu Freudcu kavramsallaştırmaların arkasından gelen insan doğasının imgesi, yarık (ve çatışmalı) bir doğadır ki 'cinsel' bu yarığa gönderme yapar. Eğer Freud belli bir 'enerji' alanına gönderme yapmak için 'libido' terimini kullanıyorsa bu, yaşamlarımızdaki genel enerji düzeyini anlatmak için değil, *fazla* enerjiden söz etmek içindir. Bu terim, (Jung'un önerdiği gibi) enerjinin bütününe işaret etmez, çünkü tam da bu bütünü 'bütün-olmayan' yapan şeydir.

Cinsel 'enerji' insan hayatının bütününde yer alan bir unsur değildir; insan cinselliğinin 'doğal' veya ön-belirlenmiş bir yerinin olmaması, kurucu olarak yerinden edilmiş, bölük ve parçalı olması, sadece 'kendi'nden veya varsayılan doğal nesnesinden sapmalarla meydana gelmesi ve cinselliğin kurucu doyumunun bu 'yerinden-edilmişlik'ten başka bir şey olmaması Freud'un keşfinin tam olarak en önemli noktasıdır. Diğer bir deyişle, Freud'un esas ilerlemesi cinselliği (t)özsüzleştirmektir (de-substantialise): Cinsel, tam anlamıyla tanımlanacak ve sınırlanacak bir (t)öz değildir, onun sınırlanması veya kısıtlanması imkansızdır. Cinsel, ne tam olarak biyolojik, organik ihtiyaçlar ve faaliyetlerden (çünkü cinsellik onların alanından doğar, onlarda başlar) ayrılabilir ne de onlara indirgenebilir. Cinsel, insani faaliyetlerden ve insan hayatından ayrılamaz ve bu da insan hayatının bütün alanlarında bulunabilmesinin nedenidir.

8 'Çünkü orijinal yapı zorunlu olarak karmaşıktır, cinsel itkinin kendisi farklı etmenlerden bir araya getirilmiş olmak durumundadır." A.g.y., s. 156.

9 A.g.y., s. 140.

Freud'un keşfiyle ilgili olarak gerçekten rahatsız edici olan şey, sadece cinselliğe yaptığı vurgu değildi ve hala da değildir –psikanalizin 'kirli meselelere karşı obsesyon'una kızma gibi bir direnç de hiçbir zaman en güçlüsü değildi ve ahlaki liberalizmin ilerlemesiyle yakın zamanda marjinalleştirildi. Çok daha rahatsız edici olan, cinselliğin kendisinin her zaman sorunsal ve belirsiz karakteriyle ilgili tezdi. Böylece, daha da güçlü bir direnç (ve revizyonizmin daha tehlikeli bir biçimi) bile, cinselliğin 'doğal bir eylem,' kendi içinde dengeli, harmonik fakat 'zorunlu' veya 'zorunsuz' bastırmanın etkisiyle (liberal olanın nasıl numara yaptığına bağlı olarak) dengesi bozulmuş bir şey olduğunu destekleyen liberalizmin kendisinden gelir. Aslında, kendi içinde apaçık ve kesinleşmiş olan cinsellik imgesi, Freud'un temel dersiyle doğrudan karşıtlık içindedir. Bu dersi Lacancı terimlerle söylersek şu şekilde ifade ederiz: Cinsel (*sexual*) yoktur. Sadece, insanoğlunun yapıcı bir dengesizliği olarak duran/kendini dayatan cinsel vardır. Sorunu, Freud'dan son bir alıntıyla bağlamak istiyorum: "Kulağa ne kadar garip gelse de, öyle sanıyorum ki cinsel itkilerin doğasındaki bir şeyin tam bir doyumunun gerçekleşmesine uygun olmadığı ihtimalini hesaba katmak gerekir."[10]

Lacan ve 'Lamella'

Yukarıda sunulan argümanlar aşağıdaki tezi desteklemeye yeterli olmalı ki bunu en baştaki sorumuzla ilgili olarak ileri sürmek istiyorum: Cinselin (*sexual*) psikanalizdeki yeri tam olarak nedir ve bunun felsefeyle ilgisi nasıldır? Psikanaliz, tabii ki de araştırmalarında merkeze aldığı insanoğlunun farklılıklarından yola çıkar. Bununla birlikte, psikanalizi bir tür 'psikolojileşmiş' insan-merkezli (*human-interest*) felsefe olmaktan alıkoyan şey, tam olarak, radikal yönelim kaybının (*disorientation*) -'insan' adlı var olanın bütün temsillerini soru konusu haline getiren- bir faktörü olarak cinselle ilgili keşfi ve ondaki ısrarıdır. Freudcu kuramda ('libido' da denilen, kurucu olarak sapkın, tikel itkiler anlamında) cinsel, 'insan' denilen hayvanın nihai ufku değildir, indirgenemez olan insanlığın psikanalitik kuramda demirlediği nokta da değildir, aksine, tersine-insanlaştırmanın (*de-humanisation*) veya 'tersine-insanbiçimlileştirme'nin (*de-anthropomorhisation*), *insan-olmayanın operatörü*dür (*operator of inhuman*). Bu, birey ya da 'kişi'nin başka bir adı olmak dışında bir şey olan olası bir özne kuramı için, yani insanın tikelliklerinin hepsinden nötr bir soyutlama olan değil de, bu tikelliklerin içsel çelişkisinin somut-evrensel, tekil bir noktası olan öznenin evrensel kuramı için zemin oluşturan şeydir. Diğer bir deyişle, bu tam olarak, cinsel (*sexual*) konusunda ısrar ettiği için psikanalizin gözden kaçırmakla sık sık suçlandığı evrenselin yolunu açan insan-olmayanın operatörü olarak cinseldir.

Böylece Freud'un cinsel dediği şey, genel-geçer anlamda bizi insan yapan şey değildir, daha ziyade, bizi özne yapandır veya belki daha doğrusu, öznenin ortaya çıkışıyla eşzamanlıdır. Freud tarafından kavramsallaştırıldığı şekliyle cinselin özellikle insansal (ve bu anlamda bizi insan yapan şey) olduğu doğru olsa da, bu, bizi insan yapan cinsellik (*sexuality*) esasen insan-biçimli olmayan, hatta *biçimsiz* bile diyebileceğimiz bir şeylerin etrafına çekildiği sürece böyledir.

Ve bu insani olmayan yan tam olarak, Lacan'm insan cinselliği sorununa yaptığı 'mitolojik' katkıyla keskin bir biçimde işaret ettiği şeydir: 'lamella' buluşu. *XI. Seminer*'de 'psikanalizin dört temel kavramı'ndan biri olan itki kavramını ele alırken Lacan, libido kavramında sözü edileni tanımlamak için lamella mitini mükemmel bir şekilde serimler. 'Enerji' terimi bakımından libido kavramı oldukça yanıltıcı ve anlaşılması güçtür[11], Lacan onun bir organla ilgili terimler

10 Sigmund Freud, On Sexuality'nin içinde "On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love," s. 258.

11 Lacan'ın bu konuda Television'da yaptığı yoruma bakalım: "Çünkü enerji, örneğin yaşla birlikte gelişen veya bozulan bir töz değildir; bir fizikçinin, çalışabilmesi için hesaplamalarında bulması gerektiği sayısal bir sabitedir. (...) Bu sadece benim düşüncem değildir. Her fizikçi, enerjinin bir sabitenin sayısal değerinden [chiffre] başka bir şey olmadığını açıkça, yani hâlihazırda ifade edilmiş biçimiyle bilir. Şimdi, Freud'un bilinçdışındaki temel süreç olarak açıkça söylediği şey (...) sayısal

bakımından düşünülmesi gerektiğini ileri sürer. Daha doğrusu, bir 'sahte *organ*'ın (*organe irréel*) terimlerinde. Lacan'ın meşhur açıklamasını hatırlatmama izin verin:

> Lamella, amip gibi hareket eden aşırı yassı bir şeydir. Amipten sadece biraz daha karmaşıktır. Fakat her yere gider. Ve cinsiyetli varlığın cinsellikte kaybettiği şeyle bağlantılı olmasından dolayı lamella, cinsiyetli varlıklar karşısındaki amip gibi ölümsüzdür –çünkü her parçalanma, bölünme müdahalesinden kurtulur. Ve o hile yapabilir/kurtulabilir. (...) Bu lamella, karakteristiği var olmak olmayan, fakat buna rağmen bir organ olan bu organ –onun zoolojik yeriyle ilgili olarak daha çok ayrıntı verebilirim- libidodur.[12]

Lacan bu miti, Freud'un da ara sıra sözünü ettiği, Platon'un *Symposium*'undaki Aristophanesçi mitin alternatifi olarak ileri sürer: Başlangıçta, insan iki yarımdan oluşmuş veya birleşmiş yuvarlak bir Birlikti; insanlar 'tam,' kendinden memnun ve kendine yeter varlıklardı ve bu onları, tanrıların tasvip etmediği kibir ve küstahlığa sürükledi. Böylece tanrılar, insanı ikiye ayırmaya karar verdiler. O zamandan beri her yarım, kendi diğer yarısına özlem duyar. Diğer yarımızı bulduğumuz zaman ortaya çıkan aşk, onunla bir kez daha Bir olma özleminden başka bir şey değildir. Lacan'ın bu mitle ilgili olarak vurgulamak istediği çok önemli ayrım şudur: İnsanoğlunun cinsel üremeden ötürü kaybettiği şey cinsiyetli diğer yarısı değil, fakat kendi varlığının bir parçasıdır. Ve aslında, ('aşk'ta) aradığı şey –cinsel tamamlayıcısı değil- bu parçadır.

Lacan'ın hikâyesinde, başlangıçta bütünlüklü, iki yarımdan birleşmiş yuvarlak var olanlar/kendilikler yoktu, bir tür amip benzeri, cinsel üreme olmadan varlıklarını sürdüren ve kendilerini çoğaltan yaratıklar vardı. Bu, bölünme yoluyla kendini koruyan ve genişleyen, birey ile tür arasında hiçbir farkın olmadığı bireyselleşmemiş bir yaşamın imgesidir. Bu türden her yaratık doğrudan kendi türünün yaşamıdır. Ve tabii ki tanrılar, bu yaratıkların kibir ve küstahlıklarını onları ikiye bölerek cezalandıramazlardı –bu (ikiye bölme), iki yetersiz (cinsel) yarıma değil, fakat daha çok kendine yeter varlıklara neden olurdu. Gerçek değişim bölünme ve kopmayla/yarılmayla değil, ancak –ve burada Lacan'ın, açılımında akla getirdiği imge oldukça somutturkurucu bir kayba ve indirgemeye yol açan iki (farklı) kromozom dizisinin kombinasyonu vasıtasıyla yaşamı sürdürme olan cinsel üreme olayıyla meydana gelir. Genetik kopyalamadan farklı olarak cinsel üreme, sembolik mantığın birleşme operasyonu dediği geri döndürülemez bir kaybı meydana getirir ki Lacan, özne kuramını bu kurucu yabancılaşmayla ortaya çıkan olarak modellendirir. Birleşme, eklemeden farklı bir şeydir: Eğer elimizde beş element olan iki yığın varsa ve eğer bu elementlerden ikisi her iki yığında da görünüyorsa, bu iki yığının birleşmesinin sonucu on değil, sekiz olacaktır.

Ayrıca cinsel üreme, bireyselleşme anlamına gelir ve bireyi ölüme bağlar: Türün üyelerinin 'göçmesiyle,' ölmesiyle tür devam eder, yaşamını sürdürür.

Lacancı mitte böylece libido bu kayıptır, yolunu geri bulan (imleyenin bozması aracılığıyla) ve itki görünümünde özneyi rahatsız eden cinselliğin kurucusudur. Libido, özneyi içten parçalar. İtkilerin kısmi nesneleri bu kaybın/eksiğin (*loss/lack*) bütün varlıklarıdır.

Haz İlkesi'nin Ötesinde'den çok iyi bilinen bir pasajı işaret etmek ilginç olabilir. Freud burada Aristophanes'in mitine atıfta bulunur. O bu miti kendi öteki yarısını umutsuzca arayan cinsiyetli varlık şeklinde değil ama kendi lamella versiyonunu önerecek şekilde anlar ya da tercüme eder:

olarak ifade edilen [se chiffre] bir şey değildir, fakat deşifre edilir [se déchiffre], demek istediğim jouissance'ın kendisidir. Bu durumda, enerjiden meydana gelmez ve bu şekilde ifade edilmez." Jacques Lacan, Television (New York and London: W. W. Norton & Company, 1990), s. 18.

12 Jacques Lacan The Fundamental Concepts of Psycho-Analysis (Harmondsworth: Penguin Books, 1979), s. 197-198.

> "Şair-filozofun gösterdiği işaretin peşinden gidebilir ve canlı tözün canlandığı sırada küçük taneciklere ayrıldığı, o zamandan beri cinsel itkiler aracılığıyla yeniden bir araya gelmeye çalıştığı hipotezini düşünebilir miyiz? ... bu *canlı maddelerin/tözlerin parçalanmış kısımlarının* böylece çok hücreli bir duruma geldiğini ...? Fakat burada, sanırım ara verme vakti geldi."[13]

Lacan'ın lamellası ve Freud'un ifadesi ile ilgili birçok sinematografik imge zaten düşünülmüştür, burada *Terminatör 2* akla gelebilir –Terminatör'ün yerde, cıva gibi bir maddeden küçük birikintiler halinde savrulduğu, sonra parçaların birleşmeye, birbirlerine doğru akmaya başladığı sahne.

Freudcu ve Lacancı psikanalizde cinsellik konusuna daha yakından baktığımızda oldukça garip bir durumla karşılaşırız. Bir yandan, Lacan'ın çeşitli vesilelerle, özellikle *Dört Temel Kavram* ve *Televizyon*'da açıkça vurguladığı belli derecede (yersiz) bir 'hayal kırıklığı' vardır: psikanalizin şimdiye kadar cinsellik hakkında pratik olarak hiçbir şey öğretmemiş olduğu. İşte iyi bir örnek:

> [Psikanaliz] cinsel faaliyet/operasyon hakkında yeni hiçbir şey öğretmez. Erotolojik yöntemin ufak bir parçası bile ondan meydana gelmez. (...) Psikanaliz cinselliğe sadece, itki biçiminde değinir. Psikanaliz cinselliğe yalnızca şu boyutta yaklaşır: İtki biçiminde, cinsellik kendisini yabancılaşma ve ayrılmanın çift aşamasındaki öznenin diyalektiğinde kurulan imleyenin bozması şeklinde sergiler. Analiz cinsellik boyutunda tutulamaz. Kişi bunu, hatalı olarak, vaatler yoluyla algılar. – analiz böyle vaatleri yerine getirmemiştir çünkü getirmek zorunda değildir. Bu onun işi değildir.[14]

Diğer yandan, psikanalizin tam merkezine de yerleşen 'cinsellik kalıntıları,' Lacancı 'lamella' veya Freudcu kısmi itkilerin parçalı gerçekliği gibi tuhaf, merkezsiz oluşumlardan başka bir şey değildir.

Bir Ontolojik Çıkmaz Kavramı

Elbette burada tartıştığımız, cinselliğin psikanalitik kavramının felsefi kritiği konusunun buradan başlatıldığı dahi söylenebilir. Peki bu nedenle cinsellik doğal olarak sorunlu, tözsel olmayan, tutarsız çokluk olarak – saf varlık için Badioucu terimi kullanmak gerekirse, her zaman çoklukların (çoklukların, çoklukların...) bir çoklusu olarak bir çokluk olarak böylece nihai durma noktasının hiçbir şekilde "bir" olamayacağı ama yalnızca bir boşluk olabileceği şeklinde koyulursa ne olur? Aslında, biçimsel tanımlama düzeyinde, Badiou'nun[15] boşluktan 'oluşan' ve saf bir "fazlalık" olan, başlangıçta tutarsız olan saf çokluk olarak saf varlık kuramı ile cinsel varlığın Freudcu tanımı arasında paralellikler bulunabilir. Ancak, bu tam da psikanalizin felsefenin saldırılarına karşı hassas olduğu yerdir: Eğer saf varlık seviyesinin altındaysak, niçin saf varlığı dünyada cinsel renklerle betimlemeliyiz?

Bununla birlikte, unutmamalıyız ki yukarıdaki soru/itiraz sadece, cinselin, varlığın (insanın varlığının) *özelliklerinden biri olduğunu* söyleyen şemayı kabul etmişsek anlamlıdır. Ancak bu tam olarak Freud'un ileri sürdüğü argüman *değildir*. Freud'un dediği şey, cinselin varlığın (insanın) özelliklerinden biri olduğu değil, fakat tam da varlığın çekirdeğini sorgulayan bir şey olduğudur. Lacan'ın terminolojisiyle, bunun varlığın üzerindeki çizgi (*la barre*) olduğunu da söyleyebiliriz. Bunu göstermenin başka yolu da 'varlık içinde varlık' terimidir (Örneğin *Hamlet*'teki oyun sahnesinde, 'oyun içinde oyun' sözü bu anlamdadır). Freud, bir 'cinsel' kavramını varlığın tutarsızlığının (psikanalitik) adı olarak geliştiriyor. Fakat şeyleri bu yolla belirleyerek bile bir

13 Sigmund Freud, "Beyond the Pleasure Principle" in On Metapsychology, The Pelican Freud Library, vol. 11 (Harmondsworth: Penguin 1984), p. 332 (our emphasis).

14 Jacques Lacan The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis, 266.

15 See Alain Badiou, L'être et l'événement (Paris: Seuil, 1988).

kişi, varlığı (ve onun tutarsızlığını) bu şekilde insanlaştırmaktan başka yapacak bir şeyimizin olmadığı, onun özellikle insan varlığı olarak varsayıldığı ya da 'insanların' (her zaman sorunsal olan cinsellikleriyle birlikte) varlığın paradigması ve onun tutarsızlığı olarak koyulduğu (*posited*) izlenimine sahip olabilir. Peki bu terimde ısrar etmenin sebebi ne? Neden 'cinsellik' (*sexuality*) yerine sadece 'tutarsızlık' denmiyor?

Bunun cevabı iki adımda verilebilir. 1) Yukarıda belirtildiği üzere, psikanaliz yöntemi insanlaşma sürecine gerçekten zıttır, burada söz konusu olan, –özetle söylersek- bir insanı kendi belirliliğinde/tekilliğinde ele alıp, sonra da onu, bir sorun olarak cinselde ısrar ederek, nesnel, dışsal, 'dış-yakın' (*extimate*), anonim, insan-olmayan, yabancı bir şey olan en derin çekirdeğine (*kernel*) getirmektir. 2) Buna yol gösteren, perspektif olarak cinsel, bizi varlığın tutarsızlığına götüren ve oraya vardığımızda bırakıp unuttuğumuz bir merdiven gibi değildir, fakat şeyin kendisi için gereklidir. Basitçe açıklarsak: Eğer cinsel yolu aracılığıyla varlığın tutarsızlığına ulaşmışsak, bu tutarsızlık, bu yolu olanaklı kılacak şekilde yapılandırılmak zorundadır. Diğer bir deyişle: Tutarsız çokluk olarak varlığın, sadece keşfetmemiz ve olduğu haliyle tanımlamamız gereken verili bir şey olduğunu varsayma hatasına düşmemeliyiz. Tutarsızlık tam olarak o anlamda 'var' *değildir* (bir varlık değildir). Freud, verili bir şeyi sadece doğru bir şekilde tanımlamış biri değildir, onun asıl yaptığı, varlığın tutarsızlığını cinselde verili haliyle keşfetmekti.

Buraya geri dönmeden önce, kendi teorisinde cinseli (*sexual*), radikal ontolojik bir çıkmazın kavramı olarak benimsemeye daha istekli olan Lacan'a bakmamıza izin verin.

Örneğin, Lacan *XI. Seminer*'de çarpıcı bir biçimde ileri sürdüğü "bilinçdışının gerçekliği cinsel gerçekliktir"[16] ifadesi, aynı seminerde tekrar ettiği başka bir tezle, yani bilinçdışının aslında *gerçekleşmemiş* veya *doğmamış*[17] olanın düzenine ait bir şeylerle ilgili olduğu teziyle kesinlikle birlikte okunmalıdır. Bu iddia kesinlikle, analiz yoluyla bu bir şeylerin eninde sonunda 'doğacağı' veya 'tamamen gerçekleşeceği' anlamına gelmemektedir. Bu, bilinçdışının nesnel gerçekliğin öznel bir çarpıtılması olduğu (analizle 'düzeltilebilen' bir çarpıtılma) anlamına gelmez, bunun yerine, gerçekliğin ontolojik yapısındaki tamamlanmamışlık gibi bir şeye, gerçekliğin kendisinin temel bir 'eksikliğine' gönderme yapar.[18] Lacan'ın, "Başka'nın söylemi" olarak tanımladığı, (bir çeşit psikolojik derinlik anlamında) bilinçdışı konusunda 'saf öznel' hiçbir şeyin olmadığı iddiasında ne kadar kararlı olduğu bilinir.

Bunun, psikanalizin tam bir materyalist tavrı olduğu söylenebilir: Bilinçdışı, nesnel dünyanın öznel bir çarpıtılması değildir, her şeyden önce, kendi (öznel) çarpıtılmasına -aslında tutarsızlığına- olanak veren ve onu oluşturan nesnel dünyanın kendisinin temel bir tutarsızlığının işaretidir. Doğrusu buradaki tez oldukça sağlamdır: Eğer 'nesnel' gerçeklik tamamen ontolojik olarak kurulsaydı, bilinçdışı olmayacaktı. Bilinçdışı, öznenin 'bir sorun'u olduğu olgusuna değil, 'nesnel gerçekliğin' sorunlu yapısına da tanıklık eder. Özne ve problemi Lacan tarafından nesnel gerçekliğin bir ontolojik çıkmazının *aynı gerçekliğin* (gerçekliğin öznel figürlerinden birisi olarak) içinde var olduğu bir kip olarak görülmüştür. Bu bakış açısının, öznel sorunlarımızın tanınmasına bağlı olan çağdaş popüler ideolojik hareketlerden nasıl ayrıldığı şimdi açıkça görülmüş olmalıdır. Tekilliği, öznel derinliği ve *bizim* olan sorunların önemini tanımak, bunların hepsini nesnel geçerlilikten etkili bir biçimde mahrum eder. Buradaki imperatif, öznel hakları, nesnel bir şeylerin, bazı nesnel bozuklukların, nesnel gerçeklikte *var olmayan* bir şeylerin işareti

16 Jacques Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis, 150.

17 Ibidem, 22, 23, 30.

18 "Gerçekliğin ontolojik yapısının tamamlanmamışlığı" fikrini, kuantum mekaniğinin 'açık' ontolojisi ve 'belirsizlik ilkesi' olarak bilinen şeyler üzerine okuması sonucunda ortaya çıkarmış olan Slavoj Žižek'ten ödünç aldım. Yazısı için bakın: "K materialistični teologiji," Filozofski vestnik 1/2007.

olarak değil de, öznel olarak görmektir.

"Bilinçdışının dışarıdalığı" olarak adlandırılan bir başka bildik Lacancı aksiyom da bu şekilde daha iyi anlaşılabilir. Demek ki, sadece, bilinçdışının işlediği malzemeleri her zaman 'dışarı'dan edindiği anlamında değil, aynı zamanda bilinçdışının tamamen yapılanmamış/kurulmamış olan ve sadece kendi üzerinde bir fazlalık olarak var olan nesnel bir gerçeklik alanına işaret ettiği anlamındadır. Böylece, Başka'daki bu yapıcı/kurucu yarık, öznenin 'kendi' bastırmalarının olanağının koşulu olur. Bir yarığın/boşluğun (*béance*) yapısı olarak bilinçdışının yapısı ile bastırılanın olanaklı bütün içerikleri arasında ayrım yaparken Lacan'ın kendisi de bunu söyler: "Bilinçdışı bize, *doğmamışın* alanı diyebileceğim bir yerdeki belirsizlikte/askıda kalmışlıkta kendini tutan bir şey olarak *görünür*. Bastırmanın bu alana bir şeyler boşaltması şaşırtıcı değildir."[19] Buradaki imge oldukça anlamlı ve aynı zamanda belirlidir: Bastırma, (nesnel) gerçekliğin yarıklarını/boşluklarını doldurur. Bu bağlamda, analitik perspektifin ne olduğuna ilişkin genel bir algıyı, bilinçdışının nevrozları belirlediğine ilişkin algıyı köklü bir şekilde bozan bir başka paragrafı hatırlamaya değer:

> ... Freudcu bilinçdışı, neden ile onun etkilediği arasında –bir şeylerin hep sorun olduğu- bir noktada konumlanır. Önemli olan, bilinçdışının nevrozları belirlediği değildir ki Freud, ellerini yıkayan Pontius Pilot gibi huzurlu olabilir.[20] Er ya da geç bir şeyler keşfedilecekti, örneğin salgısal belirleyiciler- Freud için bu oldukça önemsizdi. Bilinçdışının yaptığı bize nevrozun, sayesinde kendini gerçeğe –bu, tam olarak belirlenmemiş bir gerçek olabilir- ayarladığı boşluğu/yarığı göstermesidir.[21]

Birkaç satır sonra Lacan bu belirsizi, 'gerçekleşmemişin düzeni' dediği şeye bağlar. Böylece burada açıkça, 'öznel' (nevroz) ile 'nesnel gerçeklik'teki (belirlenmemiş) bir şey arasında bir kısa devre olarak bilinçdışı fikriyle uğraşmaktayız.

Bilinçdışının yarığı/boşluğu, tutarsız Başka'nın gerçekliğinin diğer adıdır. Bu tutarsız Başka, (öznel) bastırmaların dolaysız, doğrudan nedeni değil, dolaylı nedenidir. Öznel çarpıtmalar (*distortions*), nesnel olarak başka olan bir şeylerin çarpıtılmaları değil, *var olmayan* bir şeyin yerine çarpıtmalardır. Bu kuşkusuz ki, -Freud'un da kolaylıkla fark ettiği üzere- bilinçdışının çarpıtmalarının arkasındaki tutarlı anlamın yegâne yorumunun/çözümlemesinin, semptomları ortadan kaldırmak için yeterli olmadığının nedenidir. Çünkü sorunun özü, çarpıtılmış olan ve bu anda 'gerçekte olduğu' gibi bilinmesi gereken, saf gerçekliğin parçaları değildir. Sorun –ve bu tam olarak bilinçdışı denen şeydir- (doğru veya yanlış) temsilin varsayımsal düz çizgisinin kurucu olarak kırılmış, 'çığırından çıkmış' olmasıdır: Çarpıt-ıl-malar gerçeklik parçalarını *kullanırken*, bu gerçekliğin doğal boşluğu veya yarığına *denk gelirler* (ve onlar tarafından güdülenirler).

Şimdi, cinselin, bu temel ontolojik çıkmazın psikanalitik kavramı olduğunu söylemek ne anlama gelir? Bunu anlamaya çalışırken, burada söz konusu olanın (pekala, bahsi geçen ontolojik çıkmazın onunla dolu olduğu ya da tıkandığı) 'bilinçdışı' cinsel anlamların çoğalması olmadığını fark etmek çok önemlidir. Yine bunu görebilmek için, Freud'un cinsel kuramının (*theory of sexual*), kısmi itkilerin kurucu sapmalarıyla ilişkili olarak nasıl oluşturulduğunu akılda tutmak yeterlidir. Freud, sadece semptomların ve bilinçdışının farklı oluşumlarının 'arkasındaki' cinsel anlamı keşfederek ve çözümleyerek bu sonuca ulaşmamıştır, bilakis cinsel anlamın nihai ifşasının 'terapötik başarısızlığı' karşısında bu sonuca varmıştır. Cinsel anlamlar açığa çıkarılmış, yol gösterici bağlantılar kurulmuş ve yeniden yapılandırılmış olsa da sorun/semptom etmiştir.

19 Jacques Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis, s. 23.

20 Pontius Pilatus: İncil'e göre, İsa'nın yargılandığı mahkemede yargıçtır. İsa'nın çarmıha gerilmesini isteksizce emreder ve İsa çarmıha gerilmeden önce kalabalığın önünde ellerini yıkayarak onun ölümünden sorumlu olmadığını ilan eder (-ç.n.).

21 A.g.y., s. 22.

Sanki bilinçdışı tarafından cömertçe üretilen cinsel anlam, itkilerin gerçekliğini maskelemek, etkisini bir doyum –anlam aracılığıyla doyum, cinsel anlamın üretimindeki doyum ve (bunun başka yüzü olarak) cinselin anlamının üretimindeki doyum- aracı olmasından alan bir perdeyle bizi itkilerin gerçekliğinden ayırmak için orada duruyor gibidir.[22]

Cinsel anlam, itkilerin başka yüzüdür. Burada (psikanalizin temel bir referansı olarak) 'cinsel' dediğim şey ise aslında her ikisidir; çünkü sürekli bir yandan diğerine kayar. Cinsel anlam ve itkiler indirgenemez bir biçimde (ortak türeyimsel *–generic-* bir noktada) bağlıdırlar, fakat aynı zamanda heterojendirler, birbirine indirgenemezler, 'uyumsuzdurlar.' Bunlardan biri bilinçdışında kendi müttefikine sahiptir ve doyumu 'anlam üretme'de (temelde cinsel anlam üretmede) bulur ve diğeri, itkilerin gerçekliği, herhangi bir anlama dışsal olan, paradoksal, sessiz bir varlıktır. Yine de bu son nokta, itkiler gerçekliğinin tam ve tözsel imgesine yol açmamalıdır, söz konusu olan daha çok preontolojik olarak –örneğin, doğmamışın alanının işareti olarak- bilinçdışının yarığının (fotografik anlamda) 'pozitif'i gibi bir şeydir. Bir tam (t)özselliğin (*substantiality*) gerçek karşıtı, sadece boşluk değildir, fakat 'olanaksız,' hayaletimsi, mantıksız, bağlantısız kısmi nesneler çokluğudur. Lacan bunlardan söz ederken, Gnostik geleneğin "ara varlıklar" (*intermediary beings*) dediği şeyi ve "Araf işlevini"ni anımsatır.[23]

Klonlama olanaklarının gelişmesi böylesi 'ara varlıklar'la ilgili güçlü fantazileri körüklemiştir. *Alien 4*'ün başlangıcını, Ripley'in, kendisine ait tamamlanmamış, gerçekleşmemiş modellerin, başarısız klonların salonuna girdiği zamanı anımsamak yeterlidir. Bu sahne, öznenin gerçeklikteki parçalanmış, kısmi varlıkla karşılaşmasını birebir canlandırır. İtkilerin gerçekliğinde, bizler tamamen Ripley'in bu sahnede gördüğü yaratıklar gibiyiz –bazı organları ve dış görünüşü (libidinal olarak) çoğalmış, diğerleri ise kaybolmuş tuhaf, parçalanmış yaratıklar... Yine de sahne son derece fantazmatiktir (*phantasmatic*). Neden? Çünkü, Ripley'in bu yaratıkları, bu varlık-olmayanları (*non-beings*) izlediği nesnel, nötr bir bakış sunar ve böylece onları, kendisinin dejenere oluşumları olarak sergileyen nesnel gerçeklik sahnesine yerleştirir. Bunun aksine Lacan'ın düşüncesi, bu türden varlık-olmayanların nesnel gerçekliğin -bir kimse her ikisini de aynı anda tam olarak göremediği sürece- tamamlayıcı/ayrılmaz parçası olduğudur. Yani gerçekliğin kendisi, anamorfozda iş başında olan bu aynı ya/ya da tarafından sürüklenir: Ya burada ve orada belirsiz bir lekeyle birlikte tutarlı bir gerçeklik görürüz ya da gerçekliğin geri kalanı ayırt edilemez bir bulanıklıkta çözülürken, bu lekenin kendisi tutarlı varlık gibi bir şey olur... Aynı gerçekliğe temas etmemize rağmen, ikisini de aynı anda göremeyiz. (Ve daha önce 'varlık içinde varlık' dediğim şey tam olarak, varlığın gerçekliğindeki böyle bir leke gibidir).

Psikanalizin keşfettiği, varlığın tutarsızlığının ne olduğunu daha şimdiden kesin olarak belirledik. Bu sadece, kısmi nesnelerin kaotik çokluğu değildir, daha çok *tamamen bu ya/ya da'ya, gerçekliğin bu 'paralaks'ına,* onun kurucu bölünmesine/yarığına (split) gönderme yapar.

Louis Althusser, en önemli makalelerinden biri olan "Marx ve Freud Üzerine"de, belli bir politik yaklaşımın yanı sıra, bu düşüncelere de bir çeşit çözüm getirilmesine yardımı olacak fikirler ortaya koymuştur. Althusser'e göre, Marxist ve Freudcu kuramın (en azından) iki temel ortaklıkları vardır. Her ikisi de çatışmalı bilimlerdir ve ikisinin de en kötü düşmanı tam bir karşıtlık değil, fakat revizyonizmdir. Freudcu teori, en başından beri sadece acımasız saldırılarla ve eleştirilerle değil, aynı zamanda ilave girişimleri ve revizyonlarla da karşılaşır. Althusser'e göre bu durum, kuramın *doğru ve tehlikeli* bir şeylere değindiğini gösterir: Etkisizleştirilmesi için ye-

22 Bilinçdışı düzeyinde (hemen) her anlam cinseldir veya cinsel bir anlamla ilgilidir. Bu bize ne anlatıyor? Bilinçdışını sığınak, tapınak, kabul edilemez cinsel düşüncelerin bir tür deposu olarak düşünmek yerine, cinsel anlamın aktif üreticisi olarak düşünmeliyiz.

23 A.g.y., s. 30.

nilenmesi gereken bir şeylere. Böylece, Freud'un kuramının tarihinin sürekli iç ihtilaf özelliği, kendi içinden bu revizyon girişimlerine karşı kendini savunmak zorunda olmasıdır. Freudcu kuramdan önce Marxist kuram, zorunlu olarak çatışmalı, bölücü-kışkırtıcı bir bilimin örneğini zaten vermiştir. Her iki durumda da bu, Marx ve Freud'un buldukları bilimlerin nesnesiyle temelden ilgilidir.

Hem Marxizm hem de psikanaliz, kendilerinin de bizzat parçası oldukları çatışmalı *(conflictual)* ve antagonistik olarak kabul ettikleri gerçekliğin kuramsallaştırdıkları *çatışmasının içine* yerleşirler. Böyle bir durumda bilimsel nesnelliğin kriteri verili bir antagonizmanın gizlenmişliğinden (ve böylece daimi kılmaktan) ya da gerçek bir sömürü/istismar noktasından başka bir şey olmayan sözde bir tarafsızlık (*neutrality*) değildir. Herhangi bir sosyal anlaşmazlıkta 'tarafsız' bir durum her zaman ve mutlaka egemen sınıfın durumudur: Bu durum 'tarafsız' görünür çünkü bizi apaçıkmışçasına etkileyen 'egemen ideoloji' statüsünü elde etmiştir. Böyle bir durumda nesnelliğin ölçütü tarafsızlık değil, fakat kuramın, durumun içinde tekil, özel bir bakış açısı oluşturabilmesidir. Bu anlamda buradaki nesnellik, 'kısmi/tekil' veya 'partizan' olma kapasitesine bağlıdır. Althusser'in dediği gibi: çatışmalı (hem Marxizm hem de psikanaliz için durum budur) bir gerçeklikle uğraşırken kişi, her şeyi her yerden göremez (*on ne peut pas tout voir de partout*); bazı durumlar bu çatışmayı gizler ve bazıları da açığa çıkarır. Böylece bir kişi, bu çatışmalı gerçekliğin özünü sadece bu çatışmada belli konumlar edinerek keşfedebilir.[24]

İleri sürmek istediğim şey, *cinselin* psikanalizde tam da böyle bir 'konum' olduğudur. 'Varlık'ın ve 'anlam'ın çatışması, antagonizması olan cinsel hep faaldir. Cinsel, onların kesişimi olan boş bir kümedir, yine de onları bir arada tutar ve bağlar. Bu böyledir, çünkü anlama kaymadan/girmeden (*sliding into*) bir *varlık*tan söz etmek olanaksızken, diğer yandan imleyenin sınırlarında beklenmedik bir biçimde ortaya çıkan birkaç varlık olmadan da 'anlamlandırmak' olanaksızdır. Bu yüzden cinsel, varlığın tutarsızlığı olan bu olanaksız ikiliği, gerçekliğin ontolojik yapısının paralaksını, ya/ya da'yı görmeyi, anlamayı, düşünmeyi olanaklı kılar, çünkü birini ya da diğerini kolayca seçemeyiz (ve böylece tutarlı bir varlığa veya ontolojik olarak kurulmuş bir gerçekliğe varamayız).

Birçok kez belirtildiği üzere Freud bu yarığı, belli bir bilinçdışı temsilin bilince gelmesi olgusu ile bastırmanın buna rağmen sürmesi olgusu arasındaki uyuşmazlık olarak keşfetmiştir. Freud bunu, bir temsilin (entelektüel) içeriği ile duygulanım süreci veya bileşenleri arasındaki yarık açısından ifade etti. Daha sonra, bunların ilişkilerinin farklı kavramsallaştırmalarını önerdi. Bu ikilik ve eklemlenmeleri Freud'un, hiçbir zaman doyurucu bir cevap bulamamış gibi, farklı yollardan geri dönmeye devam ettiği bir şeydir. Ve aslında burada, 'tamamen doyurucu bir cevabın' bu temel gerilimi çözerken, aynı anda ondaki en üretici şey olan çok boyutluluğu da kaybetmesi gibi bir tehlike söz konusudur. Freud, genellikle –bu sorunlu yönde bir adım olarak görülebilecek (örneğin, 'yaşam itkileri' ile 'ölüm itkisi' arasındaki 'iş bölümü' gibi) bazı çözümlere karşın- bu gerilimin şiddetini muhafaza edebilmiştir. Olası bir yanlış anlaşılmadan kaçınmak adına: Hiçbir şekilde, dikkatsizlik, gevşeklik, düşüncenin belirsiz 'açıklığı' gibi bir şeyleri övüyor değilim. Freud'un 'çoktan halledilmiş' görünen noktalara dönmekteki titizliği, azmi, şaşmayan ısrarı nedeniyle, söz konusu olan çatışma ve gerilim devam eder. Ve -ontoloji sorusuyla ilgili olduğu zaman bile- Freud'u kendisine dönmeye değer, ilgi çekici bir yazar yapan şeyle birlikte, onun düşüncesinin içsel politik boyutunun bulunabileceği yer burasıdır.

24 Louis Althusser, "Sur Marx et Freud" in Écrits sur la psychanalyse (Paris: STOCK/IMEC, 1993), 229.

Cinsel ilişki-*sizlik*

Fiona Faraci

Organın Ötesinde; Özne

Lacan'ın doyum ile ilgili yapmış olduğu incelemeler ve oluşturmuş olduğu teori, uzun yıllar boyunca 'biyolojik organ'a bağlı cinsiyet farklılıkları olarak düşünülen ve kabul edilen ideolojiye farklı bir anlam kazandırma arzusuna dayanmaktadır. *Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine (1958)* adı altında yayınlanan Lacan'ın kadınsılık üzerine yazmış olduğu ilk makale, fallik doyum (klitorise veya penise bağlı) ve vajinal tatmin alanında cinselliği düzenleyen "bilinmezlikleri ve önyargıları"[1] sorgulamaktadır. Bu yönde geliştirdiği düşüncesini açıklamak ve odağı organın ötesine taşımak üzere, Lacan söylemini şu şekilde belirler: "yasanın temsili olarak Öteki'nin öznelliği varsayıldığı sürece kastrasyon yalnızca gelişimsel olana indirgenemez. Cinsel olanın başkalığı bu yabancılaşmadan dolayı özünden olmaktadır."[2] Bununla birlikte Lacan, öznenin kendi "yerini" ancak Öteki'ne bağlı olarak belirleyebildiğinin altını çizer ve simgesel olanın baskın yönüne işaret eder. Cinsiyet farklılıklarına yönelik sorunsal bu yönde ele alındığında erkeği ve kadını gösterenleri olmaksızın düşünmek ve onları anatomik oluşumlarına indirgemek imkansız hale gelmektedir. Kadın ve erkeğin oluşumlarını açıklayabilecek organın kendisine ait bir özgüllüğü bulunmamaktadır Lacan'a göre. Başka bir deyişle, öznelleşme süreci ile birlikte, özne, gerçek organından uzaklaşmakta ve imgesel bir benlik tasarımı içerisinde algılanmaya başlamaktadır. Kadınsı ve erkeksi olarak ifade edilebilecek bu konumlanma sonucunda ise, organdan ve dolayısıyla bedenin Gerçek'inden uzaklaşılmaktadır. Belirleyen artık bedenin kendisi değil, öznel bir konumlanmadır.

Kadınlar ve erkekler fallik işlev içerisinde yer almaktadırlar. Başka bir deyişle, her biri cinsel diyalektik içerisinde konumlarını düzenleyen simgesel yasaya ve kastrasyona tabidirler. Cinsel kimliği bireyin uzvundan ayıran Lacan, doyuma yönelik tutumu öznel bir pozisyona bağlar; kadın veya erkek kadınsı veya erkeksi bir pozisyon alabilmekte, fallik işlev içerisinde farklı konumlanabilmektedirler. Simgesel Baba yasası tüm özneler için geçerli olmakla birlikte, özne oluşumunun temel ve esas çıkış noktasıdır. Başka bir deyişle, özne zamansal olarak kendisini aşan bir düzenin içinde doğar ve bu düzeni bilinçdışı düzeyde belirleyen de Simgesel Baba yasasıdır. Özne-l-leşme süreci bir düzenin içinde gerçekleşirken, simgesel olarak adlandırılabilecek bu düzeni aşan ise artık özne tarafından ulaşılamaz hale gelmektedir. Özneyi bir dil sistemi içerisinde yer alışıyla düşünebilmek beraberinde "Gerçek"e özgü bir kayba gönderme yapmaktadır. Başka bir deyişle, simgesel ve imgesel'in temsil edilebilmesi, öznenin artık "Gerçek"ten uzaklaştığı anlamına gelmektedir. Öznelleşme süreci ile birlikte kaybedilen gerçeğe, artık vekili olarak düşünülebilecek *temsili bir gerçeklik* cevap vermektedir. Kaybedilen nesne ise bir daha ulaşılamaz olan ve özneyi eksik bırakandır. Fallik düzen tam da bu yönde, eksikli olarak belirlenen öznenin sınırlılığına işaret etmektedir.

1 Lacan J., Propos directifs pour un Congrés şur la sexualité féminine (1958). s. 731.
2 Lacan J., Propos directifs pour un Congrés şur la sexualité féminine (1958). s. 732.

Cinsellik yasası ile sınırlanmış olan özne artık "Gerçek"e ve dolayısıyla da mutlak bir doyuma ulaşamayacaktır. Simgesel Baba öznenin ancak kısmi bir doyuma ulaşmasına olanak tanımaktadır çünkü mutlak doyum bu sistemin ötesinde ve dolayısıyla öznenin kaybetmiş olduğu ve bir daha ulaşamayacağı "Şeye" gönderme yapmaktadır.

Simgesel Baba yasası/yasağı ve doyum ilişkisi

Simgesel Baba yasağı her özne için geçerli olmakla birlikte fallik düzeni belirlemekte ve kastrasyona gönderme yapmaktadır. Özneleşmiş tüm varlıkların bu yasağa tabi olmalarına rağmen, kadın yönünde simgesel olarak mutlak bir temsilin olmayışı ise ifade bulmamış bir eksikliğe gönderme yapmaktadır. Başka bir deyişle, Simgesel Baba yasasına denk kadınsı bir temsilin eksikliği, kadına özgü olanı dillendirmekte engel olmaktadır. Dil sistemini aşanın ise "Gerçek"e gönderme yapıyor olması kadının ifade edilemez bir yönü oluşuna işaret etmektedir. Kadın, bir yönden özne oluşuyla birlikte fallik düzenin içerisinde ve cinsellik yasasına tabidir, bir diğer yönden ise temsil bulamayana ve dolayısıyla simgesel olanı aşana gönderme yapmaktadır. Kadın yönünde bir "Model" olmayışı ise onu bir bilinmezlikle baş başa bırakmaktadır. Bununla birlikte, kadınsı konumun "tümüyle" fallik işlev içerisinde olmadığını ifade eden Lacan, kadına "ek" veya "öteki" diye adlandırdığı ve cinsellik yasasının ötesinde bulunan bir doyum imkanı sunar. Simgesel düzenin ötesinde olarak algılanması gereken bu "ek" doyum ise gerçekliğe gönderme yapmaktadır ve dolayısıyla dil içerisinde ifadesini bulamayacağı için yok olmaya mahkumdur. Bu nedenle, kadınsı doyum, adlandırılamaz "Öteki"dir. Simgesel Baba tarafından dayatılan cinsellik yasası, tümüyle kastrasyon içerisinde bulunan ve ondan kısmen ayrışan için aynı şekilde belirlenmemektedir. Bu nedenledir ki, kadın ve erkeği biyolojik farklılıkları yönünden değil de, fallik işlev içerisinde, dil ve kastrasyona "kayıtları" derecesinde, kısacası cinsellik yasası içerisinde ele almak gerekmektedir Lacan'a göre.

Cinsel ilişki ve toplumsal söylem

Uzun yıllar boyunca toplumsal düzeyde - bilinçdışı cinsellik yasası dışında ve ona ek olarak- yer alan söylem, kadın ve erkeğin birleşmeleri yönünde birçok engel koymuştur. Son yıllarda, bu söylemin değişmesi ile birlikte, bilinçdışının zamansız oluşu, *zamansızlığı* dikkat çekmektedir. Başka bir deyişle, artık bu durum bir bakıma değişmiş ve ne pahasına olursa olsun herkesin doyuma ulaşması yönündedir ve bu yönelim ile birlikte cinsel davranışlar yönünde bir değişim görülmektedir ama ruhsal olan, bu değişime ayak uyduramıyor gibi gözükmektedir. Cinsel hayat veya cinsel eylem yönündeki değişimler göz ardı edilemez olmakla birlikte, kadın ve erkeklerin cinsel ilişki içerisinde bir uyum bulmaları ve "ortak" bir doyuma ulaşabilmeleri için yeterli gözükmemektedir. Farklılaşan söylem göz önünde bulundurularak cinsel eylem ve cinsellik arasında bir ayrım yapmanın uygun olacağı görülmekte ve buna cevaben de geçmişe oranla daha az çatışmalı olarak değerlendirilemeyecek bir cinselliğin ortaya çıkmadığını söylemek doğru olacaktır. Kültürel dalgalanmalar ve beraberinde getirdikleri söylemler bu imkansızlığın sadece toplumsal yasağın etkisine dayanmadığını göstermektedir. Lacan, cinsel eylemin temelinde yatan ve "bir-leşme" imkansızlığına gönderme yapan boşluğu örtmek, gizlemek üzere, eski zamanlarda değinilen "şövalye" aşkını örnek alır: "Duruma kendimiz bir engel koyuyor gibi görünerek cinsel ilişki eksikliğini telafi etmek, bu boşluğu doldurmanın oldukça ince, kibar bir yoludur. – Ve bu sözleri ekler – Bu girişim gerçekten de gelmiş geçmiş en müthiş ve akıl almaz denemedir."[3]

Toplumsal düzeyde yasağın kalkışı veya gevşemeye uğraması, kadın ve erkek arasında-

3 Lacan J., Le Séminaire, Livre XX, Encore (1972 – 1973). Editions du Seuil, 1975. S. 89.

ki ilişkide daha önce maskeyle örtülerek gizlenen boşluğu ortaya çıkartmaktadır. Bu da, temelde yatan imkansızlığın altını çizmektedir. Başka bir deyişle, toplumsal söylemin ötesinde, değişmeyen bir şey vardır; *bilinçdışı*. Bu yapılanmanın ötesine geçilemeyeceği gibi, farklılaşarak toplumsal dalgalanmaların izini sürmesi beklenmemektedir. Söylem ne olursa olsun bilinçdışının yapısı *aynı kalmakta* ve kadın ve erkeğin uyum içerisinde buluşmalarına engel olmaktadır. Konuşan öznenin "Gerçek"ten uzaklaştığı göz önünde bulundurulursa, ortaya çıkan arzu ve temsillerin de farklı olacağı ve bir diğerine uymayacağı söylenebilir. Başka bir deyişle, her bir öznenin ulaşacağı kendi düşlemi olacaktır ve bir diğerininkinden farklı oluşu nedeni ile uymayacaktır. Birinin arzusuna uyan bir diğerininki ile hiç bir zaman örtüşmemektedir ve bu doğrultuda ilişki boyutunda bir bağlam eksik gibi görünmektedir. Birlikte değil de tek başına doyuma ulaşılmaktadır. Her birey kendi doyumunu, kendi orgazmını yaşamaktadır. "Kadın ve erkek arasındaki cinsel eylem popüler söylemde şu şekilde dile getirilmektedir: "Birinin "gelmeye" çalıştığı ve başarısızlığa uğradığı, bir diğerinin ise "gelmemeye" çalıştığı ve yine başarısızlığa uğradığı bir şeydir."[4]

Birbirleri ile uyum içerisinde olma yönündeki çabaları göz ardı edilemez olmasına rağmen, kadın ve erkeğin tatmin arayışları bir aldatmaca ile sonuçlanmaktadır; bir öteki-benzerine, bir doyum benzerine ulaşma durumudur hakim olan. Ulaşılmak istenilen ve ulaşılan arasında oluşan bu boşluğu örtmek üzere farklı yollar izlenmekte ve aldatmaca sürdürülmeye çalışılmaktadır. "Cinsel ilişki içerisinde tekrardan bu boşluğu doldurmanın, örtmenin birçok yolu vardır ve AIDS tehdidi adı altında oluşan tanrısal yaptırıma gönderme yapan söylemin beraberinde getirdiği yasağın, imkansızlığa oranla, ne denli tahammül edilebilir olduğunu göstermiştir."[5] Kurumlar işte bu şekilde, endişe verici bu boşluğu, yokluğu örtmeye ve gizlenmesine olanak tanımak üzere yeni söylemler ve yasaklar yaratmaktadırlar. Gerçeğin nesnesi yoktur ve bu olmayışı gizlemek için de yaratılması ve hiçliğin üzerine oturtulması gerekmektedir. Sosyal söylem de, aktardığı yasaklar yoluyla, kadın ve erkek arasındaki imkansız ilişki oyununu örtmekteydi. Yasağın ortadan kalkmasıyla birlikte, bu güne kadar cinsel çatışmanın temelinde yattığı düşünülenin aslında öznenin gerçek ile karşı karşıya kalmasını ve cinsel eylemin imkansızlığı ile karşılaşmasını engellemekteydi. Bu imkansızlığın temelinde bilinçdışının yapısı bulunmaktadır. Anneyle ilk füzyonel ilişki sonrası kaybedilen nesne bir daha ulaşılamayacak olandır ve özne artık her ilişkisinde "Gerçek"le değil düşlemi ile karşılaşacaktır. Ulaşılanın bir *a* nesnesi oluşu ise arzunun canlı kalmasına ve devam etmesine olanak tanıyacaktır. Başka bir deyişle, özne artık "Gerçek"e ulaşamıyor olmakla birlikte mutlak bir doyuma ulaşma imkanını da yitirmiştir. Bu yaklaşım kadın ve erkek ilişkisi doğrultusunda düşünüldüğünde ise, karşılaşmalarının ne denli imkansız olduğu ortaya çıkmaktadır. Birlikte olmanın zorluğu karşılaşılanın bir düşlem olmasıyla açıklanabilir.

Bir'leşme ve düşlem

Bir'den fazla doyumu düşünme imkansızlığından bahseder Lacan ve bu da kadın ve erkeğin doyumlarının bağdaşamaz, bir araya gelemez oluşuna gönderme yapar. Bütünleşememe durumu ile birlikte, başarısızlığın getirdiği boşlukla karşı karşıya kalır cinsel ilişki içerisine girmeye çalışan özneler. Bir yönden paylaştıkları fallik işlev içerisinde kadın ve erkeğin buluşmasına engel olan "bağdaşamazlık" durumu vardır, bir diğer yönden ise bu "*birleş*imin" gerçekleşmesine olanak tanımayan kadın doyumunun bölünmesi bulunmaktadır. Fallik doyumun simgeselliğin ve dolayısıyla dilin içerisinde olduğu göz önünde bulundurulursa –ki bu da kaçınılmazdır– "konuşan" iki doyumun "*birleş*meye" yönelik nasıl bir arzu içerisin-

4 Chaboudez G., Rapport Sexuel et Rapport des sexes. Editions Denoel, L'espace analytique, 2004. s. 14.

5 Chaboudez G., Rapport Sexuel..., ibid, s. 223.

de olduklarını bileceği düşünülebilir. Aksine, Lacan, "cinsel birleşme tam da bu yüzden, doyumun bahsi geçtiği için gerçekleşmemektedir. Susmamaktadır ve bastırmanın ilk etkisi ile birlikte başka bir şeyden bahsetmektedir."[6] der. Bahsi geçen doyum "konuştuğu" sürece ister istemez ve daima bir anlaşmazlık olacaktır. Bu anlaşmazlık her öznenin simgesel düzene ilişkisine bağlı olmakla birlikte bilinçdışına ve Lacan'ın belirttiği *"Bilinçdışı bir dil gibi yapılandırılmıştır."* açıklamasına ve düşleme gönderme yapmaktadır.

Erkek, tatmin olma arayışında, ancak kendi arzu nesnesine ulaşabilmektedir. Başka bir deyişle, kadını bulabileceği yerde aramamakta ve ona ulaşma imkanını elinden kaçırmaktadır. Özne-nesne ilişkisinin temelinde bulunan bu durum, arzu etmeye devam etmenin tek yoludur. Karşılaşmanın imkansız olduğu bu ilişkiyi anlamak veya tanımlamak üzere, düşlemselliğe gönderme yapan yönünün altının çizilmesi gerekir. Bir bütün oluşturma arzusuyla başarısız bir buluşma gerçekleştiren kadın ve erkek, aslında kendi düşlemleriyle karşılaşmaktadırlar. Arzu edilen olarak tanımlanan *öteki*, simgesel boyuta ve dolayısıyla dile *düşmüş* olandır ve ulaşılmaya çalışılanın yanılgılı yansıması, kalıntısıdır. Lacan, "Nesne başarısızın tekidir. Nesnenin temelinde başarısız olmak vardır."[7] der ama bununla birlikte, arzunun devam etmesine olanak tanıyan da bu başarısızlıktır. Eğer özne, yanlışlıkla, ulaşmaya çalıştığı "*Öteki*" –yani "Gerçek"- ile karşılaşaydı, bu durum bir paylaşımla veya "bir-leşme" ile sonuçlanmayıp, bir sonu, ölümü işaret ediyor olurdu; çünkü öznelleşmenin koşulu eksikli olmaktır. Başka bir deyişle, tatmin arayışında karşılaşılan ve bir'den fazla doyumun *bir* araya gelmesine engel olan nesne, aynı zamanda hayatta tutan ve arzunun sürmesine olanak tanıyan nesnedir.

Öteki doyum

Cinselleşme süreci kadının fallik işlev içerisinde konumlanışı yönünden ele alındığında ise, cinsellik yasasının "tümüyle içinde olmayışı'dır" esas olan. Kadın, Simgesel Baba yasasına "tümüyle" tabi olmamakla birlikte ondan ayrışmamaktadır da. Konumu itibariyle, bir kadın, sadece fallik bir temsil olmayı reddedebilir. Başka bir deyişle, erkeğin onu indirgemeye çalıştığı "fallikleşmiş nesne'den" ayrışan bir yönü vardır. "Kadının, doyum olarak belirlenen fallik işlevin ötesinde ve Ötekinin eksikliğine gönderme yapan, ek bir doyumu bulunmaktadır."[8] Tümüyle kastre olmadığı taktirde, kadının, fallik doyumu aşan ve kendisini, tümüyle olmamakla birlikte gerçeklik ile bağlantıda olabilmesine olanak tanıyan "fazladan" bir doyumu bulunmaktadır. Başka bir deyişle, dil tarafından tümüyle sınırlanmamıştır ve bu "fazlalık" tümüyle erkeksi bir konum içerisinde olanın ulaşamayacağı bir *öte*'nin yansımasıdır. Tümüyle fallik işlev içerisinde olan özne, dil ile sınırlandırılmış olmakla birlikte simgeselin dışında kalana ulaşma imkanını yitirmektedir. Özne'nin şartı, eğer dilin içinde yer almaksa, bu öznellikten az da olsa uzaklaşmak ve arzulanan olarak düşünülen Ötekine bir nebze yaklaşmaktır ve bu da oldukça tehlikeli bir sürece gönderme yapmaktadır.

Kadın ve erkeğin doyum ile sürdürdükleri ilişkiye bağlı olarak bireşim imkansızlığının bir'den fazla başarısızlığa dayanmakta olduğunu söylemek mümkün hale gelmektedir. Her ikisinin de fallik işlev içerisinde yer alıyor olmalarına ve bu doyumu paylaşıyor gibi gözükmelerine rağmen, biri diğerine eklemlenmemektedir. Karşılaşma, erkeğin karşısına çıkan *a* nesnesinin yarattığı yamlsama ve iki doyumun bir'e dönüşme imkansızlığı ele alındığında bir paylaşımdan bahsetmek zor hale gelmektedir. Kadın ve erkeğin fallus'a olan ilişkileri farklıdır ve Gisèle Chaboudez'de bu bağlamda "bir doyumu bir diğerine bitiştirmek bir do-

6 Lacan J., Le Séminaire, Livre XX, Encore, op cit, s. 79.

7 Lacan J., Le Séminaire, Livre XX, Encore, op cit, s. 75.

8 André S., Que veut une femme?, Editions le Seuil, Paris, 1995, s. 232.

yumu nesnesine bitiştirmekten farklıdır –açıklamasını yapar. Onları simgeselleştiren fallus, eylemde, söylemde eklendiğinden daha fazla doyum birleştirememektedir."[9] Birinin doyumunun ifade ettiği bir diğerine uymamaktadır. Uyuşmama durumu, erkeğin, eşini tam da bulamayacağı yerde aramasıyla açıklanabilir. Cinsel ilişkide "bir" olma ve fallik doyumları "bir-leştirme" imkansızlığını açıklamak üzere Lacan'ın *"Bir'lik vardır*, tek başına Bir'lik vardır yönünden anlaşılması gerekir."[10] ifadesini ele almak anlamlı olacaktır. Aşk aldatmacasından bahsetmek üzere kullandığı bu söylem bireşim yönündeki engelleri açıklamaktadır. "Bir", her iki cinsiyet için –ama farklı şekillerde– işlevsellik gösteren fallik doyumun göstergesidir. Simgesel düzenin ötesinde bulunan "ek" doyum ise, dilin ulaşamadığı bir yerde bulunuyor olmasından ötürü geçerli sayılmamaktadır. "Fallik doyumdan başkası yoktur (...) başka bir tane olsaydı (...) bunun olmaması gerekirdi."[11] der Lacan. Burada, ele alınabilecek iki unsur bulunmaktadır; birincisi, doyumların hiç bir zaman bağdaşık bir bütün oluşturmadıkları ve bahsi geçen fallik doyumun erkek ve kadın için farklı gerçekleştiğidir. Açıklama gerektiren ikinci unsur ise, kadınsılık yönünde bulunan "öteki" doyumun varlığının ifade edilebilmesi yönündeki yanılgıdır. "Ek" doyum, simgesel düzenin ötesinde bulunmakla birlikte "Gerçek"e gönderme yapmakta ve bir özne için varlığını yitirmektedir. Kadınsı doyumun dili aşan boyutu nedeniyle Lacan fallik doyum dışında başka doyumun olmadığını ifade eder ve bununla birlikte, bir diğer doyumun uçarı varlığını ima etmiş olur. Bir şeyin var olmadığını söylemek onun eksikliğinden bahsetmektir ve eksikliği hissedilen, bir yerde, bir zaman, anlam kazanmamış da olsa, var olmuş olandır.

Cinsel ilişkinin çok yönlülüğünün altını çizen bir diğer nokta ise kadın'ın "fazladan" doyumuyla ilgilidir. Tümüyle fallik işlev içerisinde bulunan özne için dilin dışında ve ötesinde bulunanın imkansız oluşu aşikardır. Kadın, ancak fallik işleve "tümden olmayan/hepsi değil" kaydı aracılığı ile doyumdan bahsedebilmektedir, "öteki" hakkında ise, erkeğin edinebildiğinden daha fazla bilgiye sahip değildir. Bu yönü ele alındığında, bir kadın hiç bir zaman, tamamen kendini göstermemektedir veya Serge André'nin deyişiyle "erkek'ten kendini tümüyle esirgemektedir."[12] Burada kullanılan "tümüyle" teriminin kadının kendini tamamıyla esirgediği anlamında değil de tam anlamıyla ve bu modda açık olmasının imkansız oluşuna değindiğini açıklamak uygun olacaktır. Kadının, bir yönden kendisine ve diğer yönden ise ötekine ulaşılamaz kalışı, cinsel ilişki oyununun yarattığı çoklu boşluk hissine gönderme yapmaktadır. Söylemin dışında ve ötesinde kalan, kadın için de aynı şekilde gerçekleşmektedir, çünkü Lacan'ın da söylediği gibi; "kendisi dahil hissediyor oluşu dışında bir şey bilmemektedir."[13] Bununla birlikte, onu "özne-l-liğinden" mahrum bırakan doyumu karşısında kadının karşılaştığı tehdit ortaya çıkmaktadır.

Fallik doyum için "hiçbir zaman uygun gönderene ulaşılamayacağı"[14] ve ancak "eğretilemeli bir belirlemeyle"[15] ifade edilebileceği düşünülürse ve kadınsı doyumdan bahsetmenin ise özneyi aşan bir "Şey" hakkında bir söylem geliştirmek anlamına geleceği söylemek uygun olacak ise, fallik doyum ve "imgeselleştirilmiş" kadınsı doyum hakkında konuşmanın nasıl bir farkı olabilir? Her iki durum için de başarısızlık, icat etme, ifade oluşturma, başka bir deyişle de "imgeselleştirme" yok mudur? Gönderen olsun veya olmasın özne nasıl olsa,

9 Chaboudez G., Rapport Sexuel..., op cit., s. 19.

10 Lacan J., Le Séminaire, Livre XX, Encore, op cit., s. 87.

11 Lacan J., Le Séminaire, Livre XX, Encore, ibid., s. 87.

12 André S., Que veut une femme?, op cit., s. 234.

13 Lacan J., Livre XX, Encore, op cit, s. 95.

14 Lacan J., Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, (1970-1971), Publication hors commerce. Version AFI. s. 41.

15 Lacan J., Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours..., ibid., s. 41.

ona, ilkine, "Gerçeğe", ulaşamamaktadır.

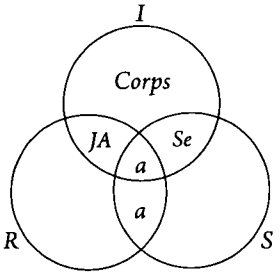
Bir birlikteliğin bağdaşık bir bütün olarak düşünülemez oluşu, çok yönlü imkansızlıklara işaret etmektedir. "Bu bir-lik, tam da bütün bir grup içinde bir olmanın koşuludur. Kalabalığın içinde yalnızlık hissi de tam da budur."[16] Cinselliğin yarattığı boşluk fallik işlev içerisinde bulunan her iki cinsiyetten özne için geçerli olmakla birlikte, kadının kendi doyumlarıyla olan ilişkisinde de, biri onu özneleştirdiği diğeri ise onu özneliğinden kopardığı için, farklı şekillerde aynı yokluğa işaret etmektedir.

İmgeselleştirme

Daha önce de belirtildiği gibi, bir kadın, "tümüyle" fallik işlevin *söz*ünü dinlemektedir ve bir yönden onu özneleştiren cinsellik yasasına teslim olsa dahi, bir diğer yönden ve erkeksi konumlanmanın tersine, kısmen simgesel mantıktan sıyrılmaktadır. "Tümüyle" kastrasyona tabi değildir ama bu durum, kastrasyonun söz konusu olmadığı anlamına kesinlikle gelmemektedir. Cinsellik yasası fallik işlevin içinde bulunan her özne için geçerli olmakla birlikte öznenin fallik doyumla olan ilişkisini sınırlayarak belirlemektedir. Fallik işlev olarak belirlenenin ötesinde kalan ise, kadının, "tümden yarılmamış, bölünmemiş"[17] bir doyuma ulaşmasına olanak tanır. Bu bölünmeden sıyrılan "kısım" ise gerçeklik düzeyinde ve dolayısıyla simgeselin ötesindedir. Kadınsı doyum bağımsız bir şekilde gerçekleşmemektedir ve fallik doyuma eklenerek ortaya çıkmaktadır.

Kadınsı doyum ancak ötede, simgesel olanın ulaşamadığı bir yerde gerçekleşebilmektedir ve bu da, hiç bir zaman kalıcı olamayacağı anlamına gelmektedir. Nestor Braunstein kadınsı doyumu Lacan'ın anlatımına değinerek şu şekilde açıklamaktadır: "Baba'nın adının işlememe durumu nedeniyle (*forclusion*) Gerçekte tekrardan kendini gösteren yıkıcı bir öteki; söylenemez ve simgeselin ötesinde, imgesel yorumlama ve Öteki'nin doyumuyla belirliyoruz."[18] Başka bir deyişle "ek" doyum, dilin içerisinde var olamadığı için hissedildikten sonra yok olmaya mahkumdur.

1974'te Lacan'ın önerdiği borroméen düğüm:[19]



Eğer fallik doyum kastrasyon'un özneye "bıraktığı" veya "olanak tanıdığı" sınırlı doyum olarak düşünülebilirse, o zaman kadınsı doyum da Gerçeğin kadına "ödünç verdiği" olarak düşünülebilir. *Öteki* doyum, kadın ona bir anlam yükleyemeden ve anlamlandıramadan derhal geri kaçandır. Bu hissiyat, simgeselin dışında gerçekleşerek yazılamayacak ve söyle-

16 Soler C., Ce que Lacan disait des femmes. Editions du Champs lacanien, Etude de psychanalyse, 1997. s. 205.

17 Chaboudez G., Rapport sexuel et rapport des sexes, op cit., s. 235.

18 Braunstein N., La jouissance, Un concept lacanien. Editions Point Hors Ligne, mai 1992. s. 134-135.

19 Lacan J., 7ème Congrès de l'Ecole freudienne de Paris à Rome. Conférence parue dans les Lettres de l'Ecole freudienne, 1975, No 16, s. 192. In Braunstein N., La jouissance, ibid, s. 110.

nemeyecek olarak belirlenir ve bu nedenle de tekrarlanan olarak düşünülemez. Her seferinde benzersiz ve tektir ve bu nedenle de bir tekrardan söz etmek mümkün değildir. Başka bir deyişle, kadınsı doyum için bir tekrardan değil bir "tek"ten bahsetmek mümkündür. Simgesel düzenin dışında kalışını Lacan şu şekilde değerlendirmektedir: "daima yazılmamaya devam edendir."[20] Böylelikle kadınsı doyum, cinsellik yasasına tabi olmayışı ile daima dilin ulaşamayacağı bir yerde kalmaktadır.

Öteki doyumun bu nedenle de başvurabileceği, tutunabileceği bir *a* nesnesi yoktur. Gösteren eksikliğine mahrum kalan kadınsı doyumun ulaşıldığı anda kaçtığı söylenebilir. Bir temsil veya tekrar olmadığı üzere, her seferinde ansızın kendini gösterdiği anda yok olandır. Başka bir deyişle, bir geri dönüşe yer verecek tekrarlanma olanağı bulamayandır "ek" doyum. Fallik doyumdan farklı olarak, kadınsı doyumun nesnesi yoktur ve bununla birlikte uyarlanamaz ve yer değiştiremez olandır. Öznelleştirilemeyen bir modda gerçekleşmesi ile birlikte, kadınsı doyum, anlamsız kalan bir his olarak düşünülebilir.

Öteki doyum, fallik doyuma eklenerek ve eklemlenerek gerçekleştiği üzere, bir *taşma* olarak düşünülebilir. Fallik işlevin içerisinde bulunan gerçeğe ulaşamaz ve bu yazının ötesinde kalan ise simgeselin içine yerleşemez olduğu düşünülürse, fallik ve öteki doyumu mecazi anlamda bir çizginin ayırdığı söylenebilir. Lacan XX. Seminer'inde, kadının " var olmayan ve hiçbir anlama gelmeyen kendisine ait bir doyumu vardır." der. "Hissettiği dışında –bunu biliyor–, belki de hakkında kendisinin dahil hiçbir şey bilmediği, kendine ait bir doyumu vardır. Biliyor, elbette, başına geldiği anda"[21] diye yazar. *Öteki* doyum bu nedenle ancak anlık, ani, tek ve tekil bir karşılaşma olarak belirlenebilir. Simgeselin dışında gerçekleşerek kadınsı konumda bir öznenin başvurabileceği bir bilgi sunmamakla birlikte, kadına ancak bir boşluk, bir hiç bırakmaktadır. Lacan bu yönde onu bilgi nesnesine dönüşemeyecek bir hissiyat olarak değerlendirmektedir.

KAYNAKÇA

André S., *Que veut une femme?*, Editions le Seuil, Paris, 1995.

Braunstein N., *La Jouissance*, Un concept lacanien.Editions Point Hors Ligne, mai 1992.

Chaboudez G., Rapport sexuel et rapport des sexes. Editions Denoel, L'espace analytique, 2004.

Lacan J., *Propose directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine* Version AFI, 1958.

Lacan J., Le Séminaire, Livre XVIII. *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, (1970-1971). Version AFI.

Lacan J., Le Séminaire, Livre XX, *Encore*, (1972–1973). Editions du Seuil, janvier 1975.

Lacan J., 7ème Congrès de l'École freudienne de Paris à Rome. Conférence parue dans les *Lettres de l'École freudienne*, 1975.

Soler C., *Ce que Lacan disait des femmes*. Editions du Champ lacanien, Etude de psychanalyse, 1997.

20 Lacan J., Livre XX, Encore, op cit, s. 55.

21 Lacan J., Le Séminaire, Livre XX, Encore, op cit. s. 95.

Başlangıçta Zevk Vardı...[1]

Özge Soysal

Zevk kavramı, Lacan'ın "psikanalize yaptığım tek katkı" diye ifade ettiği ve özellikle 1960'lardan itibaren kuramının ana hattına yerleştirdiği bir kavramdır. Bu kavram, hem Lacan'ın geliştirdiği özne kuramında kapladığı asli yer hem de psikanaliz pratiğine getirdiği azımsanamaz değişimler bakımından önemlidir. Öyle ki, zevk kavramının Lacancı kuramın ana çekirdeğine yerleşmesiyle birlikte analiz pratiğini bu kavram üzerine kuranların, bir başka deyişle pratiğini "zevkin kliniği" altına yazdıranların sayısı yaygınlaşacaktır. Lacan, "bilinçdışı, konuşan varlığın zevklendiği ve hakkında daha fazlasını bilmek istemediği şeydir" diyerek analistin çalışma nesnesi olan bilinçdışını zevkle bağlantılandırmıştır. Bu, dil sürçmeleri, espriler gibi bilinçdışı oluşumlarda ve genel olarak semptomun ele alınışında öznenin zevkini hesaba katmak anlamına gelir. Analistin kuramsal referanslarından bağımsız gelişmeyen aktarım ilişkisi de bu durumdan kaçınılmaz olarak etkilenir.

Konuşan varlığın zevkini hesaba katmak, söyleminde ne onun ne de analistin dile getiremeyeceği ama bununla birlikte yalnızca sözcükler sayesinde üretilebilen "gerçeğin", diğer bir deyişle imkansızın hesaba katılmasıdır. Zevk kavramının 1960'lardan itibaren Lacancı kuramın ana merkezine yerleşmesinin nedeni, tam da bu yıllardan itibaren Lacan'ın özel olarak "gerçek" sorusu üzerine yönelmesindendir (aktarım ve özdeşim seminerleri). "Gerçek", Serge Leclaire'in tanımıyla herhangi bir anlama direnen, indirgenemeyen, zevk, kaygı ya da ölüm gibi kılıklar alandır.[2] Gerçek kavramı, aynı zamanda Lacan'a ayna evresi kuramından (1936) bu yana uğraştığı imgeseli de yeniden tanımlamasına olanak sağlayacaktır. İmgeselde bir delik, bir leke olarak açılan gerçek, aynadaki imgeyi de itkisel yani arzulayan olarak kurar. Ayna evresinin meşhur "sen busun"u çocuğu tanımlayan Ötekinin arzusunun izlerini taşır. Ötekinin imgesi delinmiş, tamamlanmamış olduğu için Öteki arzulayandır. Bu sayede, çocuğun arzusu, arzunun arzusu olarak kurulmakta, arzu Ötekiden yani "gösterenlerin hazinesinden" gelmektedir. Bu durumda arzunun zaten simgesel yasaya içkin olduğunu ve doğduğu an mutlak doyum nesnesini kaybettiğini söyleyebiliriz. Bu sonuncusu, yani Anne, arzu doğduğu andan itibaren yitirilmiş, yerine simgesel yasanın temsilcisi Baba-nın-Adı ikame edilmiştir. Annenin arzusu fallusun, eksikliğin olmadığı mutlak doyumun yerine tam da tamamlanmamışlığı ileten başka bir gösterendir. Belirtelim ki Lacan'da Anne imgesi yani çocuğun karşılaştığı ilk Öteki oldukça tehlikeli bir Ötekidir; tıpkı Lacan'ın timsah benzetmesinde olduğu gibi kocaman ağzını açmış, adeta yavrusunu yutmayı bekler. "İşte Anne budur", diyecektir Lacan, "bir timsah"[3]. Bu tam da Anneye dair zevktir; sınırsız, emici, yok

1 Lacan, Fransızcası jouissance olan bu kavramın diğer dillere çevrilmeden "jouissance" olarak bırakılmasını önerse de, biz Türkçede plaisir kelimesini haz ya da keyif, jouissance kelimesini de zevk olarak karşılamayı uygun gördük [bkz: J. -D. Nasio, Psikanalizin Yedi Temel Kavramı (2006), Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders (2007), İmge yay.] Bu iki kavram arasındaki temel ayrıma bu yazıda değinilecektir.

2 S. Leclaire, Démasquer le réel: un essaie sur l'objet en psychanalyse, Paris, Le Seuil, 1971.

3 J. Lacan, Le séminaire XVI D'un Autre à l'autre (1968-1969), Le Seuil, 2006.

edici...Yok ettiği, içinde erittiği nedir? Öznelliktir. Çünkü öznellik bir üçüncünün bu sonsuz zevki sınırlandırmasıyla yani "insanileştirmesiyle" mümkündür. Baba-mn Adı göstereninden ayrı düşünemeyeceğimiz eksikliğin göstereni olan fallus tam da zevkin giriş-çıkışına izin veren, onu çevreleyen gösterendir.

Anne, yeni doğmuş bebeğinin deyim yerindeyse kabına sığmayan zevkini karşılamayı kabul ettiği ölçüde, bu libidinal taşkınlığı, yani henüz sınırlandırılmamış bu arkaik zevki bedenin çeşitli yerlerine, erojen ağızlarına yönlendirebilecektir. Böylelikle bebeğinin bedenini cinselleştirerek, zevkin hatlarını belirler ve daha yaşanılır kılar. Tekrar ayna evresine dönersek, ben'in ve bedenin kurulmasında "Sen busun"un anlamı büyüktür. Aynada kendi imgesine bakıp sevinen çocuğu sözcükler aracılığıyla adlandırmak, onu benzerlerinin dünyasına sokmakla birlikte, bedeninin "gerçekliğinin" dışında var olmasını sağlar.

Ayna evresinin çocuğu, aynada yansıyan bedeninin bütünsel imgesini kısa bir süre görür ve sevinir. Sevinç, daha önce parçalanmış olarak deneyimlenen bedeninin (birincil narsisizm) şimdi egemen olabileceği bütünsel algısı ve bu imgenin çocuk tarafından daha önceden öngörülmüş olmasından, ama aynı zamanda bedenini haz-beden olarak deneyimlemesinden ileri gelir. Bu da kayıp olmadan mümkün değildir. Çocuğun bedeninin bütünsel imgesiyle gerçeklikte bulunduğu bağımlılık ve güçsüzlük arasında bir uyumsuzluk vardır. Aynada yansıyan, aslında gerçeklikte hiçbir zaman ulaşamayacağı ideal imgedir. Çocuk, "bu sensin" sözünün aracılığıyla Ötekinin arzusunun izlerini barındıran bu ideal imgeyle özdeşleşir. Bedenin bütünselliğinin imgesel tasarımı hazzı doğurur çünkü dilin ve adlandırmanın etkisiyle bedenin psişik kurulumundan önce yaşantılanan arkaik zevk- tenin zevki ılımanlaşır. Nesne a tam da haz bedenin, dil sisteminin yani simgeselin dışında yer alan arkaik zevkten ayrılmasıyla oluşan kayıptır.

Zevk Çeşitleri

1960 tarihli *Etik* seminerinde Lacan, zevki *bir itkinin doyumu* olarak tanımlayacaktır.[4] İtkinin değil ama kesin olarak bir itkinin doyumu. Zira itkisel doyum ruhsallıkta açılan kayıp mekanizmasından dolayı kısmi kalmaya yazgılanmıştır. Lacan'ın "bir itki" diye belirttiği Freud'un tam da kontrol edilemez ve yıkıcı olarak tanımladığı ölüm itkisidir. Doyum ancak bir ihtiyacın doyumu olabilir -ki bu da en temel biyolojik ihtiyaçların bile yaşamın ilk yıllarından itibaren talebe dönüşmesiyle kısmi kalmaya mahkumdur-, itkiyse Freud'un tabiriyle süreğen bir güçtür. Bunun Lacancı koordinatlarla ifadesi, itkinin zevke ulaşıp doyurabilen değil, mutlak zevkten esinlenen ama her seferinde buna ulaşmada başarısızlığa uğrayan bir şey olmasıdır.

Ölüm itkisi (arkaik zevk) her defasında erojen ağızlara geri dönmekte, yaşam itkisi (fallik zevk) tarafından sınırlanmakta, böylelikle de kayıp mekanizmasını yeniden harekete geçirmektedir.

Lacan, zevk terimiyle öncelikle iki tür zevkten bahseder: Ötekinin zevki -Freud bunu ilkel kabilenin efsanevi babasına yakıştırırdı- ve cinsel zevk olan fallik zevk. Zevkin en temel özelliği varsayımsal yani gerilimin herhangi bir engel ya da sınır olmadan boşalacağı ideal bir durum olmasıdır. Bu, bizim hakkında ne bir fikir sahibi olduğumuz ne de bilinçdışımızda tasarımı bulunan zevktir. Sonsuz ve dildışı olduğundan duyulamayan bu zevk, bununla birlikte özne üzerinde etkisiz de değildir, çünkü bedenin gerçekliği kısmi biçimler altında hazzı bulmak için, kaybettiği bütünsel doyum için ısrar etmektedir.

4 "La jouissance est satisfaction d'une pulsion".

Bedenin zevki olarak adlandırabileceğimiz bu zevkin karşısında fallusun göstereni, dil sistemi tarafından belirlenmiş olan cinsel zevk, yani fallik zevk vardır. Fallik zevk bedenin dışında yer alır ve varlığın zevki olmaktan çok var-olmakta eksikliğin zevkidir. Bir diğer deyişle bu zevk bedenin bütününü değil, yalnızca belli bölümlerini kapsar. Bedenin bütünselliği ya da bedenin gerçeği, haz bedenle, arkaik zevkin yeri olan bedenin ayrılmasıyla kaybedilmiştir.[5] İki zevk arasındaki bu ayrımı gösteren gerçekleştirir: Bir yandan zevki yasaklar, öte yandan da zevkin kısmi geçişine izin verir. Fallik gösterenin yasakladığı, öznenin bedeninin gerçeğiyle yani Lacan'ın *La Chose* olarak Fransızcaya çevirdiği, Freud'un *Das Ding* dediği, sonsuzluğa adanmış, nesnesinden ayrılmamış Şeyle ilişkidir. S. Lesourd bu durumu ilksel uyarılma-doyum aşaması olarak adlandırır.[6] Bu, çocuğun bedeniyle annenin bedeninin birbirlerinin uzantısı olduğu, Şeyin henüz kayıp nesne olarak kurulmadığı aşamadır. Ten ve nesne birbirine karışmış, ikisi de aynı zamanda uyarıp-doyurmaktadır. Freud'un terimleriyle söylersek, bu cinsel bir amaç için erotize olmamış, yıkıcı ve kontrol edilemez ölüm itkisinden başka birşey değildir.

İlksel uyarılma-doyuma bağlı mutlak zevkin bastırılması haz ve zevk arasında bir bölünme yaratır. Bu nokta bizim için esastır. Hazzın nesnesi özneden ayrılmış, gerçeklikte var olmayan ruhsal bir nesnedir. Bunu, nesnelere bağlanan, tam da nesnesini kaçırıp zevke ulaşamadığı için ruhsallığa yeniden dönen yaşam itkisiyle açıklayabiliriz. Bu ayrımı ve geri dönüşü garantileyen de fallik gösterendir.

İçerinin dışarısı olarak zevk

Freud'un ortaya attığı ilk travma kuramı bize ruhsal aygıttaki tasarım sistemini aşan aşırı uyarılmanın nasıl da ruhsallıkta sindirilemeden kaldığını, çünkü tasarım dışı olduğunu ve içerideki dışsallığımızı oluşturduğunu söyler. Tasarım sistemimizi aşan, diğer tasarımlara -Lacan'la birlikte gösterenlere de diyebiliriz- bağlanıp, kodlanamayan ve bu yüzden de herhangi bir anlama indirgenemeyen bu "kara delik" bize Lacancı zevk kavramının tanımını verir. S. Lesourd'un ilksel uyarılma-doyum, yani tenin zevki diye adlandırdığı bu tasarım dışı durumu M. Montrelay[7] bilinçdışından bile saklı kalan, ama bilinçdışının da onsuz varolamayacağı, karanlıkta kalan bölümümüz olarak yorumlar.[8]

Bu bir yerlerde adlandırılamadan kalmış zevki hem tanımak hem de kaybetmek gerekir. Çünkü tam da sonsuzluğa adanmış Şeyi, Annenin zevkini kaybettiğimiz için ruhsal nesnelerimiz beliriyor ve çoğalıyorlar. Bu karanlıkta kalan dışsallığın ne öznenin söyleminde açığa vurması ne de dinleyen tarafından anlaşılması çok da mümkün değildir. Söylemin gerçeği de bu demektir: dilbilimsel gösteren-gösterilen sınıflandırmasına yani şu ya da bu anlama indirgenememesi. Ve bu gerçek de, işte diğer gösterenlere eklemlenemeyen tenin zevkiyle yakından bağlantılıdır.

Söylemde öznenin bilgisinden ve denetiminden kaçan bilinçdışı bir bilginin olduğunu Freud'dan bu yana biliyoruz. Gösteren ve gösterilenin hiçbir zaman eşit olmadığını, öznenin söylediğiyle söylemek istediği arasında her zaman indirgenemez bir mesafe olduğunu ve öznenin kendisini ancak bir gösterenin dolayımıyla ifade ettiğini, kısacası öznenin içindeki dışşallığı oluşturan bu narsisistik zedelenmeyi...

5 Lacancı zevk kavramını Freud'un libido kuramıyla karşılaştırmak mümkündür. Bknz: J. -D Nasio, Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders", İmge Yay., 2007.

6 S. Lesourd, Adolescences... rencontre du féminin, Toulouse, érès, 1994.

7 M. Montrelay, L'Ombre et le nom: Sur la féminité, Paris, Minuit, 1977.

8 Bu bölüm aynı zamanda her iki cinsiyette de bulunan ve ergenlikte tekrar karşılaşılan kadınsıdır da.

Gösteren düzeneği varlığın gerçek zevkiyle ilgili bir kaybın yaşanmasına neden olur. Bu kayıp gerçeklikte gösterilip anlamlandırılabilen bir yaşanmışlık olarak değil, tam tersine anlam dışı bir yazılım olarak kalır. Montrelay'ın ifadesiyle donuk, mutlak, kıpırtısız bir söylenen olarak. Gösteren, diğer gösterenlere olan konumuyla, söylenen ve söyleme arasında bıraktığı doldurulması mümkün olmayan boşlukla gösterilenden ayrılır. Bu aynı zamanda konuşan varlığın istemsiz ifadesidir; aslında hiçbir şey göstermeyen, açıklama yapma çabamıza rağmen anlamdan yoksun olan ifadesidir. Gerçeğin söylemdeki mevcudiyeti öznenin kendisiyle olan ilişkisinde öyle ya da böyle adlandırılamadığı için kavranılamaz bir boşluk bırakır. Bir şeyler bir yerlerde bir yabancı gibi "konuşur". Semptom da bu bağlamda, biz her ne kadar ona anlam vermeye, onu açıklamaya, yorumlamaya çalışsak da bir yerlerde konuşmaya ve kendisini dışsallığımız olarak bize dayatmaya devam edecektir. Bu semptomun "gerçek" yüzüdür. 1960'lardan itibaren Lacancı kuramın zevk kavramına ve buna paralel olarak gerçek kavramına eğilmesiyle beraber semptom anlama susamış simgesel yüzünü "gerçeğe" doğru çevirecektir. Burada artık söz konusu olan bilinçdışı arzunun çözülmeyi bekleyen uzlaşımsal ifadesinden de öte, anlama direnen ve devamlı yinelenerek kendisini zevkin farklı kılıklarında gösteren boşluktur.[9] Bu boşluğa yazılan nesne a da, nesne olarak "gerçek" sıfatını hak eder; bu aynı zamanda küçük öteki olarak içimizde zevklenen ötekidir de, illaki karşımızda ete kemiğe bürünmüş itkisel benzerimiz değil.

Lust und Genuss

Hazzı, yani Freud'un terimleriyle Lust'u Genuss'dan (zevk) ayıran, birincisinin nesne odaklı olması, ikincisininse nesne ilişkisinin dışında işlemesidir. Bunu birincil ve ikincil narsisizm kavramlarıyla da açıklayabiliriz. Birincil narsisizm kökenlerini nesnesinden ayrılmamış bedenin kendisinden alırken, ikincil narsisizm haz ilkesine göre, yani nesneye yönelerek doyum bulur. Bu daha önce açıkladığımız Ötekinin zevkiyle -fallik zevkin birbirinden ayrılmasıdır. Temelde her ikisini birbirinden ayıran nesne ilişkisidir. İkincil narsisizmin sınırları nesneden yani Ötekiden gelen ve ödip zamanında içselleştirilen sınırlardır. Sınır, Freud'un uzun uzadıya kuramsallaştırdığı kastrasyon tarafından dayatılır. Bu, eksikliğe ve ötekiyle olan ilişkiye gönderimde bulunduğu için fallik zevk sıfatını hak eder; zira yatırım yapılan sevgi nesnesinin tekrar ben'e geri dönmesiyle oluşmuştur. Bunun tam tersine birincil narsisizm, nesnenin dolayımı olmaksızın yalnızca öznenin kendi bedenine yöneliktir. Bu yüzden de sınırı Ötekiden, nesnenin dışsallığından değil içeriden, bedenin kendisinden gelir. Nesnenin sınır çizemediği yerde bedenin biyolojik sınırları devreye girer. Bu da bedenin sona erişi yani ölümdür. Birincil narsisizmin, Genuss'un, diğer bir deyişle nesnesini kaybetmediği için henüz ondan ayrışamamış bedensen zevkin Freud'un "*Haz İlkesinin Ötesinde*" adlı metninde açıkça betimlediği ölüm itkisiyle nasıl da birebir gittiğini tekrar görebiliyoruz.[10]

Narsisizmin erojen düzenekte işleyen bu kısmı, sanki tüm ruhsal nesne ilişkilerinden uzakta, dahası tüm sevgi nesnelerinin dışında gibidir. Bu ancak, öznenin üzerinde etkisini sürdüren bedenin zevkinin, özne-nesne kaynaşmasının arkaik izi olabilir.

Ve Kadınsı Zevk...

Meşhur "Cinsel ilişki yoktur." Lacancı formülü zevkin ulaşılamazlığının bir sonucudur. Bu, bilinçdışı öznesi için yalnızca düşlemin ya da düşlemsel bağların olduğu bir cinsel ilişki vardır anlamına gelir.

9 Bunu Freud'un tanımını yaptığı ölüm itkisiyle bağlantılandırmıştık. Aynı şekilde "zevklen" buyruğunu veren asli üstbenle de bağlantılandırabiliriz.

10 S. Freud, Haz İlkesinin Ötesinde (1920), Metapsikoloji, İdea Yay.

Tenin zevkinin simgesel dil düzeneğinde yer aldığımız için imkansız olduğunu açıklamıştık. Bu yüzden de bilinçdışı öznesi için bedenin gerçekliğine ulaşmak yani simgeselleşmemiş "doğal" bedenlerle ilişki kurmak mümkün değildir. Bu da zevki saf halde yaşayamayacağımız, yalnızca sınırlanmış olarak yaşayabileceğimiz anlamına gelir.

Ötekinin zevki Nasio'nun ifadesiyle gösterenden boş bir bölgedir.[11] Deneyimlenmesi mümkün olmadığı gibi kuram tarafından açıklanması ya da biçimselleştirilmesi de mümkün değildir. "Cinsel ilişki yoktur." formülü erkek ve kadın arasında genital ilişki yoktur anlamında değil, bilinçdışında her biri erkeğe ve kadına ait olarak kodlanmış mutlak zevk yoktur anlamındadır. Bilinçdışında erkeğin ya da kadının sınırsızca zevklendiğinin yerine yalnızca bir boşluk, delik vardır. Kavrayıp kavramsallaştıramadığımız, bu sebepten de "gerçeğe" bu denli yakın duran bir delik... [12]

Psikanaliz de zevkten bahsettiğinde ya da tanımlamaya çalıştığında ancak kısmi beden bölgelerinin yerel zevkinden bahsedebilir. Biri kadına, diğeri erkeğe ait iki ayrı zevk arasında tamamlanmışlık yapısal-ruhsal olarak mümkün değildir.

Cinsiyetler arası bütünleşmenin olamamasının bir diğer nedeni de kadının aynı anda fallik zevke ve Ötekinin zevkine gönderimde bulunmasıdır. Bu noktada Freud'un *"Totem ve Tabu"*suna bakarsak kadınların trajedinin başkahramanları, olayların öznesi olarak değil, yalnızca erkeklerin arzu nesnesi olarak konumlandıklarını görürüz.[13] Diğer bir deyişle, kadın sanki "şimdi ve burada" geçenlerin dışında başka bir yerde, olup bitenler tarafından *tam olarak* kapsanmadığı bir yerdedir. Ancak tam da bu sebepten, babanın öldürülme hikayesinde "tam-olarak" yer almadıkları için kadınlar olası bir simgesel yapıya yol açabilmişlerdir. Oysaki, bu hikayede kadınlar sanıldığı kadar da masum değillerdir -eğer masumiyet sadece erkeklerin enseste ilişkin arzularının nesnesi-mağduru olmak anlamına geliyorsa. Çünkü aynı zamanda onlar da arzularlar, fakat arzuladıkları başka bir yerde, erkeklerin ne pahasına olursa olsun sahip olmak istedikleri babanın imgesel fallusunun dışında ve ötesindedir. Kadının kandığı (erkeğin arzu nesnesidir) ve kanar gibi yaptığı (bilir ki Öteki de eksiklidir) durumda simgesel düzen mümkün olur ve yapısının temelleri atılır. Kadının ilişkide olduğu bu diğer alan aslında çok da tanımlayıp açıklayamadığımız Ötekinin zevkidir. Lacan bundan zaman zaman "jouissance suplementaire" yani "ek zevk" olarak bahsedecektir.[14] Erkeğin fallik zevkini tamamlayıp cinslerin bütünleşmesine yarayan bir zevk olarak değil, tam da fallik zevkin içerdiği simgesel sınırların dışında yer alan bir zevk olarak. Erkeğin simgesel fallusun cazibesine kapıldığı anda, kadın aynı zamanda başka bir yere bakıp onun da ötesini işaret etmektedir.

Peki o halde hangi zevk, hangi kadın sorularına ayrıntılarıyla girmeden tek cümleyle her iki kadın çünkü her iki zevk olarak bitirelim. Bu iki zevkin kadın tarafından ruhsal olarak nasıl yaşantılandığı -uçlarda, birbirine zıt, ayrıksı, baskılanmış, dengede vs.- yani iki zevkin arasındaki geliş-gidişler, bütünleyip Kadın yapamayacağımız her *bir* kadın için değişmektedir.

11 J. -D. Nasio, Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders, İmge Yay.,2007.
12 nesne a'nın da bu delik üzerine yerleştiğini tekrar hatırlatalım.
13 S. Freud, Totem ve Tabu (1913), Sosyal Yay., 1993.
14 J. Lacan, Séminaire XX Encore, Paris, Le Seuil, 1975.

Ölümle İlgili Yapacak Bir Şey.

Sergio Leone'nin *"Bir Zamanlar Batıda"* Eserine Özel Bir Atıfla Freud ve Lacan'da Travma, Yineleme Ve Ölüm İtkisi

Kirsten Hyldgaard
İngilizce Çeviri: Yüksel Tarım ve Sibel Kibar

"Spekülasyonu takip eden şey çoğunlukla zorlanmış spekülasyondur [...]".
Freud, *"Haz İlkesinin Ötesinde"* (s. 24)

Freud'un eseri başından beri haz ilkesinin zihinsel işlemleri yönettiği hipotezi üzerine kuruluydu. Haz ilkesi (cinsellik) ile gerçeklik ilkesi (kendini-koruma) arasında, muhakkak ki, bir çatışma vardı. Freud'a göre daima çatışma aranmalıdır; temel kavramlar asla özleri değil, karşıt eğilimler, itkiler ve kavramlar arasındaki çatışmaları işaret ederler. Yine de gerçeklik ilkesi, haz ilkesinin sadece bir türevi olduğu için, bu temel çatışma aynı güçteki iki düşmanın arasındaki bir savaş değildi.

Freud bu hipotezi, "haz ilkesinin ötesinde" veya ölüm itkisi olarak adlandırılan yineleme zorlantısının (*compulsion to repeat*) temel statüsü lehine terk etti. Artık çatışma yerini, haz ve gerçeklik ilkesi ile cinsel itkiler ve kendini-koruma itkisini kapsayan, yaşama itkisine karşı ölüm itkisine bırakmıştı. Fakat neden ölüm itkisi kavramı Freud üzerinde kendisini bu denli etkili kılmıştı? Neden Freud özellikle "zorlanmış" (*far-fetched*) spekülasyona başvurmuştu?

Hayatta kalma kavramı, çoğunlukla antropolojik sorular gündeme geldiğinde ve ölüm itkisi düşüncesi Darvinci uzlaşıyla ters düşer göründüğünde kullanılagelir. Bu düşünce tuhaftır; çünkü biyolojik metafiziğimiz varsayımı, yaşamın kendini-koruma tarafından belirlendiği düşüncesini içerir; burada bireyin kendisini-koruması şart değildir, en azından türün korunmasından söz edilir.

Ölüm itkisi hakkındaki önemli nokta, geleneksel Darvinci hayatta kalma, kendini-koruma, düşüncesi tarafından yapılan bir açıklamaya meydan okuyan, insan varlığının boyutlarını konu edinen olası sorulara çözüm getirebilmesidir.

Tekrar etmek gerekirse, Freud için başlangıç, haz ilkesinin evrensel olduğu varsayımıydı. Freud'a göre, hazsızlık (*unpleasure*), uyarılma (*excitation*) oranındaki bir artışa, haz da bir azalışa denk düşmektedir. (Freud 1962b: 8) Haz ve hazsızlık uyarılmanın miktarıyla ilişkilidir ve "zihinsel aygıt, var olan uyarılma miktarını mümkün olduğunca düşük ya da en azından sabit tutmak üzere çabalar." (Freud 1962b: 9) Haz ilkesi, denge ilkesinden, sabitlik ilkesinden türer; haz ilkesi gerçekten de 'hazsızlık ilkesinden sakınmaktır'.

Gerilimden uzak ölüme benzer bu ideal durumu bozan şeyler, dış ve iç uyarıcılardır (*stimuli*). Organizma dış dünyanın uyarıcılarına karşı bir kalkana sahiptir: deri ve duyu organları. Dış uyarıcılar soğukluk, sıcaklık, esinti, derinin delinmesi, yaralanmalar vb. olabilir. İç uyarıcılar mukus zarının kuruması, susuzluk, açlık, ve bağırsak hareketlenmeleri olabilir.

İtki kavramı, zihne etkide bulunan bir iç uyarıcıyla ilintilidir. Meşhur tanımı şöyledir: İtki, "[...]organizmanın içinden kaynaklanan ve zihne ulaşan uyarıcının ruhsal temsilcisi ve bedenle bağlantısının sonucunda, zihnin çalışması üzerine yapılan talebin ölçüsü olan, zihinsel ve somatik arasındaki sınır üzerine bir kavramdır." (Freud 1962a: 122) İtki, kendisini-koruma

içgüdüsüne dayanarak, o güdü ile ilişkisi içerisinde meydana gelir. Doğuştan gelen, koşulsuz emzirme refleksinin kendine has nesnesi süttür. Oysa, oral itki, emme eylemini yaparken oral bölge dürtüsüne bir cevap olarak meydana gelir, bununla birlikte itkinin nesnesi tercihen ağız bölgesinin zaten deneyimlenmiş uyarımının (*stimulation*) *yinelenmesine* hizmet eden, değişen nesnelerle ikame edilebilecek nesnelerdir: meme, parmaklar, emzikler, yiyecek, biberonlar, puro, öpücük. İtkinin tatmini her zaman vekalet (*proxy*) tarafından sağlanan bir tatmindir; itkinin nesnesi hakkında doğal bir şey yoktur ve orijinal nesne de yoktur. İtki hali hazırda deneyimlenmiş bir tatminin *tekrarının* arayışındadır. İtki inatçı bir şekilde tekrarlayıp durur. İtkinin tatmini kendini-koruma gibi bir gayeye zorunlu olarak hizmet etmez. Gerçekte, bazen hatta sıklıkla, itkinin tatmini yaşamın korunmasının tersine çahşır.

Bir Koruyucu Olarak Kaygı

Fakat iç uyarıcılara karşı ne korur? Bizler dışsal uyarıcılara olduğundan daha ziyade, içeriden gelen uyarımlara karşı savunmasızızdır. Dış uyarıcılardan kaçınabilir, uzak durabilir, saklanabiliriz, kaleler inşa edebilir ve zırhlar taşıyabiliriz; fakat bu iç somatik uyarılmalardan (*innersomatische Reizquelle*) kaçamayız Zihinsel yaşam denilen şey sadece içsel uyarıcılardan değil, bu uyarıcıları kontrol etmek ve onlarla başa çıkmak için çaba sarf etmekten de meydana gelmektedir. Zihinsel yaşam, gerilimin seviyesini düşürmek veya sabitlemek için oradadır.

Bu zihinsel süreç neye bağlıdır? Uyarıcı özgür enerjiye neden olur. Sorun, zihinsel aygıtı alt etmek üzere tehdit oluşturan enerji miktarını yönetmek ve onu bağlamaktır (*bind*). Bilinçdışının işleyiş yöntemi olarak adlandırılan birincil süreçler, bu enerjiyi bağlamak yönünde karmakarışık bir çabadır. Birincil yöntemler en başta çocuğun çığlığında duyulur ve genel olarak düşünme, mantık ve zaman kurallarına ve anlamlarına aldırmayarak işleyen bilinçdışının mekanizmaları, yerine koyma (*displacement*) ve yoğunlaşmadır. İkincil süreçler, anlam üretmek için (örneğin bir çeşit düzenli enerji sağlamak gibi) bilinç sisteminin çabasına dayanır. Bu zihinsel işleyiş gerilimin seviyesini düşürme gayesine fazlasıyla hizmet etmektedir.

İç uyarıcıya karşı ilk savunma, Başka (*the Other*) tarafından bir göndermeye (beslenme, emzik, kuru bir bez arzusuna) sahip olan olarak yorumlanan eklemlenemeyen bir çığlıktır. Freud'a göre itki, zihinsel ve somatik arasındaki sınırdaydı. Lacancı kavramlara aktarıldığında, *gerçek,* bu sınır-kavramıdır. İtki gerçeğin seviyesindedir. Gerçek dilin dışında, gerçeklik olarak adlandırılan dil-dışı bir göndermede (*reference*) değildir. Daha doğrusu, gerçek, temsile karşı koyan, simgeselde olması imkansız olan, simgesel temsiller tarafından değiştirilemeyen, hareketsizliğe bırakılamayan, kullanılamayan bir *şey*dir. İtki sabit bir güçtür, "zihnin işlemesi için sabit bir taleptir", kullanılıyor olma anlamında işlerliği sönmeyecek, tatmin olamayacak bir taleptir (*demand*).

Gerçek, çığlığa başvurma örneğinde olduğu gibi, açıkça eklemlenemeyen (*unarticulated*) bir şeydir. Bizim iç uyarıcılara tek ulaşım imkânımız, çığlığın tüketilme çabasının bir imleyen olarak yorumlandığı yerdeki bu işitsel simge yoluyladır, yani bazı x'lerin temsili olan olarak, belirli bir şeyin talebi olarak.

Daha önceden bahsedilmiş olduğu gibi, deri ve duyu organlarımız dış dünyaya karşı bir kalkan gibi hizmet ederler. İç uyarıcılara karşı kalkan neredir veya nedir? Yanıt, kaygı-lılıktır (*anxiety*); bir alarm anında iç uyarıcılara karşı, bir çeşit ilk yardım kuvveti gibi daima hazır bulunan bir savunma mekanizmasıdır. "Anksiyete kendi öznesini korkuya karşı korur [...]" (Freud 1962b: 13)

Neden Travmalar Travmatiktir?

Travmatik durum "koruma kalkanını yarıp geçebilecek kadar güçlü, dışarıdan gelen uyarılmalardır". (Freud 1962b: 29) Zihinsel aygıt istila edilmiştir ve sorun, bu uyarıcı miktarını yönetmek veya "bağlamaktadır" (*binding*). Bir olay, zihinsel yaşam hazırlıklı olmadığı zaman, korumasız yakalandığında veya etki, sürekli hazırlıklı olan kaygının hiçbir şekilde yüzleşemeyeceği derecede karşı konulamaz ise travmatiktir.

Zihinsel yaşam istilaya uğradığında tüm katetik (*cathetic*) enerji (*Besetzungsenergie*) bu serbest yüzen enerjiyi bağlamak amacıyla çağrılır. "Tüm diğer ruhsal sistemlerin yoksullaştırıldığı bir tür anti-kateksi/duygusal yoğunlaşma karşıtlığı (*anticathexis*) büyük ölçülerde tesis edilir, böylece geriye kalan ruhsal işlevler geniş ölçüde felce uğratılır veya azaltılır." (Freud 1962b: 30) Enerjiyi bağlamak için olan bu çaba, anlam üretme çabasının diğer adıdır. Travmayı travmatik yapan şey, anlamın yokluğu veya katlanılamaz bir anlamın (ölüm ve cinsellik, örneğin sadist kötülük) olmasıdır. Zihinsel bütünleşmenin başarısızlığı veya imkânsızlığı, travmatik bir olayı travmatik yapan şeydir.

Bir boksör darbe aldığı an, dış dünyadan gelen bu uyarıcının acısını hiç şüphesiz ki uzunca bir süre hissedeceğini hesaba katmak durumundadır; tüm bu tarz çabalar gerilimin seviyesini aşağıda tutmak için yapılır: Koç buz torbasıyla yardıma koşar, vb. Fakat nakavt tamamıyla travmatik değildir; çünkü iyi-yöneltilmiş bir darbe, boksörün suratına eldivenli yumruğun geleceğini tamamıyla tahmin edilebilir kılan, yazılmış veya yazılmamış simgesel kurallar içindeki bir düzenin parçasıdır ve bu bağlamda anlamlıdır. Yumruk eldivenle olmalıdır; bu tarz bir şey için kurallar vardır. İleriye yönelik imgelem, çekinilen veya korkulanların gerçekleşebileceği bir yapının, simgesel düzenin, önceden tahminini sağlayabilir. Fakat bu boksör bir sorgu odasına konulursa ve ilk yumruk sorguya çekenden gelirse, boksörün şimdiye dek içinde yaşamış olduğu dünya çöker, kendi dünyası bir anda tüm düzeninden çıkar. Kimse yardımına koşmaz; dindirici buz torbaları, tıbbî yardım yoktur. Yaşam tek bir yumruk ile değişmiştir. "İlk yumruk suçluya *aciz olduğu* gerçeğini kabul ettirir." (Améry, J, 1980: 26-27, italikler Améry'e aittir.) Simgeselleştirme (*Symbolisation*) engellenmiştir. İşkenceyle yüzleşmek, ya başarısızlık ya da katlanılamazlık anlamına gelmektedir.

Genellikle travmaları neden olarak düşünürüz; fakat travmalar, yalnızca olay, öznenin dünyasıyla[1] bütünleşemediği zaman travmatik olur. Lacan'ın kavramlarıyla ifade edecek olursak: imleyenler zincirinde (*chains of signifiers*) simgesel bir düzende. "İmkânsızlığın" iki çeşidi olan ölümün ve cinselliğin birlikteliği, her zaman değilse de, çok sık olarak travmaların çekirdeğindedir. Cinsiyet ve ölüm, simgeselleştirmeye direnen ve simgeselleştirilmesi mümkün olmayan, gerçeğe (*real*) aittir. Psikanaliz "her şeyi cinselliğe indirgemez"; daha doğrusu, cinsiyet (ve ölüm), anlama, fazla anlam yüklenen doğal üremelere indirgeniyor olmaya direnendir.

Olaylar simgeselleştirilmediğinde uyarılma tüm zihinsel işlemleri, tüm diğer etkinlikleri imkansız kılmak veya güçten düşürmek için yoğunlaştırmak (*cathect*) zorundadır. Tüm birincil süreçler harekete geçirilir ve dayanılamayacak uyarılmaları kontrol etmeye odaklanır.

Birincil ve ikincil süreçlerdeki farklar, travma geçiren insanların –işkence gören veya tecavüze uğrayanlar– eğer konuşurlarsa, travmatik olay hakkında anlattıklarından hareketle örneklendirilebilir. Slavoj Zizek'in *Şiddet Üzerine*'de dikkat çektiği gibi, söz, tutarsız, kararsız, çelişkili, yani tutarlılık hakkındaki genel kritere göre güvenilirlik dışında her şeydir. Kişi şikâyette bulunduğunda, polise müracaat ettiğinde veya korunma talep ettiğinde, kişinin savunması güvenilmez görülürse, bu talihsiz durum meydana gelir. Savunmayı güvenilmez

1 Dünya burada Heidegger'in Varlık ve Zaman eserindeki "Welt" anlamıyla kullanılmıştır.

yapan şey, rasyonellik taleplerini dikkate almayarak işleyen birincil süreçlerin üzerine yoğunlaşmalar (*condensations*) ve yer değiştirmelerdir: ki bu talepler, zaman ve çelişki ilkesidir.

Tekrar etmek gerekirse, travma, savunmanın korunmasız yakalandığı bir anda, uyarılmalara karşı bir koruma gediğinin olmasıdır. Sonuç panik ya da terördür. Panik ya da terör hazırlık yeterli olmadığında ve hazırlık, uyarılmayı kontrol etmek ve üstesinden gelmek için kontrolsüz birincil süreçlerin çabasıyla sonuçlandığında ortaya çıkar. Bu durum, terörist bir bombalamadan sonra ortaya çıkan panik durumu ile kıyaslanabilir. Amaçsız manevralar ve birincil süreçlerin eklemlenemeyen çığlıklarını, olayla baş etmek ve olayı düzenlemek için ikincil süreçler tarafından harekete geçirilen acil durum yönetim organı takip eder.

Kişiler, örneğin ilahî takdirin gizemli yolları gibi tarzlarda anlamlar yüklerlerse, (başkalarının bakış açısına göre) hayal edilemez acı çekmeye ve kedere dayanabilirler. Kişi neyin muhtemel olarak anlatılmak istediğini kavramak konusunda yetenekli olmayabilir, bu durumda kişi bunu Tanrı'nın, bir Başka'nın sorumluluğuna emanet eder; anlamın ne olduğunu bilmesi gereken, meselenin ne olduğunu görebilecek bir Başka olmak zorundadır.

Travmatik olan anlam eksiği ile ilgili olduğu zaman, travmatik olanın ne olduğu sorusuna verilecek cevap tamamen tekildir Anlamlandırma imler arasındaki bağlantıyla ilgilidir ve açık olmak gerekirse, katlanılamaz, kabul edilemez veya imkansız olan imleyenler arasındaki *spesifik* bağlantılarla ilgilidir. Bu sebepten dolayı, bir olayın travmatik bir etkisinin olup olmadığı kesinlikle kestirilemez ve bu tarz bir olay travmayı açıklayamaz.

Yineleme

Zihinsel süreçlerin, uyarıcıların akınına uğramasıyla baş edebilme stratejilerinden bir tanesi yinelemedir. Travmatik sahne yinelenir, olayın anısı kişiyi taciz eder (*haunt*) veya olayın sürekli bir biçimde yeniden olması beklenir. Bizler hatırlamak yerine tekrarlarız. Bizler "[...] bastırılmış malzemeyi, [...] onu geçmişe ait bir şey olarak *hatırlamak* yerine, güncel bir deneyim olarak *tekrarlama/yineleme* zorunluluğunda bırakılırız." (Freud 1962b: 18) Yineleme gerilimin seviyesini azaltmak üzere, birincil süreçlerin bir stratejisidir. Hafıza, ikincil süreçlerin olayla bütünleşebilmesinin (integrasyonun) stratejisidir.

Başından beri Freud'un sorun edindiği, bizlerin, yani bilinç sisteminin, hazsızlık ile apaçık olarak iç içe girmiş bir şeyi neden tekrar ettiğimizi açıklamaktı. Haz ilkesinin evrensel durumuna, örneğin kabuslar veya nevrotik semptomlar, itiraz etmedi mi? Hayır, çünkü bilinç sisteminde hazsızlık olarak deneyimlenmiş olan şey, bilinçdışı sisteminde bir tatmini temsil ediyordu, yani ikincil işlemlerin haz olarak deneyimleyemeyeceği, kişinin zevki (*enjoyment*) olarak tanıyamayacağı bir çeşit hazdı söz konusu olan.

Ancak, Freud'un problemi yineleme eğiliminin, hazsızlığın, bastırılmışın bir haz olarak tanınmak bakımından bir haz olarak örtbas edilemeyeceği durumlarla karşılaştığı yerde ortaya çıktı, örneğin nevrotik bir hazsızlık olarak tanınamayacak bir yineleme zorlantısında. Bu sebepten ötürü Freud, "haz ilkesinin ötesinde" birşeyin hipotezine başvurmak zorundaydı. Ve bizler inorganik maddenin varlığına karşılık düşen gerilimden uzak ölü-gibi duruma dönmek için eğilimin organizmalarının içkin isteğini ilgilendiren metafiziksel spekülasyonlara tanık oluruz. Ve hatta Freud, ölüm itkisinin birincil olduğunu ve kendini-korumanın yalnızca organizmanın kendi iyi zamanında ölmeye çabalamasıyla açıklanabilecek olduğunu iddia etti. Belli ki, biyoloji için neden öldüğümüz, neden hiçbir insanın 150 yaşından fazla yaşayamadığı ve neden tüm yaşayan organizmaların bir maksimum ömürlerinin olduğu hala esrarını koruyor.

"Hazsızlık ilkesinden kaçınma" yerine, ölüm itkisinin yineleme zorlantısını (*compulsion*

to repeat) daha temel görürüz. Lacan'a göre ölüm itkisi tam da bu yinelemedir. Başka türlü söyleyecek olursak, ölüm itkisi imgesel bir ölme isteği, intihar düşüncesi, değil; daha ziyade, simgesel yinelemedir. Bu, Lacan'm, itkinin yinelemeyle, yinelemenin de ölüm itkisiyle özdeş olduğu sonucuna varmasına neden olur. Ölüm itkisi yinelem*edir*. Ölüm itkisi, kişinin, kendini-koruma ve haz ilkesinin taleplerini ve sınırlarını önemsememesinin nedenidir.

Bir travma, kontrolsüz kaotik enerjiye hakim olma çabası olan zihinsel süreci gerektirir. Zihinsel yaşam kontrolsüz enerji tarafından istila edildi. Bu enerji ile başa çıkmanın bir yolu, kişinin pasif olarak mağdur olduğu şeyi aktif yineleme ile, nesnesi olduğu bu şeyin öznesi konumuna getirmesidir. Bu tam da intikamın tanımı olabilir. İntikam, yinelemenin meydana gelmesi için sonsuz sayıda muhtemel öz-yıkım yollarından birisidir.

İntikam

Sergio Leone'nin *Bir Zamanlar Batıda*'sının bir klasik ve başyapıt olduğunun nedenleri saymakla bitmez. Leone'nin diğer filmlerinde de ortak olan, üstün teknik kalitesi, bunlardan sadece birisidir. Tekniğin *ve* dramın birlikteliği, onun diğer çalışmalarının yanında karşın göze çarpmasının nedenidir. Bu filmin western tarzının ruhunu yansıtması olgusu, onun tüm diğer western filmleri arasında ayrı bir yeri olmasını sağlayan şeydir.

Ana karakterler olan silahlı soyguncular, sadece tam gelişmemiş bir tür duygusal yaşamı vurgulama kapasitesine sahiptirler; onların sosyal pozisyon, para, mülk ve kadınlar için hiç arzuları yoktur; onlar süre giden sosyal bağlardan herhangi birisini oluşturamazlar. Tüm enerji, "intikamın alınması" şeklinde ifade edilen intikam duygusunun, yinelenmesi üzerine odaklanmıştır, "[...] tüm diğer yararlı ruhsal sistemler yoksullaştırılır (*impoverished*), böylece geri kalan ruhsal işlevler büyük ölçüde felce uğratılır veya azaltılır." (Freud 162b: 30) Finaldeki silahlı çatışmada intikamın alınmasının ardından, türünün gelenekleriyle tam bir uyum içerisinde, hiç bir kadınla evlenemez, çoluk çocuğa karışamaz ve dünya üzerinde çalışkan bir yaşama başlayamazlar. Bazı bilinmeyen nedenlerden ötürü günbatımına doğru atlarım sürmek mecburiyetindedirler.

Bir Zamanlar Batıda'da nihayetinde bir nedenle karşılaşırız. Bize, bu efsanevi mutlu gangsterleri neyin güdülediğini açıklar: onlar bir travma tarafından kontrol edilirler; sadece travmanın arka planındakiler bu adamların neden böyle davrandıklarını anlaşılır kılar. Filmin ünlü sırrı, travmatik sahnenin nefes kesici sadizmi, asıl nedendir: çocukluğunda Harmonica (Harmonica'nın yetişkinliğini Charles Bronson oynar), büyük ağabeyinin ölümünde istemeyerek de olsa rol alır. Elebaşlarının Frank (Henry Fonda) olduğu bir haydut çetesi, Harmonica'ya, çelimsiz omuzlarının üstünde dünyayı taşıyan sahte bir Atlas gibi poz verdirerek, boğazında bir kement olan abisine, omuzlarıyla yardım etmesi için zorlar. Rüyalarla karşılaştırıldığında, bu filmin de tıpkı onlar gibi bir "merkez"i vardır: kötü adam Frank, "Sevgili ağabeyini mutlu et" diyerek, ağızla çalınan bir org olan, mızıkayı çocuğun ağzına tıkar. Çocuk çöktüğünde, ağabeyinin asılarak ölmesine neden olur.

Travmatik doğru, imleyenler zincirine katılamayacak, simgesel düzende kendine yer bulamayacak olandı. Orijinal travmatik sahneyi hatırlayabilecek durumda olmamak nevrotik bastırma sorunsallarından biri değildir; çünkü bastırma, deneyimlenmesi haz verici olan bir olayın bastırmadan acı çekeceğini ve bu etkinliğin yinelenmesinin hazsızlık olarak deneyimleneceğini önceden varsayar. Her halükârda *nevrotik-olmayan* travma onunla çalışamamanın (*working over*), onunla bütünleşmenin imkansızlığının bir sonucudur. Yalnızca yineleme, hatırlamayı ve çalışmayı mümkün kılabilir; bundan dolayı intikam zorunlu hale gelir. Travma kişiyi intikam almaya zorlar. İntikam veya kanunu tek kişinin ellerinde bırakmanın yinelen-

mesi, birincil süreçler aşamasındadır. İkincil süreçlerin bilincinde olmayı gerektirmez. Filmde bu nokta, Harmonica'nın, görevini çarpıcı uyurgezerlik ile başarması ve hafızasında yanıp sönen görüntüleri kullanması ile sunulmuştur. Bu teknik açıkça sinemaseveri basmakalıp ve bayağı bir hile ile "kızdırmak" olarak yorumlanabilir. Fakat aynı zamanda travma geçirmiş bir kişinin "belleğindeki izleri" kademeli olarak anımsaması olarak da görülebilir. Harmonica sadece ne yaptığının farkında olan bir intikamcı değildir. Giderek daha belirgin hale gelen hafıza parlamaları Harmonica'nın otomatikleşmiş karakterinin eylemlerini işaret eder. Fawell'in belirtmiş olduğu gibi, Harmonica intikam peşinde koşan bir melektir. O bir insan değildir, daha ziyade ölüm itkisini canlandırmaktadır, itkinin kendiliğindenliğini yeniden doğurur. Harmonica hakkında her şey öz-bilinçten ve kendine yansımaktan yoksun açıklık ve sabit amaç olarak karakterize edilebilir. Hem Cheyenne (Jason Robards) hem de Frank, işadamı ve koca olmanın, kanun dışı yaşamı geride bırakmanın imkanını yansıtır ve tasarlarlar. Fawell, Cheyenne'yi, klasik bir Yunan trajedisinde, başkalarının sözcülüğünü yapan koroların rolüne sahip olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Karakterlerin kendi adlarına konuşmaması gibi Harmonica da hiç konuşmaz. (Fawell 2005: 67-71) O, kendisini-yansıtan düşünceler ve şüphe durumunda değildir fakat daha ziyade tekinsiz (*uncanny*) bir çeşit otomatizmi temsil eder. O, intikamcı Kirli Harry gibi de değildir; izleyiciler ve Harry'nin kendisi, onun yaptıklarını yapmak zorunda olduğu için yaptığını bilirler. Daha doğrusu, Harmonica, westernin etik imperatifinin/buyruğunun uç bir örneğidir: "Bir adam yapması gereken şeyi yapmalıdır." pragmatik, faydacı mutluluk peşindeliğin tamamen ötesindedir. Uyulması gereken imperatif ölüm itkisinin imperatifidir, ölüm itkisinin yineleme zorlantısıdır.

Harmonica daima doğru zamanda doğru yerdedir. Onun intikamı doğru zamanda ve doğru yerde gerçekleşir. Bu yazgının bir sorunsalıdır, itkinin "kısır döngüleri" (*Triebschicksal*), ölümcül sabit ve değiştirilemez davranışlar silsilesidir. Ancak, intikam, yinelemeden ayrılma olarak düşünülen, zihinsel süreçlerin başarısızlığıdır. İntikamın birincil süreçler aşamasında kalması durumu, intikamcının kendi-haklılığında gösterilir. "Ödeşme zamanı" geldiğinde, intikamcı gerçekten de kendi doğrularıyladır çünkü diğeri ister istemez ve apaçık olarak onun "gelişine sahiptir." Yansıtma, mekanizmadır. İntikama susamışlık şu şekilde ifade edilebilir: 'Hayır, intikam peşinde değilim; o sadece yaşamayı hak etmiyor'. Birincil süreçlerin çelişki ile hiçbir sorunu yoktur. A ve A-olmayan, yalnızca ikincil süreçler aşamasının sorunudur. Hukuk tarafından yönetilen bir devlet, şiddet konusunda tekeli elinde tutar ve bu, "Evet, sen gerçekten tecavüzün ve işkencenin kurbanı oldun; ve şimdi biz senin namına intikamını alacağız. Karşılığında sen de göze-göz aşırılığından kaçınacaksın" formunda, Başka'nın tanınmasını ve travmanın simgesel işleyişini ima etmektedir. Buna eş değer bir durum kutsal kitapta "Tanrı, öç benimdir; bedelini ben ödeyeceğim dedi" ifadesinde görülebilir.

Neden *Bir Zamanlar Batıda*'nın son çatışması bu kadar tatmin edicidir ve neden westernlerin tarihinde eşsiz bir yere sahiptir? İzleyiciler, filmin ana karakterleri, Frank *ve* Harmonica, ile *eş zamanlı olarak*, filmin sırrına bir yanıt bulurlar. Harmonica'nın sırrı olan sır, aynı zamanda kendisi için de bir sırdır. Bu, senaryodaki ana meselenin açıklanmasına hizmet eden hafızadaki yanıp sönmelerin ucuz ve basmakalıp, teknik bir hile olarak kullanılmadığını gösterir. Travma geçirmiş bir adam olan Harmonica'nın tümden bir "anımsamayı" deneyimlediğini izleyicilere gösterir. Final sahnesine kadar Harmonica kendisini neyin güdülediğini bilmemektedir. Her zaman geri dönüşler açıklayıcı bir amaç olarak hizmet ederler ama bu hafıza parlamaları ayrıca izleyiciyi Harminoca'nın taciz edilen (*haunted*) zihinsel yaşamına dönüştürme amacına da hizmet eder.

Sahne neredeyse sessizdir, diyalog yoktur, kısıtlanmış görüntüler, kesmeler ve başarı. İnti-

kamın gerçekleşmesi, "anlatma, göster" kuralının kibarca sunuluşudur. Hiçbir şey söylenmez, her şey görüntüler ve seslerle anlatılır.

Sahne, silahlı soyguncuların gerçekte neyseler o olmaları gerektiğini anlaşılır kılar: travmalı adamlar, konuşamayan, çalışmayan, aşık olmayan diğer travmalı insanlar gibi, bu toplumdan uzak kalmalıdırlar. Sahnedeki geri dönüşlerde, travmatik olaya dair tümden bir anımsama ve armonikanın dayanılamaz sesinin anlamına dair yanıta sahip oluruz. Harmonica'nın insanların dünyasına tek bağı kendi armonikasıdır. Bunun hakkında daha fazlası aşağıdadır.

Olayla uzlaşma (*reconciliation*) mümkün olmadığında, olay nakledilemez. Ancak, eğer olay, eylemek için artık hiçbir zorlamada bulunmayan, kirli ve acı dolu bir belleğe aktarılırsa, travma çözülmüştür. Tam uzlaşma, eylemlerin ve onların güdülerinin kendisine apaçık olduğu, mutlak, öz-bilinçli özne olacaktır. Bu bağlamda, travma geçirmiş insanlar, varoluşun temel koşulunun uç örnekleri olarak görülebilirler.

Bir Zamanlar Batıda Neden Sanattır?

Hikayenin inandırıcılığı ve kullanılan olağanüstü tekniklerin birlikteliği filmi bir başyapıt haline getiriyor. Fakat *Bir Zamanlar Batıda*'nın sanat olup olmadığı sorusu neden önemlidir? Yanıt, filmin bize sadece iyi bir heyecan yaşatmasında değil, hiç şüphesiz yaşatıyor, aynı zamanda, genelde türe ve özelde de özgün westernlere dair algının olası koşullarını değiştirebilir olmasındadır. Burada Leone, akımın geleneklerine yönelik kendi alışılmış ironik mesafesini geride bırakır ve yerine bir westerni western yapan, westernin zaruri karakterini, westernin özünü meydana çıkartır.

Leone'nin westernleri hakkındaki yazılar her zaman birçok klasik westernden ayrı olarak, özellikle "Bir Ulusun Doğuşu" ile, medeniyetin yaratılışının tarihini yazmaya heveslenen John Ford'unkilerden ayrı olarak, onların mitik karakterinden bahseder. Westernler tepkisel ideolojiyi temsil etmekle suçlanırlar: tarih yazımı gerçekten de geleneksel sömürgeciliği, ırkçılığı ve cinsiyetçiliği örtbas etmektedir.

Leone bizi bu eleştiriden kurtarır, onu lüzumsuz kılar. Onun filmi diğer pek çoğu gibi sadece bir western değildir. Daha ziyade, film, westernin kendi saflığındaki mitini temsil eder –kültürden, toplumdan ve medeniyetten *önceki* bir dünyanın mitini. Diğer bir deyişle, film, türün başyapıtlarını algılamanın koşullarını değiştirir. Bu, felsefe geleneği içindeki, felsefe tarihinin nasıl yazılacağına dair, durum ile kıyaslanabilir. Heidegger'in felsefe tarihinin geleneksel eserlerini okuması, sadece uzmanların o ana dek sunduklarına katkıda bulunmakla, onlara bir şeyler eklemekle kalmaz, aynı zamanda geleneği yorumlamanın nasıl mümkün olduğuna dair imkanın koşullarını da değiştirir. O, tek tek düşünürlerin açıklıkla tematize edemediği fazlayı, düşüncedeki 'düşünülmemiş olan'ı ortaya koyar. Benzer biçimde, Lacan'ın Freud okumaları, okumalarında bir "önce" ve bir "sonra" belirler. Lacan'ın Freud'u okumasından sonra Freud, daha 'Freudcu' olmuştur.

Eser algıyı değiştirdiğinde, başka bir eserin yorumunun geçerliliği "karşılık gelmenin" (*correspondance*) standartları tarafından yargılanamayacak olduğunda, düşünsel yani felsefi ve sanatsal doğru hakkında konuşmak yerinde olacaktır. Eser, "hakikat etkisine", yani Heidegger'in "aletheia"sı gibi vahiy türünden bir çeşit hakikate sahip olduğunda, düşünce ve sanattır. Benzer bir şekilde, Leone'nin westernlerinin sahici birer western olup olmadığı halen tartışılabilir ve doğru tarafta olmak adına karmakarışıklık eklenmiştir.

Westernin miti, pek çok mit gibi, insan toplumunun kökenini, yani doğadan radikal kopuşunu açıklar. Bu, ayrıca "son modern mit"te (Lacan) yani Freud'un *Totem ve Tabu*'sunda

yapılan şeydir. Tarih öncesi çağlarda yaşayan, kadınlara ayrıcalıklı bir şekilde ulaşma imkanı olan, kimsesiz bir erkeğin ve babalarını öldüren bir oğullar çetesinin hikayesiydi. Baba katilliği (*patricide*), toplumun kökenini ve daha spesifik olarak Babanın merkezi simgesel statüsünü açıklar. Batılılar medeniyetin –zorunlu olarak gürültülü ve pis kokulu buhar treni tarafından temsil edilen- büyük bir ilerlemesini ve *Bir Zamanlar Batıda* filminde Cheyenne (Jason Robards) tarafından belirtilen, medeniyetin uyduğu kurallardan daha farklı bir yasaya, ölümle yapacak bir şeyi olan bir (*"has something to do with death"*) yasaya uyan, kanunsuzların –haydutların– hikayesini anlatırlar. Batılıların kafası kanunlarla son derece meşguldür: kanunun sınırlarının ya içindesindir ya da dışında. Freud'un *Totem ve Tabu*'sunda olduğu gibi, westernler de 'bir zamanlar' öncesi ile toplumu ve medeniyeti inşa etmeye geçişi temsil ederler.

Medeniyetin Batı'daki kırılgan statüsü, bu silahlı soyguncular tarafından tehdit edilir. Westernler en başta, zamanın birinde toplumun öncesinde veya dışındaki erkekler ve genellikle de onların eski bir hesaplaşmaları hakkındadır. İşte bu neden kadınların, avukatların, hakimlerin, tren bileti satıcılarının ve işadamlarının tabi karakterler olduklarını açıklar. Halbuki onlar, medeniyetin temsilcileri olarak zorunlu karakterlerdir. Erkekleri erkeklerin yapmak zorunda oldukları şeyden vazgeçirmek –aileyi ve medeniyetin kuruluşunu tehdit eden– esrarengiz, arkaik nedenlerin önüne geçmek için çalışmak zorundadırlar.

Silahlı Soyguncular ve Kadınlar

Silahlı soyguncular çarpıcı bir biçimde aseksüeldirler. Onlar en başta, hayali rekabetten ötürü, birbirlerinden tedirginlik duyarlar. Erkek karakterlerin bariz bir biçimde, en başta birbirleriyle ilgilendikleri durumda, izleyicilerin akıllarından homoseksüelliğin geçmesini önlemek amacıyla, 'aşk ilgisi' üzerine fazlasıyla zaman harcamanın gerekli olduğu sayısız kardeşlik-filmlerin farklı olarak, westernler asla (en azından gözlerimizin önünde) bu tarz çağrışımlara neden olmazlar. Muhtemel sebep ana karakterlerin tuhaf aseksüelliğidir. Onlar, cinsel farklılıkların ("Ve onlar gördüler ki, çıplaktılar") ve çalışmanın ("[...] ve alnımızdaki ter size ekmek yedirecektir") henüz var olmadığı, insan türünün Düşüşünden önceki bir tür mitsel, çocuksu, cinsellik-öncesi dünyada yaşar görünmektedirler. Bu westernlerin, çalışmayı, cinselliği ve aşkı kesinlikle merkezi bir şekilde konu edinmemelerinden ötürü, onlar sert ölümler hakkında olmalarına rağmen, popüler çocuk filmleri gibi görünmelerinin muhtemel nedenidir. Kadınlarla sosyalleştikleri dereceye kadar kovboylar tamamıyla yersiz ve garip görünürler. *Sevgili Clementine (My Darling Clementine)*'deki Fonda'yı ve *Kahramanın Sonu (The Man Who Shot Liberty Valence)*'ndaki John Wayne'i düşünün. Buna karşın, kovboylar asla çıkarcı veya baştan çıkarıcı değildirler. Kadınlarla ilişkilerinde daha ziyade pasiftirler (*El Dorada* ve *Kahramanın Sonu*'nda John Wayne'nin canlandırdığı karakterler buna örnek gösterilebilir) ve tamamıyla ilgisizdirler (örneğin *Bir Zamanlar Batıda* filminde Harmonica ve *Shane*'de Shane). Buradaki iddiamız, kadınlara dair tamamıyla eksik olan bu ilginin, silahlı soyguncuların özü olduğudur. Jill'in kadınlarının yeteneği (*Bir Zamanlar Batıda* filminde Claudia Cardinale'nin güzelliği) bile, Harmonica'nın ilgisini çekmeyi başaramamaktadır. 'Gerçek adamlar' kadınlarla ilgilenmez, onlar adam avmdadır. Bu ayrıca, kaderin onları yapmak zorunda bıraktıkları işi bitirdiklerinde, 'atlı yalnızların' hiçbir yerden gelip, günbatımına doğru at sürmelerinin de nedenidir. Silahlı soyguncular çok ender olarak çalışırken görülürler. Onlar meyhanede takılır veya verandada sakince boş boş oturarak kartların açık oynanmasını beklerler. *Bir Zamanlar Batıda* filminin meşhur ve eşsiz başlangıcı buna açık bir örnektir: Harmonica'nın kendisine hiçbir faydası olmaksızın bıçakla bir tahta parçasını keserek Frank'i beklemesi bir başka örnek olarak gösterilebilir.

Konuşmayan (birkaç kelimenin haricinde), çalışmayan ve aşık olmayan adamlar. Hiçbir

gerçeklik ilkesi, hiçbir haz ilkesi, yalnızca ölüm itkisi, ölümle yapılacak bir şey.

Leone çoğunlukla, haksız da olmayarak, kadın karakterlerinin temsil ettiklerinden dolayı eleştirilir. Savunması ise her zaman filmin bitişine dikkat çeker, daha ziyade, nasıl bitmediğine. Kötü adam, Frank, ölüdür, ayrıca Cheyenne de vefat etmiştir ve Harmonica geleceğe doğru atını sürmektedir. Bu her zaman "Son" anlamına gelir. Buna rağmen, kadın mitolojik evrenin aynası gibi iş görür. Kadın, medeniyetten önceki mitolojik erkek evreninin dışındadır. Bu yüzden, Harmonica'nın günbatımına doğru atını sürmesi ile filmin bitmeyeceği mantıksal bir sonuçtur. Kamera, gayretli ve çalışkan demiryolu işçilerinden ibaret olan kasabanın görüntüsüne görkemli bir bakış açısı fırlatmak için yükselir. Amaçlanan kadının temasıdır. Jill elinde işçiler için olan su kovası ile kalabalığa doğru yürümektedir. Kadın gerçek bir altın madenini idare etmektedir; Tatlısu. Gelecek ve kapitalist medeniyet kadına aittir ya da en azından gelecekte merkezi bir görevi vardır. Mitik bir dünyada yaşayan eski travmalı erkek ırkı, şiddet ve intikam susuzluğuyla güdülenmiştir, zamanından önce ölmenin bir geleceği yoktur.

Harmonica, az ama unutulmayan sözel diyaloglarında, çekimi sürdürme amacından ziyade miti sunma amacıyla silahlı soyguncuların dinozorlara benzediğini söyler. Leone'nin kendisine göre diyalog, anlamı western mitinin sunumu olan aforizmalar olarak düşünülmüştür. Diğer bir deyişle, diyalog çekimi devam ettirme amacına hizmet etmemektedir. Son sahneden hemen önce Harmonica, Frank'e şöyle söyler: Yani sen şimdi her şeyden sonra işadamı olmadığını keşfettin.

Frank: Sadece bir adam
Bronson: Eski bir ırk.

Film izleyicileri kiminle özdeşleşir? Yanıt Harmonica değildir. O sahneye çoğunlukla sağdan ve profilden sokulur. Geleneksel bir kahraman değildir, gerçekte, Wobbles adlı bir kuru temizleme kuruluşunun sahibini sorgularken işkence uygulamasıyla, fazlasıyla yabanidir. Doğrusunu söylemek gerekirse, tecavüz sahnelerini ima eden bir şekilde Jill'in koruyucu meleği rolündedir. Jill, niyetini ve gayesini açıklamaksızın, isteğini empoze etmektedir. Psikolojikleştirilmiş olmaktan tamamen arınmış, yüzü granitten yapılmış gibidir. Özdeşleşme daha çok çekici haydut Cheyenne'ye yönelmiştir, dahası şeytansı bir canavar olan kötü adam, Frank'e de yönelmiştir.

Kritik nokta, Harmonica'nın gizemi Frank'in histerik söylemini kışkırtır; yani, Frank'i, başkalarını kontrol eden, yaşama ve ölüme silahı ile hükmeden birinden, Başka'nın pozisyonunda olan Harmonica'ya, arzu sorusunun ortaya konduğu kişiye dönüştürür. Frank Harmonica'ya dönmeye ve Bay Mortimer gibi bir işadamının hiç merak etmemiş olacağı "kimsin sen?", "amacın/nesnen ne?" sorularını sormaya zorlanır. Frank ile özdeşleştirmemiz gereken, Frank'ın sorusu, filmin *asıl* sorusudur. Armonikanın sesi Harmonica'yı, izleyici, Frank, Cheyenne ve Jill için, Başka pozisyonuna koyar. Bizler, Frank'in Harmonica'ya yönelttiği "Kimsin sen?" sorusunu ve Frank'in bakış açısını kabulleniriz.

Travmadan dolayı, travmalı insanların gerçekte de oldukları gibi, Harmonica toplumdan dışlanmıştır. Zar zor konuşur, çalışmaz ve aşık olmaz. Harmonica ne ölüdür ne de yaşıyor gibidir. Ne yemek yer ne de içer; hiçbir duygusal türden şey göstermez. Harmonica olayların nedenlerini bekler; o şartların kontrolü altındadır. Bir mermi yarasının bile önemi yoktur. Ve o Frank ile namlunun ucunda ilk defa karşı karşıya geldiğinde, izleyicinin olayların başında Frank'in olduğu konusunda hiçbir ciddi şüphesi yoktur. Olayların nedenleri kaçınılmaz olarak görülür. Filmi izlemeye ilk başladığınızda tam olarak nelerin olacağını ve filmin korkunç sırrını açıkça bilemeyebilirsiniz; ama gerilim içinde oturur ve kaderin acımasız çözülüşünü beklersiniz.

Armonika ve *şey*

Harmonica hiçbir duygu göstermez fakat onun ağız organı çığlık atar. Sinir bozucu bir acıya tanıklık etmektedir. Bir anlamda çığlık, Harmonica'dan gelmektedir; sonuç olarak organı çalan kendisidir fakat feryat eklemlenemeyen (*unarticulated*), simgeselleştirilmeyen ve bundan ötürü, filmdeki karakterlere de, dayanılamaz olandır. Harmonica'nın armonika olduğu an, yani Frank'in ağzını mızıka ile tıkadığı ve ağabeyinin ölümüne sebep olduğu an, bir insanoğlu gibi ölür. Ve ölümcül süreç intikamını alır. Harmonica bir zombiye veya bir meleğin içine yaşam üflediği birine dönüşür; o bir yaşayan ölü, intikam meleği olur.

Harmonica'yı görmeden önce sesini duyarız. Gelişini armonika ile duyurur. Bu ses imgesi imleyenlerin temsil edemeyeceği bir şeyi işaret eder, yani sessizliği, bizim duyamayacağımız şeyi belirten bir sesi ve kendini bu ses ile gösteren bir imkânsızlığı. Bu dilin dışında olmayan fakat kendini ses imgesinin, imleyenin imkânsızlığı olarak gösteren *gerçek*tir.

Armonika, *şey*, *das Ding*, feryat veya çığlık olarak yorumlanabilir. Lacan etik üzerine olan seminerlerinde, Freud'un *şey* ve *nesne* arasındaki ayrımına göndermede bulunur. Şey kendini sözcük oluş olarak ortaya koyar ve bu gerçekliğe ilişkin ilk deneyim çığlıktır. Şey gerçektir, çocuğun çığlığıdır, yani Başka tarafından itkinin talepleri olarak yorumlanan bir talep, yani imgesel içerisinde, imleyenler zincirinde gerçeği imkansız bütünleştirme çabasıdır: asla 'o' olmayan emziğin, memenin, temiz bir çocuk bezinin, soğuğun, yorumlamaların eksiği olarak. Lacan için *şey* daha ziyade hiçbir sözcüğün karşılayamadığıdır. Kesin konuşmak gerekirse Şey, sözcükle bağı olan fakat sessiz kalan veya sadece çığlık ile temsil edilen bir şeydir. Armonika, sözcüklerin eksiğine gönderme yapan veya onu işaret eden çığlıktır. Cheyenne'nin belirttiği gibi, "O konuşmaktan ziyade çalar. Ve çalmayı tercih ettiğinde, konuşur." Armonika zamansızca ortaya çıkar. Şey de bilinçdışı öznenin zamansızlığına gönderme yapar.

Doğruyu söylemek gerekirse, şey dilin ötesindedir ama kendisini eklemlenmiş olarak yalnızca dilde gösterir. Lacan, karakterin kötü huylu bir sapık mı yoksa çocuksu bir saf mı olgusu olduğuna karar verilemeyen, (Marx Kardeşler'in filmlerinden) Harpo Marx'ın sessizliğine gönderme yapar (Lacan 1986: 69) Lacan, kardeşler tarafından çocuğunun çığlığını, bir imleyen, bir talep olarak yorumlayan anneyle karşılaştırılabilir olarak yorumlanan ve tekrardan anlam içeren bir şey olarak harmonikanın sesini yorumlayan film izleyicilerinin çabasıyla karşılaştırılabilir olarak, Harpo Marx'ın kornasına (*horn*) dikkat çekmez.

Armonika bu gizemli ses imgesi*dir*; o Harmonica'yı yöneten *şey*dir. Şey, Harmonica'yı, tam olarak "o" olmasa da onu tatmin edecek gibi görünen hedefinin peşinden gitmeye zorlayan, itkinin yazgısıdır (*Triebschicksal*), bir kısırdöngüdür. Şey tam da, Freud'a göre üzerine çalışılamaz ve haz ilkesinin ötesinde olan iken, Lacan'a göre imleyenlerin ötesinde olan, travmadır. Şey, Harmonicanın intikamında kaçınılmaz olarak tekrar etmek zorunda olanın kavramıdır.

Ödeşme Zamanı

İntikam, neden itkinin nesnesinin 'o' olamayacağının bir ders kitabı örneğidir. İntikam hiçbir susuzluğu gidermez. İntikam birincil süreçlerin 'acısını çıkarmak" ve dengelemeyi yeniden sağlamak dengelemeyi yeniden sağlamak için saf edilen umutsuz bir çabadır. İntikam itkinin nesnesini düşündüğünde, daima yer değiştirir, bu vekil tarafından sağlanan bir tatmindir.

İntikam, tabunun statüsündeymiş gibi görünmesine rağmen, herkesin bildiği gibi o filmler içinde gelişir. Baş karakterin kanunu kendi eline aldığı sayısız filmi veya sorgu odalarındaki polis şiddetini yansıtan film sahnelerini düşünün. Açık ki, intikamın tatmini kabul edilemezdir, bu muhtemelen neden tatminin değişik yollarda, vekillerde (*proxy*) aranmadığının nede-

nidir. İtki her zaman ve zorunlu olarak tatmine ulaşmanın bir yolunu bulmalıdır.

Harmonica'nın varlığı bir sorunu işaret eder. Burada, Lacancı *a* nesnesi kavramı yardıma koşar. *Şey* ile *a* nesnesi arasındaki fark, şeyin itki aşamasında olduğu yoluyla yorumlanabilir, itkiyi itkileyen/güdüleyen ise iç-sel somatik uyarıcılardır (*innersomatische Reizquelle*). *a* nesnesi arzu seviyesindedir. Burada bizler söz aşamasındayız. Frank (ve diğer karakterler) için armonikanın sesi *a* nesnesidir. *a* nesnesi Başkayı neyin itkilediği/güdülediği, ve *"Ben"*in Başkaya göre ne tür bir *a* nesnesi olduğu sorusudur; yani filmdeki "kimsin sen?" sorusu.

Soru Frank'i, bu sorunun onu ilgilendirmediğini varsayan bir işadamı gibi davranması yerine, Harmonica'nın silahı tarafından kaderi önceden yazılmış ölümüne geri götürür. Frank'in ifade ettiği gibi Harmonica'nın nesnesi: "Ne toprak, ne para, ne de kadındır". Nesne, özne aktif kısım değildir, nesne özneyi güder; bu durumda travmatik sahneyi tekrar etmeye zorlanan Harmonica ve Harmonica'nın dönüşte vurguladığı gibi ölme noktasındaki anlamı elde edebilsin diye dönmek zorunda bırakılan Frank'tir.

Ödeşme zamanı geldiğinde ve Harmonica Frank'in ağzını armonika ile tıkayabilecek olduğunda, resimler ilk ve son kez Harmonica'nın perspektifinden verilir. Bu kesinlikle öznel bir açı değildir; Harmonica'nın omzunun üstünden bakılıyor gibi görünür. Filmin geri kalanında izleyiciler, Harmonica ile özdeşleşmeleri için davet edilmemiş veya ayartılmamışlardır, aksine, o genellikle, daha önceden bahsedildiği gibi, sağ profilden görüntülenir veya suratı, yüzleşmelerdeki yakın çekimlerle gösterilir. Kameranın açısı konuyu güzelce yansıtır. Son çatışmadan sonra ve yeni kurulan anlam nedeni ile, en sonunda Harmonica ile özdeşleşebilir ve Frank'i geride savunmasız, ölmekte olan bir nesne olarak bırakabiliriz.

Ancak, intikamın alınması (*getting even of revenge*) temelde hiçbir şeyi değiştirmez. Harmonica gerçekten enstrümanını çalmayı durdurur. Artık ızdırabını feryat eylemez, fakat alışıldık ölümlüler gibi konuşmaya, çalışmaya ve aşık olmaya da başlamaz. Halen "ölümle ilgili bir şeyler vardır." Cheyenne'nin ölme anında ifade ettiği gibi: "Sana yaptıkları zaman, nereye ateş edileceğini bilen biri olması için dua et." '*Eğer* yaparlarsa' değil de "*Yaptıklarında*... "

Psikanaliz hırsı yinelemeden ziyade anımsamaydı (*recollection*); aydınlanma projesi psikanalizin sahnesindeydi. Hafızadaki son yanıp sönme, son "bütün anımsama" geçmiş ile tam bir bütünleşmeyi işaret edebilirdi. Ama bu hiçbir şeyi değiştirmez. Ağız uzvunun çığlığı askıya alınmıştır (*suspended*). Fakat Harmonica hala toplumdan dışlanmış durumdadır. Hala bozuk ve keskin bir dille konuşmaktadır. Hiçbir zaman arzulamadığı kadını geride bırakmak zorundadır. Günbatımına doğru atını sürmelidir.

İntikam terapötik/iyileştirici değildir. Yineleme travmasının talebini tedavi etmez. Psikanaliz de terapötik değildir. Freud'un ılımlı iyimserliği Lacan'da kaybolur. İntikam, verili dünyanın sınırları içerisinde duran, bir tür şiddettir. Verili koşulların her yerdeliğinden kaçan bir olay değildir, o daha ziyade yinelenen meşhur kısırdöngüyü temsil eder. Lacan analiz için hedefin "semptom ile özdeşleşme" olduğunu belirtir; yani herhangi birini çalışmaya, aşık olmaya, koşmaya, kavga etmeye ve ölmeye zorlayan veya itkileyen temel semptom ile özdeşleşme hedeflenendir. *Sinthome* kavramı, kritik bir farklılığa dikkat çekmeye hizmet eder: Bir soru soran ve bir yabancı, öznenin kendi zevki olarak tanımayacağı bir gizemli etmen olarak bir analiz talep eden semptomdan farklı olarak sinthome hiçbir soru sormaz. O, özneye yaşama olanağı veren, temel bir semptomdur, yorumlanmaya direnen ve öznenin zevkini düzenleyen, temel bir opasitedir.[2]

2 Donukluk, ışık geçirmezlik (bilmeye kapalı olma anlamında) ve pusluluk anlamları içinde okunabilir [-ed.n.].

İlham verici tarzıyla Slavoj Zizek, Harmonica'nın armonikasını onun sinthome'uyla bir özdeşleşmesi, bir "*passage a l'acte*"[3] olarak, yorumlar (Zizek 1991: 139). Bu tamamıyla akla yatkın bir yorumdur. Ancak armonikanın sesi ayrıca bir *semptom* olarak, bir *eyleme dökme (acting out)* olarak yorumlanabilir; yani, Başka'ya bir başvuru olarak hizmet eden, Başkalarının ilgisini çeken bir yol, gerçeğin boyutuna dönüştürülen eylem olarak "büyük Başka'nın" boyutunu askıya alandan farklı olarak Başka'ya yöneltilen (*addressed*) simgesel bir eylem olarak düşünülebilir. Bir eyleme dökme, Başka'ya yöneltilen şifreli bir mesajdır, oysa eyleme geçiş simgesel ağdan çıkış, toplumsal bağdan (*bond*) çözülüş demektir." Harmonica'yı görmeden önce sesini duyarız; O mevcudiyetini taciz etme, müzik aletinin yakayı bırakmayan sinir bozucu sesi ile duyurur. Bir anlamda o, Harmonica'nın bir tür insan dünyası bağlantısını sürdürmenin son ve yegane yoludur. Sosyal bağı çözen bir şey olmaktan ziyade Başka'ya yöneltilen bir feryattır.

Tüm anımsamadan (*total recall*) sonra, özne gerisin geriye atına binmeli ve *sinthome*'un kendisi için buyurduğu yolda ilerlemelidir. Psikanalistler ve analizanların bildirdiğine göre, altına bakılmadan bırakılmış hiç bir taş yok gibi, analitik işlem sorunun temeline ulaşmış göründüğünde; yani semptom çözüldüğünde ve yinelemeye bir ara verilmesi gerektiğinde, semptom ve yineleme yer değiştirmiş bir biçimde geri döner ve hatta aynı yere geri döner.

Sonuç olarak: Gerçek şu ki, tüm türün (*genre*) temeli olabilecek bu zamansız kahramanlar, psikopatolojik durum incelemeleri olan filmler tarafından açıklanamazlar. Onların güçlü ve hayret uyandırıcı cazibeleri muhtemelen kişileştirilmiş "Varoluşsallar" (*Eksistenszialen*) (Heidegger) atfedilmesindendir. Travma, varoluşun imkanının temel koşuludur. Varoluşun temeli tam da, çocuğun temel çaresizliği ve kurtulma (*survival*) ve anlam üretmekle ilgili olarak Başka'ya mutlak bağımlılığı nedeniyle travmatiktir. Ölüm itkisi herkesi "yapması gereken neyse onu yapan" yalnız kovboylar haline getirmektedir.

Bibliography

Amerey, J. (1980): At the Mind's Limits. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press

Fawell, J. (2005): The Art of Sergio Leone's Once upon a Time in the West. Jefferson, North Carolina, and London: McFarland & Company, Inc., Publishers.

Freud, S. (1962a): "Instincts and Their Vicissitudes". The Standard Edition of the Complete Psychological works of Sigmund Freud. Volume XIV. London: The Hogarth Press

Freud, S. (1962b): "Beyond the Pleasure Principle". The Standard Edition of the Complete Psychological works of Sigmund Freud. Volume XVIII. London: The Hogarth Press

Frayling, C. (2006): Spaghetti Westerns. Cowboys and Europeans from Karl May to Sergio Leone. London/New York: I.B. Taurus and

Frayling (2000): Sergio Leone. Something to do with Death. London/New York: Faber and Faber

Lacan, J. (1986): Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse. Paris: Seuil

Zizek, S (1991). Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture. Cambridge, Massachusetts, London England: The MIT Press, An OCTOBER Book.

3 Eyleme geçiş [-ed.n.].

Lacan'ın Aşkı İçin[1]

Jacques Derrida
Fransızca Çeviri: Emre Şan

1. Önceki Gelecek Zamandan Şart Kipine

Lacan ne söylemeseydi!

O ne söylememiş olacak!

Bu soru olmaktan çok bir ünlem: sesimi denemek, doğru tonu bulmak için, olumsuzlamanın, yadsımanın, şart kipi (*conditionnel*) ve önceki gelecek zamanın/geçmişteki gelecek zamanın (*futur anterieur*)[2] deyimsel birleşmesine başlamadan deneyimlemek. Varsayımıma göre, bu dil yapıları art arda ve aynı zamanda, Lacan'ın filozoflarla (bazı filozoflarla) olan ilişkisini çözecek, bu yapılar "-den beri" (*depuis*) kipinde olduğu gibi "ile" (*avec*) kipinde bir ekran veya ayna rolü oynarlar. Bu zamansal kipler üstüne olan incelemeler, Stephen Melville'in biraz önce "anlatım", "tarih", "zamansal kaymalar" bununla birlikte "Yazılar" (les *Ecrits*) sonrası yani daha doğrusu 1966-1967'den beri Lacan'daki bir dönüş, bir "Kehre" olasılığı üzerine söylediklerinden etkilenmiş olabilir.

Lacan ne söylememiş olacak! O ne söylemeseydi!

Lacan ile filozoflar arasında ne olduğunu anlamak için, bu durumda "ile"nin ne anlama geldiğinin üstünde durmakla birlikte, Lacan'ın -önceki gelecek zaman/geçmişteki gelecek zaman (*futur antérieur*) ve şart kipinde (*contidionnel*)- ne söylediği, ne söylemediği, ne söylemiş olacağı veya ne söylememiş olacağı, ne söyletebileceği, aydınlatılmalıdır. Bu önceki gelecek zaman/geçmişteki gelecek zaman ve şart kipi bilmecesini ele almak –bugün beni özellikle ilgilendiren- neyin kaldığı ve neyin kalmadığına ilişkin arşivleme sorununu ele almaktır. Bu eski bir sorundur. Fakat bu yüzyılda, psikanalizin doğuşu –yeni arşivleme veya telekomünikasyon teknikleriyle birlikte- çeşitli paradoksların aygıtlarını sağlamlaştırmış oldu, en azından ben böyle hissediyorum, uzlaşmalı tarih, yazım tarzı veya tarih anlatım tarzı veya güçlükler henüz belki de sistematik bir biçimde ölçülmedi. Burada esasen söz konusu olan tarih kavramıdır. Bu paradoksun etkileri, tekno-psikanalitik (*techno-psychanalytiques*) diyelim (çünkü bu etkiler aynı zamanda psikanalizin bize kayıt, ortadan kaldırma, boşluklar, söylenmemiş (*non-dit*), hafızaya alma üstüne bize aktardıklarıyla yeni arşivleme teknikleri –örnek olarak şu anda konferans salonunda bulunan bütün kayıt cihazları- ile ilgilidir.), tabii ki sadece Lacan'ı ilgilendirmez. Fakat, Lacan'ın örneği bizlere bu tip sorularla ilgilenen herkesin dikkatini çekecek birtakım tekil özellikler sunar.

Konferansların yetersizliği -en azından beni rahatsız eden tarafı- sadece detaylarla uğraşmamızdan ileri gelir. Şeylerin kendisini, en keskin bir biçimde ele almak yerine (ah, şeylerin kendisi!), yapmamız gereken –zaman yetersizliği ve sesimizin bir çeşit koro düzeninde

1 Mayıs 1992'de College International de la Philosophie tarafından Unesco'da düzenlenen Lacan avec les philosophes konferansı esnasında Derrida'danın yaptığı "Pour l'amour de Lacan" sunumun transkripsiyonu.

2 İngilizcede future perfect ya da future in the past olarak karşılanmaktadır.

olan çoğunluğun hareketinin esiri olması yüzünden- ayrıntılarla uğraşmaktan -yani verilen bir anda, her zaman umduğum gibi geri döndürülemez bir tarzda şeylerin çözümlendiği bu mikroskopik veya mikrolojik yer değiştirmelerden- vazgeçmektir. Bu verilmiş an verilse bile, hiçbir zaman önceden verilmez, işte biz çoktan, tabii ki çok erken, istikamet sorununa eriştik.

Konferansın bu mikroskobisi veya bu makrolojiği yüzünden, dışsal stratejik hareketler,- böyle adlandırabilirsek ve saf bir dışsallık varsa, ki olduğuna inanmıyorum- konferansı bir yerlere sürüklemeyi geniş ölçüde denerler. Bu sürükleme çabaları, tezler, tutumlar, konumlanmalar, yerleştirmelerden ibarettir. Böyle şeyleri hiçbir zaman sevmedim, tezler üstünde sıklıkla durmadım ve bu sadece bir beğeni sorunu da değil. Bu bir felsefe sorunundan daha önemsiz değildir ve teze veya konumlanmaya ne atfettiğimiz ile ilgilidir.

Freud'un herhangi bir kitabı olmayan, bildiğiniz gibi Lacan için de Freud'un herhangi bir kitabı olmayan *Haz İlkesinin Ötesinde* okumasında, Freud'un nasıl mirasçılarının, varislerinin ve genel olarak okuyucularının kendisini durdurmaya yeltenecekleri bütün tezleri askıya alarak ilerlediğini göstermeye çalıştım (*"Speculer sur Freud"*, Kartpostal (*La Carte postale*). Bu okuma, spekülasyonu isme, özel isme veya aile isimlerine, bilime, tekil olarak teoriye veya psikanalitik kurumlara bağlayanın yorumuydu. Açıkça, benim okumam üstü örtülü veya açık bir biçimde, belli bir tercüme kodu veya programı koymak amacıyla, Lacan'ın isim sorunlarını, geride bıraktıklarım, bilimini, kurumunu, bağlı olduğu arşivleme çıkmazlarını ilgilendirmekteydi.

Taraf olmam beklentisine girenlere bir kez daha direnmeye çalışacağım. Bu nedenle benden yargılarına karşı birtakım görüş beklentisinde olan herkese sevgilerimi sunuyorum.

Ortaya konması gereken problemlerin sayısı ve zorluklarında kaybolmamak, sizin zamanınızı çok fazla almamak, isteyen için okunabilir ve el altındaki makaleleri tekrar açmamak için tartışmanın kurallarına bağlı kalacağım (çünkü şu an tartışma zamanıdır). Bu nedenle öncelikte René Major ve Stephen Melville'in biraz önce açığa çıkardıkları tartışmaya katılacağım. Fakat, bir sonraki tartışmada isterseniz, yeni bir tartışma alanı açmak size kalmış.

René Major, 16 Kasım 1976 tarihli seminerin ilk sözleri olan "Afişi okumayı biliyor musunuz?" cümlesini alıntıladı. Bu seminer başarısızlık (bildiğini bilmeyen,*"Insu-que-sait"*) üstüne şöyle der, - ben kendi tarzımda yorumlarsam, belki de artık Lacancı olmayabilir- hedefe ulaşmayı başaramayan başarısızlık, (l'insuccès qui échoue *à* arriver), başka bir deyişle başaramayan çünkü ulaşan, çünkü başaran, başarması yüzünden başaramayan (-qui echoue *à* reussir- hedefe ulaşmayı başaramadım aynı zamanda "başaramıyorum", "hedefe ulaşmaya ulaşamıyorum" ve başaramıyorum veya ulaşamıyorum çünkü başarıyorum, hedefe ulaşmaya ulaşamıyorum *mademki, çünkü, -den beri* (*dès lors que, puisque, depuis que*) başarıyorum- burada bir kez daha konuşan olay, bu nedenle olaydan, varıştan, gelişten ve "gel"den bahsediyorum) Burada söz konusu başarısızlık, hedefe ulaşmayı başaramayan -özellikle ulaşmaya, ulaşma olgusu sebebiyle, ulaşması yüzünden– başarısızlıktır. René Major, Lacan'ın 16 Kasım 1976 tarihli seminerini alıntılıyor: "birleştirici özellik (*le trait unaire*) bizi ilgilendiriyor çünkü Freud'un altını çizdiği gibi, özellikle sevilen biriyle ilgisi yoktur" Major haklı olarak şöyle yorumluyor "şunu eklemek için sabırsızlanıyorum ki herzaman sevdiğiniz insanlar sizlere en iyisini vermezler".

Bu konuda haklı olduğuna inanmasaydım ölü olurdum. Ölü olurdum ve doğru anladıysam -bu daha sonra ortaya çıkacak- en azından benim adıma ikincil bir yarar olmadan düşünülemez fakat beklemeyi tercih ediyorum.

Bu noktada şöyle dersem "Gördüğünüz gibi, inanıyorum ki, Lacan ve ben birbirimizi çok sevmiştik..." Neredeyse eminim burada bulunanların birçoğu bunu kaldıramaz. Bu yüzden söyleyecek miyim henüz bilmiyorum. Birçokları bunu kaldıramaz ve bu birçok şeyi açıklıyor. Birçokları bunu kaldıramaz ve bu şaşırmaları yüzünden değildir, hatta bu düşünce kendilerine samimi gelir mi diye kendime soruyorum; bu olmaması gereken bir şeydi, küstahlıkla söylenmemeli, özellikle biri çıkıp kendi başına diğerinin ölümünden sonra "biz" dememeli. Bu Söylenmemeli, özellikle tekrarlanmamalı, bununla birlikte ben tekrarlıyorum "biz birbirimizi çok sevdik, Lacan ve ben, her birinin beğeneceği biçimde, kendi tarzında veya bizim tarzımızda", bu bir açığa vurma, itiraf veya ihbar mı? Her birimiz, kendisinin hoşuna gideceği gibi alırız.

"Hoşuna gideceği gibi" (*Comme il lui plaira*), bu Lacan'ın bir alıntısı, Lacan ve benim aramda neredeyse özel bir kelime, birazdan üstünde duracağım, içinde onun (*lui*) ben olduğum bir cümle.

Diğerinin ölümünden sonra, kendi başına "biz" diye konuşan birini görünce şok olmamızda aslında bir anormallik yok. Bu "*destinerrance*[3]"ın alışıldık fenomenlerinden biridir. Mektubun istikametine, mektubun bir daha kendisinden geri gelemeyeceği içsel bir türev empoze eder, fakat bizim üstüne gitmemiz gerekir.

"Biz", bir *ile (avec), ile- olma (l'être-avec) veya ile-yapma (faire-avec)* kipidir, *avoc, apud hoc,* diğerinde, misafir veya parazit olma. Oysa "biz" her zaman biri tarafından söylenir. Her zaman bir kişi, "biz psikanalistler", "biz filozoflar", "siz psikanalistler ile ", "biz filozoflar ile" veya daha da ciddi "biz psikanalistler filozoflarla birlikte" veya "biz filozoflar ile" deme cesaretini gösterir. İle aynı zamanda (birinin) evinde anlamına gelir (*apud, avuec, avoc, apud hoc,* davetli veya davetsiz misafir, parazit kategorisi, yani ne zaman "biz" dense kötüye kullanılmış olur).

Bu mantıksal ve dilbigisel (*logico-grammaticale*) biçim ilginç görünüyor, diğerlerinin arasında, herzaman "biz" diyen benim, "biz" kalıbını kullanan her zaman bir "ben" vardır. Buradan bütün olarak şunu varsayabiliriz, sözcelemenin uyumsuz (*dissymétrique*) yapısında, başkanın yokluğu veya ölümü -veya her durumda yetersiz varlığı hatta itiraz etmek için geç gelişi- vardır.

Biri diğeri için imzalar

Eğer karşılıklı "biz-birbirimize" bir düşünme söz konusuysa, uyumsuzluk daha da şiddetlidir. Kim hiçbir zaman "birbirimizi seviyoruz" deme hakkına sahip değildir? Fakat bu tahmini aşktan başka, aşkın başka bir kaynağı, başka bir tatminkar aşk var mı? İle-olmak'ta (*l'être-avec*) biz (*nous*) varsa, bu her zaman bir başkasının diğerinin adına konuşmasındandır, diğerinden itibaren, her zaman biri daha uzun yaşar. Bu birini "özne" olarak tanımlamak için acele etmeyeceğim. Biriyle birlikte olduğumuz zaman, birinin diğerinden daha uzun yaşayacağını anında kavrarız. Şimdiden yaptığı gibi, tek başına konuşacaktır ve konuşmak zorunda kalacaktır. Bundan hemen bazı sonuçlar çıkarabiliriz. Bu her gün meydana gelir. *Marseillaise*'i söylediğimizde veya bir koroya katıldığımızda, istisna olan bizi pek bağlamaz, her zaman bir ben "biz" diyebilir, örneğin "birbirimizi seviyoruz".

Bu ne kadar da arşivleniyor!

Bu bir soru değil, bir kez daha ünlem, bir ölçüde askıya alınmış bir ünlem işareti çünkü her zaman (*ça*) bir şeyin kendisini arşivleyip arşivleyemediğini, nasıl arşivlediğini bilmek zordur:

3 Destinerrance kavramı, karşıt gibi görünen destination (istikamet, varış yeri)" ve errance (yanılgı ve başıboşluk) kavramlarına atıfta bulunan bir kelime oyunu ile oluşturulmuştur. Mektubun gideceği yere varmaması olasılığını ve her zaman böyle bir riskin bulunduğunu ifade eder. Kartpostal'da belirttiği gibi, "bir mektup gönderildiği adrese hiç varmayabilir" (ç.n.).

mevcudiyet ve yokluk alternatiflerinin ötesinde, sadece silinmeyi başaran iz. Aslında bunu bilmek, bilinecek daha çok şey olduğundan değil ama bilginin ötesinde olması nedeniyle sadece zor değil kesinlikle imkansız.

Bu durumda, bir *"Aufklärer"* olarak, bilmeyi aramamak hiçbir zaman geçerli bir sebep değildir, yani nereye, hangi limitlere kadar ve nasıl kendisini arşivlemesini; hangi sapmış, şaşırtıcı ve çoğul nedenlerle örülü yollar yüzünden arşivlenlendiğini bilmekle ilgilidir. Biraz önce René Major, Lacan'ın söylev yolculuğundaki bir yeraltı öyküsüne en azından iki defa gönderme yaptı, sonra "sorunun içinde bir sorun"a, alıntılıyorum: "sahip olduğu öykü, ne tekrar elde edilebilir bir çember ile sınırlı olmayan ne de geometrik bir yüzeyle sınırları kaldırılmış, birçok metni içerir. Bu akademik ve kurumsal bir programın afişlenmiş biçimini almaması -özellikle almamasına rağmen- olgusuna rağmen böyledir. Sorunun sorusu daha geniştir ve tercüme işlemleri ve istikrarsızlaştırdıkları birçok disiplinin kıyısında çözümlenen teorik-pratik riskler ile ilişkilidir".

Evet, benim düşünceme göre genellikle bu doğru ve özellikle "Lacan filozoflar ile" altbaşlığı şeklinde sorulan şeyler söz konusu olduğunda geçerli. İle kipleri burada bir geçmişi ve bir tip tarihi yorumu çağırırlar, bu yorum ihtiyat, ağırlık ve aşırı mikrolojik bir titizlik olarak karakterize edilir: aynı zamanda arşivlemenin paradokslarına ara vermeksizin özen göstermeyi çağrıştırırlar, burada sadece tarihin nesnesi veya teması değil ama yorumu olan psikanaliz, bu arşivleme paradoksları, boşlukları, detaylarının etkililiği, görünmezliği veya kapitalize eden koruması, veya (fakat burada belki de psikanalizin ötesine geçiyoruz), bastırmada bu basit topografik yer değiştirmeyle çalışan tutma veya saklama olmadan, arşivin radikal yıkımı hakkında bizlere birşeyler aktarabilir. Böyle keskin bir özen, psikanalitik söylevin (örnek olarak Lacan söylevinin) arşivlemeye, özellikle tutmaya, tutma olarak bastırma ekonomisine, kayda, silinmeye, ismin veya mektubun yıkımına ilişkin sorunsallara sahip olabileceği alanda gereklidir. Böyle ürkütücü zorluklar ölçüsünde ve bu zorlukları kendi tarihsel söylevi içine eklemeye muktedir bir tarih, bunları (dışlamadan çünkü aynı ölçüde kaçınılmaz ve vazgeçilmezdirler) arşivin uzlaşmalı (veya değil), daha çok klasik olarak semptomatik okumalarına eklemek zorundadır. Tabii ki bu hemen gerçekleşecek bir durum değil.

Biraz önce söylenenlere bir cevap olarak, mütevazi, kısmi, giriş niteliğinde bir katkı sunmadan önce, bu uluslararası ve çoğul konferans fikrini akıllarına getiren *Collège international de la philosophie*'den (Uluslararası Felsefe Koleji) arkadaşlarım René Major ve Patrick Guyomard'ın davetini neden ve hangi ruh halinde kabul ettiğimi açıklayacağım. Evet dediysem bu, üzerine tartıştığımız konular üzerine vazgeçilmez şeylere sahip olduğum inancından ileri gelmez. Yirmi yıl önce bu sorular etrafında riske girdiğim bir tartışma mikroskobik bir inceleme gerektirir, ki buna sizin ve benim ne zamanımız ne sabrımız var ve söylediğim gibi böyle büyük bir konferansın ritmine ve oturumuna da uygun değil. İki yıl önce, kimlerin (özellikle, sunumunun başlığını bile sormayı akıl edemediğim Major'un) ne hakkında konuşacağını bile bilmeden, memnuniyetle bu konferansı kabul ettiysem, şimdiye kadar göz ardı edilen konular (özellikle analitik ortamın içinde Lacan da dahil olmak üzere) hakkında değerli ve zorunlu çalışmalarının yanında bu konferans Lacan'a uluslararası bir saygı (*hommage*) anlamını da taşır. İşte bu olaya, bu etkileyici anma etkinliğine katılmaktan dolayı mutluyum. Sadece bu yüzden değil çünkü bizlerin zamanında (kültür zamanından ve özellikle Paris kültüründen bahsediyorum) bu etkinliğe politik bir değer atfediyorum. Bu etkinliği, düşünceye, söyleve, zor yazına ilişkin, toplumsal bir saygı ifadesi olarak kültürel bir direniş olarak düşünüyorum. Etrafımızdaki herşeyi dümdüz eden, Lacan'ın zamanının, geleceğinin ve düşüncesinin vaatlerinin ne olduğunu unutturmaya çalışan, böylece Lacan'ın ismini silen, oluşum halindeki felsefi veya genellikle

teorik (edebiyattan bahsetmiyoruz) bir neo-konformize, medyatik, akademik veya yayıncılığa ilişkin normalleşmeye karşı bir direniş olarak görüyorum. Bildiğiniz gibi bunu yapmanın (felsefi veya genellikle teorik bir neo-konformizm), bazen paradoksal da olsa binlerce yolu var, Lacan hayattayken "*excommunication*" adı altında bunu deneyimlemişti: hatta Lacan'ın ismi ve mirası üstüne konuşan bazıları da bu operasyonda en edilgin ve en az aktif olanlar değillerdir. Bir kez daha, el altından yürütülen hizmet etme mantığı, sansür, katı ortodoks bir savunma kültürel seçmecilik (*l'éclectisme*) cephesini dışlamıyor. Felsefe, psikanaliz veya genel teorik alanlar söz konusu olduğunda, bahsettiğimiz oluşum, birşeylerin üstünü örtmek, inkar etmek veya sansürlemekle meşguldür. Geçmiş onyıl içinde düşünce alanını dönüştürecek herhangi bir girişim, Lacan ile (avec) anılan (ve Lacan'ı filozoflar ile ilişkisi çerçevesinde ele alan) her açıklama, ve Lacancı tahrik (hangi yolla kabul ediyor ve tartışıyorsak tartışalım) sayesinde mümkün olmuştur.

Felsefeyle olmaktan çok filozoflarla birlikte, her zaman şuna ilişkin dramatizasyondan etkilenmişimdir: -profesyonel filozoflarda kullanımda olan açıklama veya tarih yazımından koparak, sistemlerin yapılarını yeniden kursalar veya az çok iyi olarak filozofların yaşamlarını anlatsalar bile- Lacan filozofun tekil arzusunu ortaya koymuştur ve dolayısıyla içinde olmamıza rağmen berisine gerilememiz amacıyla unutturulmaya çalışılan yeni bir kültürel felsefe alanının açılmasına pek çok katkısı olmuştur. İle-olmak veya filozoflar ile açıklamak Lacan'da, filozoflarda ve psikanalistlerde eşine az rastlanır aşırı bir inceliğe, kapsama, pratik olarak emsalsiz olanın beklenmeyen parlaklığına ulaşmıştır. Bu nedenle ender olarak bu seviyede filozoflarla birlikte olma, filozoflarla ahbaplık –en yüksek saygınlık ve coşku anlamında söylüyorum- tartışılmayı hak ediyor, diğer bir deyişle filozoflar ile ilişkisini nasıl düzenlemiş olduğunu Lacan ile tartışmamız gerekiyor. Lacan özgünlüğünün, inceliğinin ve yeteneğinin kendisinden önceki psikanalizde benzeri yoktur. Filozof Freud'a dönüş bu noktada bir gerileme, zayıflık olarak görülebilir ama Lacan'ın Freud'dan çok daha aydın bir filozof olması olgusunun paradoksal ve ters sonuçları hakkında biraz sonra konuşacağım.

Bu düşünsel etkinliğe katılmamı sağlayan bu daveti neşeyle kabul etmiş olarak, diğerlerinin haklı olarak hissedebilecekleri gibi kendimi cesareti kırılmış veya incinmiş hissetmedim ve başkaları böyle ummuş olabilir (çünkü benden değil ama sunumların doğası gereği burada ölülerden bahsediyoruz[4]), eğer bu kurala uyulacaksa, başıma gelmeden önce ve bana bu fırsatla bir yardım eli uzanmadan, ben ölüyü oynamayı seçiyorum. Başka bir deyişle, yaşayan olarak ismim itibariyle ortadan kaldırmak, hayat boyu yok etmek için düşünmek yeterli. Bununla birlikte hala yaşayan olarak, afişe olmaya yasaklı özel ismimin-ve bir sıfata veya niteliğe karşı özel isim olarak kalabilen *veto* başka bir deyişle biraz önce Major'un temel nokta olarak öngördüğü *acting out* -acıklı ve uygunsuz tersliği yüzünden cesaretimi kırdırmaya veya incinmeye izin vermemeliyim. Bu eyleme geçişin kompulsif ve semptomatik şiddetinden birçokları gibi incinmediysem, bu durum, neyi semptomatize ettiğinden şaşırmamamdan ileri gelir -bu analizden çeyrek yüzyıldır kopmuş durumdayım. Bu nedenle, biraz zaman kazanmak için, şimdilik daha fazla bir şey eklemeyeceğim çünkü bu beni gittikçe daha da rahatsız ediyor, diyelim ki "çok iyi biliyorum, çünkü –Fransa'da ve özellikle doğu Fransa'da, tarihten aldığımız uğursuz politik hafızadan, mürekkeple değil ama ismin silinmesine yazılmış, bu politik hafızadan bahsetmeden- neden bahsettiklerini bilen Freud ve Lacan tarafında bu konuda temel olan söylendi. Kendime referans verecek olursam –bir tanesi Freud ve Lacan isimleri üstüne olmak üzere bazı kitaplarımda yeterine formüle ettiğim- silme, üstü çizilme, altında (*sous ra-*

4 Buradan itibaren başlayan paragraflar için Lacan avec les Philosophes, Albin Michel, 1991, p. 420 ve devamında yayımlanan Annexes (Correspondance et Post-scriptum) bölümüne atıfta bulunuyorum.

ture) okunabilirlik ve *graphématique*[5] olay olarak olayın mantığı, özellikle özel isimden -küçük şeytan sadece kendini silmeyi başarır- bahsedebilirim. En azından mütevaziliği korumak için şimdilik bu konuya daha fazla ekleme yapmayacağım, benim özel denilen ismimle ilgili olabilir veya onu çağrıştıracak bir *epithet*'ten kalan olabilir. Eğer aranızdan bazıları umuyorsa, bütün bunlar hakkında ne düşündüğümü saklamayacağım ama sadece sonunda, herşey bitince, post-scriptum veya parantez içinde, İngilizce'de söylediğimiz gibi *off the record*.

Off the record kayıt dışı, arşiv dışı anlamına geliyor. Böylece kendimizi bu zor "record", tarih ve arşiv sorusuna yönelttik. Arşiv dışı var mıdır? (y a -t-il du "hors-archive"?) İmkansız, ama imkansız *déconstruction*'un (sök(üm)me) meselesidir.

Aslında, arşivin direnci -mevcudiyetin daimi geçimi (*subsistance*) olarak kalmak dışında herşeyi yapar- olarak adlandırdığım sorunun gerisinde, arşivin *différance* (ayrım) veya *destinerrance* gerisinde bana göre tartışmaya değer görünen herşeyin silueti ortaya çıkabilir çünkü biz burada tartışmak için veya tartışma başlatmak için varız. Tartışmaya değer gördüğüm herşeyin siluetinden anladığım, genel olarak Lacan ile tartışma değil ve özellikle genel olarak felsefe adına değil (böyle bir genelleme adına, konusunda veya bir genellemenin görüş açısından hiç konuşmadım, anti-felsefenin sonucundan fazla farkı olmayan benim için en az ilgi çeken şeydir), genel olarak "Lacan ile değil"-benim için böyle birşey yoktur ve hiçbir zaman genel olarak bir filozoftan veya homojen bir bütünmüş gibi bir korpustan (konu külliyatı) bahsetmem: Lacan için yapmadım başkası için de yapmam. Tartışma daha çok, *Ecrits*'nin derleme ve ciltlenme dönemine ait (1966) olan güçlü bir düzenleme ile birlikte, bir dereceye kadar tutarlı ve istikrarlı bir söylevi ekseninde şekillenecektir.

Ecrits'nin (*Yazılar*) ciltlenmesi, (Lacan'ın) seminerlerini bir ara tutan şeydir ve onlara en sağlam sistematik yapıyı, mümkün olan en iyi şekilde formalize olmuş yapıyı verir. Bununla birlikte, diğerleri arasında en tutarlı metin Çalınmış Metktup (*La Lettre volée*) üstüne seminerdir. Bildiğiniz gibi, Çalınmış Mektup üstüne seminer bir ayrıcalığa sahip, Lacan'ın sözlerini alıntılıyorum: "(*Ecrits*'nin devamı) devamını açma ayrıcalığı onun art zamanlılığına (*diachronie*) bağlıdır". Diğer bir deyişle, *Ecrits*, Çalınmış Mektup (*La Lettre volée*) üstüne seminer dışında kendisini oluşturan bütün metinleri, önceki kronolojik yayımlanma düzeninde derler (*diachronie*'ye göre). Bu seminer, (Lacan'ın deyimiyle) bütünün eş zamanlı (*synchronique*) biçimini betimler, öyleyse herşeyi yeniden bağlar. Bu nedenle, bu ayrıcalıkla ayrıcalıklı bir biçimde ilgilenmem bana haklı göründü; eğer burada, ciltleme; okuma ve yeniden okuma sırasında birlikte tutma olarak, *reluire* (cilt) kelimesinden yararlanıyorsam, bu durum hayatımda Lacan ile görüştüğüm ve biraz konuştuğum iki seferden biri yüzündendir. Bana ciltten ve *Ecrits*'nin ciltlenmesinden bahsetmişti. Bu hikayeyi anektodlarla oyalama veya eğlence amacıyla antlatmıyorum çünkü burada konuşmamız gereken, karşılaşma, *tukhè*, olumsallık -veya değil-, isterseniz, olayın imzasını teoreme bağlayan olmalıdır.

Lacan ile sadece iki defa karşılaştım ve çok sonraları bir kokteylde üçüncü defa karşılaştım. Bu birlikteydik manasına gelir mi bilmiyorum, biri diğeri ile, fakat bu iki karşılaşma birinin veya diğerinin mekanında (*apud*) değil bir üçüncünün ortamında gerçekleşti, ilk seferinde, yurt dışında, 1966'da Amerika'da, ilk defa ihraç edildiğimiz (*exportés*) zamandı ("*exportés*" terimini kullandım, bu belki biliyorsunuz, gazetecilerin şeffaflık olarak adlandırdığı takma adlar çerçevesinde, kötü bir romanın tanınabilir karakterinden bir alıntıdır (kötü derken edebi anlamlardan bahsediyorum sadece ahlaki değil), yurt dışına tercüme edilmemekten, kağıdın bile içine işlemiş bir açıklıkla şikayet eden, böyle bir kişi, bir nefeste, Lacan ve ben, Lacan ile ben, diğer adıyla bilenler için Lauzun ile Saïda, ikisi de "ihraç için iyi bozulmuş ürünler"'di

5 Dilde farklılık ve mevcut olmayan olarak kesinti yapan herşeye işaret ediyor (ç.n.).

derdi. Kendimi Lacan ile aynı ihraç ambalajında bulmak benim tercihime daha uygun olurdu fakat bu herkesin tercihi itibariyle kaldırılabilecek bir şey değildi çünkü Gallimard komitesiyle Le Nouvel Observateur arasında aracılık yapan bir gazeteci beni "Lacan ile"den ayırmaya çalıştı, çünkü bahsi geçen bu romanın yazarına göre, sadece Derrida olmalıydı, ona göre benim ismim, kurgu karakterininki değil, Saïd, Sida veya Saïda bile değil, bu defa tekil halde, belirsiz alıntıda, "ihraç için iyi bozulmuş ürün" haline gelir. Yazarın veya hikayenin karakterinin istediği gibi, ben tek başıma, artık Lacan *ile* değil ama Lacan'sız, bundan sonra tek başıma, ihraç kompartımanında "bozulmuş ürün", ben tek başıma kendi kutumda, yurtdışına ihraç edilmiş ve bir kültürel dolaşım polisinin kararnamesiyle seyehati iptal edilmiş, ve izole olmuş, neden olmasın? (İşte başlarken bahsettiğimiz Fransa'da kültür ve politiğin yüksek alanlarında meydana gelen şeylerden bir örnek).

Başa dönecek olursak, Lacan ile 1966'da Baltimore'da ilk kez karşılaştığımda, René Girard tarafından tanıştırıldığımızda ilk lafı, arkadaşça iç çekerek şu olmuştu: "tanışmak için buraya kadar gelmeyi beklemek gerekiyormuş!" bizi bekleyen *desinterrance* sorunu yüzünden belki de burada üstünde duruyorum ve belki de Baltimore'un ölüm adından dolayı (*nom de mort*) (*Baltimore, danse ou transe et terreur*), Baltimore aynı zamanda o gün boşuna mezarını aradığım fakat bu fırsatla evini ziyaret ettiğim Poe'nun şehri, (Poe'nun evine 1966'da gittim) -bu karşılaştığımız ve birbirimizle konuştuğumuz iki defa- Lacan tarafından dile getirilen ilk konu ölümdü. Örneğin, Baltimore'da, ölümünden sonra, özellikle benim tarafımdan, hangi şekilde okunacağından bahsetti.

İkinci ve son konuşmamız, kayınpederi tarafından organize edilen bir yemek sırasındaydı, kendisine bahsettiğim bir konu –"ölümü oynayarak başkasını (Autre) ihmal üzerine"- hakkında kendi tarzında açık (*publiquement*) arşivlemekten ısrar etti. Elisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse* (ikinci cilt) isimli muazzam ve klasik eserinin, bu sabah okuduğum, 418'inci sayfasında bu sekansı iyi bir biçimde anlatıyor. Lacan'ın ifadesi bir "baba"'dan, -o benim-" ölüyü oynayarak Başkasını (büyük A, Autre) nasıl ihmal ettiğinin farkına varamayan" bir babadan bahseder. Bugün bile bu ifadenin riskli yorumunu iyice anladığımdan emin değilim, unutmamalıyız ki, *Scilicet*'deki imzalı yayın (orada imzalamayı kendine izin veren tek kişi Lacan'dı), her zaman şunu sormuşumdur, bu hikayede beni baba yaparak, beni "baba" olarak adlandırarak, oğlu vaaz etmiyor muydu; söylediği gibi, kendisini veya beni -ölümü oynayarak Başkasını ihmal eden- oğul yapmak istemiyorsa, kendini oğul yapmak istemiyor muydu? Herzamanki gibi Lacan bana en geniş yorum özgürlüğünü bıraktı ve herzamanki gibi bırakmasaydı bile ben elde ederdim, hoşuma gittiği gibi: bana en geniş dinleme ve yorum özgürlüğünü bıraktı çünkü hemen ardından ekliyordu: "Bana buradan beni duyduğunu söylemiş ve söylememiş olan babaya" (Au père qui me l'a dit d'ici m'entendre ou non) (bu *didici* göz kamaştırıcı, onu Latincede duyuyorum, bir disco gecesi gibi, bu sefer bir balo değil, yaşlı profesorün önceki gelecek zaman ve didaktiğin birleşik zorlamasından vaz-geçemediği disco: *didici* sana söylemiş olacağım, sana öğrettim). Benim hoşuma gittiği gibi bu yorum özgürlüğü, bir araya getirildiklerinde bana sadece *Ecrits*'nin boş sayfalarını bırakmıştı, eşlik ettiği bildiride şöyle diyordu "Jacques Derrida'ya bu adam nasıl isterse öyle alır". Mesaj alındı, bu saygı ifadesini bugün bile kullanıyorum, hoşuma gittiği gibi, iade etmek de hoşuma gidiyor.

Bu nedenle, aramızda ölüm vardı, özellikle ölüm sorusu, hatta sadece birimizin ölümü diyebilirim -birlikte veya diğerini seven herkeste (chez) olduğu gibi-. Veya daha çok o tekbaşına, bizim ölümümüzden, kendi ölümü kaçınılmazdı, ve ölümle oynamaktan –veya benim yaptığıma inandığı gibi ölümü oynamaktan bahsetti.

Bütün bunların hepsinin birbirine bağlandığı cildi unutmam. Aslında, Baltimore'da, Lacan

bana henüz yayımlanmamış fakat yayımlanmak üzere olan *Ecrits*'nin ciltlenmesi ile ilgili diğer endişesini aktardı. Bana göre, Lacan, Seul'un ona herşeyi dokuz yüz sayfadan fazla, büyük bir ciltte –yani cilt yeterince sağlam olmama riski taşıyordu- toplama önerisinden biraz sıkıntı duyuyordu ve endişeliydi: "eliyle bir jest yaparak bana dedi ki, göreceksiniz, dayanmayacak". 1970'de Poche'dan iki cilt halinde yeniden yayımlanması, onu teselli etmiş olacak ve *Ecrits*'nin başına bir "post-entrée" olarak Çalınmış Mektup (*La Lettre volée*) seminerini koymasının zorunluluğunu doğrulamasına izin vermesiyle birlikte bu önceki gelecek zamanlardan birinin (antidates veya antidotes, geçmiş tarih atmak) -ki bunlar bana sıklıkla sunduğu bütün sevgi ilanlarının ayrıcalıklı biçimleriydiler, geçmiş tarih atarak (*antidate*) olarak söylemeye cesaret edemiyorum, alıntılıyorum "bütün gramatolojiden önce mektubun durumu olarak gerçek anlamda adlandırdığımdır"- bana gelmesini sağlamıştır.

(Bütün gramatolojiden önce: *De la grammatologie* beş yıl öncesinden yayımlamış bir makalenin ve kitabın başlığıydı -o, -bu bu konuda Lacan ve diğerlerinin sayısız küçümseme ve yanlış anmalarından biriydi- hiçbir zaman, bu ismi taşıyan bir bilim veya pozitif disiplin olarak bir gramatoloji önermedi fakat gramatoloji ismini taşıyan bütün bilimin veya felsefenin imkansızlığını, imkansızlık şartlarını ve saçmalığını göstermek için büyük gayretler sarfetmiştir. Gramatolojiyi (*de la grammatologie*) ele alan bu kitap, gramatolojiden başka herşeydi.)

Bunu, bir kez daha, Büyük kitabın ciltlenmesine (*re-liure*) bağlıyorum. *Ecrits*'nin Çalınmış Mektup (*La Lettre volée*) semineriyle yeniden bağlandığı zamanları (60'lı yılların sonları 1965, 1966-1967) tercih ediyorum. Şimdi, Lacan ile filozoflar (l'etre-avec de Lacan et des philosophes) konulu bu gelecek hikayeye mütevazi bir katkıda bulunma riskine girmek istiyorum. Böyle bir hikaye eminim ki, hiçbir zaman yazılmadı öyleyse yazılabileceğinden de emin değilim, deşifre etmemizi bile öngörmek zor. Böyle bir hikayeye, imkanlı olsun veya olmasın sadece bir takım protokoller önereceğim. Şu ana kadar yeterince konuştuğum için anlatımımı üç protokol ile sınırlayacağım. Bu hikayede, şeylerin tasvirini hakim bir görüş açısından değil ama zorunlu olarak bir mekandan, eskiden olduğum ve şu anda bulunduğum, kayıt olduğum ve bağlı olduğum yerden yapmam olgusunu burada hoşgörüyle karşılayacak yeterince psikanaliz ve psikanalist olduğuna inanıyorum. Hiç de rahat olmayan bir yer fakat inceleme için kötü bir görüş açısı değil. Bu üç protokol şu üç başlık altında şematize edilecek

1. Kesişme (*chiasme*);
2. *Après-coup'un*[6] önceki gelecek zamanı/geçmişteki gelecek zamanı (*futur antérieur*);
3. Sınırların iç içe geçmeli invaginasyonu (*l'invagination chiasmatique des bords*) veya analitik alan.

Kesişme, önceki gelecek zamanın/geçmişteki gelecek zamanın après-coup'u ve iç içe geçmeli invaginasyon olduğunda "ile-arasında"'ya (*avec entre deux*) ne olur?

4. Birinci Protokol: Kesişme

Kesişme Major tarafından adlandırıldı. Freud ve Lacan'ın bilime ve felsefi spekülasyona ilişkin güzergahlarının kesişmesiyle ilgilidir. Ben Fransa'da altmışlı yıllarda meydana gelen başka

6 Bir olayın sonradan yeniden işlerlik kazanması anlamına gelmektedir bu kavram. Freud bağlamında Nachträglichkeit kavramına karşılık düşen après-coup, İngilizcede"deferred action" ile karşılanmıştır. Laplance ve Pontalis tarafından hazırlanan Psikanaliz Sözlüğü'nde, zamansallık ve nedensellik bu kavramın kalbinde yer alır. Sözlükteki tanım, deneyimlerin ve mnesik izlerin yeni tecrübeler ve gelişimin yeni bir aşaması aracılığıyla yeniden-şekillendirilmesine dayanır. Böylece onlar, eşzamanlılık içerisinde yeni bir anlam ve psişik etkinlik kazanabilirler. Buradaki önemli nokta, öznenin geçmişteki olayları yeniden şekillendirmesidir. Böylece après-coup'ta çifte hareket söz konusudur, geriye ve ileriye doğru: Sonradan gelenin geçmişte olana/elde olana anlam vermesi. [ed.n.]

bir kesişmeyi örnek vermek istiyorum. Bu tarihte, *Ecrits*'nin açılışında, Çalınmış Mektup (*La Lettre volée*) üstüne seminer, Lacan'ın söylevinin en stratejik formalizasyonunu sunduğunda filozoflar ile ne oldu? Burada genel olarak filozoflardan -hiçbir zaman konuşamayacağımızı da öngörürsek- konuşamayız. Bununla birlikte, bazı filozoflara veya felsefeye vasıtasıyla artık basitçe filozof olmayanlara -bu felsefeye karşı bir tutumdalar demek değil böyle bir yaklaşım çok akademik ve basitleştirici olurdu- ne olduğu hakkında birinin konuşması gerekiyor. Aslında ne olduğu, benim de başıma geldi, o zamanlar "*phonocentrisme*"[7] veya/ve "*phallogocentrisme*" diye adlandırdığım alanlarda organize edilen hakim ve başlıca bir takım felsefe akımları, "*deconstructeur*" bir sorgulamaya çağrıda bulundular (bu sorgulama felsefe olarak felsefeye dış-merkezliydi, ne felsefi ne de felsefi olmayan, ne felsefe içinde ne de dışında olamayan bir yerden itibaren felsefi olanı düşünmeye çalışarak, açıkça, tanım olarak, aynı zamanda felsefi ve dışmerkezliydi), tam olarak aynı zamanda, dekonstrüksiyon sürecinde, benim için dekonstrüksiyona uğratılabilir bütün motiflerin en güçlü ve en göz kamaştırıcı kullanımını yapan, Lacancı söylevin teorik bir ciltlemesine katılabiliyorduk. Benim için daha ciddi olan, sadece felsefenin dekonstrüksiyona en çok uğratılabilecek alanları (*phonocentrisme, logocentrisme, phallocentrime*, hakikat gibi dolu bir söz, imleyenin aşkınsallığı, eksikliğin sınırlanmış hudutlarında en has mekanın en özgü olanına doğru, dairesel yeniden sahip çıkma dönüşü, ve benzeri... Bütün bunlar, biçimi en azından, en iyi durumda eliptik ve aphoristik, en kötü durumda dogmatik olan, felsefi referansların kullanımı itibariyle, biraz sonra geri döneceğim) değil, felsefeyi veya onto-teolojiyi (Heidegger'in söylevinden bahsediyorum) kateden veya aşanlar, bana göre şimdiden -ki bu 1965'e kadar uzanıyor- kendi hesaplarına dekonstrüksiyona tâbi soruları çağırır. Zira, burada birçok kez hatırlattık, Lacan bu dönemde sıklıkla, kararlı ve kendine güvenle, hatta bazen büyülü bir biçimde, Heidegger'in sözlerine, Heidegger tarafından yorumlanan *logos*'a, hem eşitlik, uygunluk (*adequation*) hem de üstünü örtme/örtüyü açma (voilement/dévoilement) manasındaki doğruluğa başvurmuştur. Tekrar hatırlatmak gereksiz, dekonstrüksiyon, eğer varsa, ne bir kritik ne de birisi tarafından, bir yöntem doğrultusunda yönlendirilen teorik veya spekülatif bir operasyon değildir. Eğer varsa, bir kez daha *Psyché*'de, sıklıkla söyledim, yine tekrar edecek olursam imkansızın deneyimi şeklinde yer alır.

Bunu, *Le Facteur de la verité*'de ve başka yerlerde göstermeye çalıştım, bu kadar kısa zamanda burada bunları tekrar anlatamam.

İşte kesişmenin formu: kendimi psikanalizin felsefi, felsefe yapan bir yeniden kurma gücü karşısında buluyordum, bu güç başka bir taraftan sunulan bütün motifleri, dirençsiz olmadan, "*généalogico-déconstructrice*" bir yorum gibi birşeye eklemliyor, yüklüyor ve yeniden bağlıyordu. Aynı zamanda, bu söylevin veya psikanalitik kurumların felsefi yeniden yapılandırılmasına, bu felsefi ve kritik sorunsallaştırmaya karşı çıkacak hiçbir şey yoktu. Hatta bu, felsefenin, dilbiliminin, antropolojinin en diri halini ortaya koyan, kendine özgü biçimde yerlerini değiştiren, yeniden formüle eden yeniden yapılandırma, psikanaliz adına altında dogmatik olarak uyuyandan çok daha ilginçti. Bu kesişme, veya Major'un dediği gibi bu karşılıklı kovalama (*chassé-croisé*) genel olarak psikanalizden -ve Freud'dan beri, daha az Lacancı olarak, *Freud et la scène de l'écriture*'de kendime göre okumaya çalışıyordum- gelen mevcudiyetin ayrıcalığını (en azından bilinç veya egolojik bilinç gibi) yıkmaya teşvikten ötürü çok daha paradoksaldı. Rastlantı sonucu olmayan fakat açıkça dışsal bir biçimde, bu teşvik, diğer yollarla, diğer sorularla -benim de bağlı olduğum diğerleriyle birlikte (Husserl, Heidegger okuması, yazı ve edebiyat sorusu ve benzeri...)- yapmanın zorunluluğu ile yarışıyordu. Bu nedenle, en yakın ve de-

7 Phonocentrisme kavramı ile Derrida, "La voix et le phénomène" (sayfa 90-91) kitabında Husserl'e yönelttiği bir eleştiriye gönderme yapıyor. Derrida'ya göre Husserl felsefesinde yazının her zaman fonotik bir yazı olarak anlaşılması, sözün her seferinde yazıda yeniden harekete geçmesini sağlar. Bu geleneksel olarak metafiziğin sözü merkeze almasından ileri gelmektedir. (ç.n.).

konstrüksiyona en çok uğratılabilir, dekonstrüksiyona tâbi söylev hiç kuşkusuz Lacan'ınkiydi. Bu henüz 1965-1966'da imleyenin (önceliği ile ilgili olarak *De la grammatologie*'de belirtilmişti.

Bu yüzden, *Le Facteur de la verité*'yi yayınlamadan dört yıl önce, 1971'de *Positions*'da söylemiştim, biraz önce Major da hatırlattı, benim Lacan ile teorik açıklamam "kendi yolları ve özel gereksinimlerine göre benim çalışmamı izlemeye dayanır, bu çalışma belirli açılardan Lacan'ınkine yaklaşsın veya yaklaşmasın, bu açıklamayı hiçbir zaman dışlamadım, bugün de dışlamam".

Bu onu sevdiğim ve ona hayranlık duyduğum anlamına gelmez mi? Ve hoşuma gittiği gibi ona saygımı sunmak olmaz mı? Bu metinde söylediğim gibi, felsefeyle birlikte ya da birlikte olmadan, *without, avec et sans*, Lacan ile veya Lacan'sız "hakikat gereklidir".

O zamandan beri? bu kesişmeden hiç çıkmadığımızdan beri? İnanmıyorum. Benim için bu kesişme Lacan'ın söylevini fazla felsefi, filozoflar ile fazla güvende olan, bu konudaki doğal olarak her türlü yozlaşmaya rağmen, benim kopmak üzere olmadığım, ki bunun bir anlamı yok, birçok kez söyledim, fakat ilişkimi gözden geçirdiğim, Lacancı bir söylev, bu yüzden, Sartrecı bir yeni-varoluşçulukla fazla güvende olan (bu yüzden yabancılaşma ve otantisite söylevinin hakim olduğu *Ecrits*'ye kadar Lacan'ın söylevinde kalanları yeterince konuşmadık veya yerini bulamadık), Hegel/Kojève "efendi" ile fazla güvende olan bir söylev yapıyor (ve bildiğiniz gibi, Hegel/Kojève, aynı zamanda Heidegger çünkü Kojève Tinin Fenomenolojisi'ni antropolojik kılmıyor sadece, Heideggerleştiriyor aynı zamanda, bu çok ilginçti -fakat burada acele etmem gerekiyor, söylenecek çok şey var, ElisabethRoudinesco bu sekans üstüne geçen akşam çokça eğildi). Lacan'ın söylevini filozoflar ve Heidegger ile fazla güvende kılan bu kesişmeden beri (bu yüzden benim 1965'ten itibaren okumam güvenli olmak dışında her şeydi, bu okuma bu tarihten itibaren üstünde durduğum sorulara açıkca yatırım yapıyordu). Lacan ile birlikte bir filozofun bir psikanalist ile birlikte olması gibi birlikte olamıyordum. Eğer Lacan ile bir yaşantım varsa, onunla bir açıklamaya kavuştuysam, onunla tartıştıysam, bu ile-olmak (*être-avec*) hiç şüphesiz bir filozofun bir psikanalist ile olması değildi. Her ne olursa olsun, durum böyle olsaydı, bu sıradışı ikilideki benim yerim elbette filozof olmazdı, hatta daha da az olasılıkla, üniversiteden veya okuldan, (bana öyle geliyor, benim şaşkın gözlerimde) Lacan'ın herzaman arzusunu beslediği, şiddetli hatta aç gözlü birinin yeri olmazdı. Üniversiteye gelince onun tek özrü orada olmayışıdır. Lacan hiç şüphesiz benim bu üniversiteli filozof rolünü oynamamı isterdi. Fakat, birini, mesela beni, sadece bir kurumda bunu yapması için kendisine para ödenmesi bahanesiyle üniversiteli filozof olarak ele almak, bu işlemle özdeşleştirmek veya bu işlemle kısıtlamak, öncelikle okumamaktır, bunun yanında, ilgili olduğu ölçüde savunmacı (çok da simetrik olmayarak-tamamıyla değil neredeyse) aklına geldiği gibi konuşma, kendisine ödeme yapıldığı için bir analisti analist kabul etmeye dayanan refleks ile aynıdır: ben bundan hep kaçınmışımdır.

Metne ilişkin ve teorik etkilerinin hepsini yeniden yapılandıramadığım bu kesişmeye ilişkin (bunu için yıllarca sürecek dikkatli ve gayretli bir çalışma gerekir) bir ekleme yapmak için, tek bir örnekten bahsedeceğim. Çalınmış Mektup (*La Lettre volée*) seminerinde (yani *Ecrits*'den), ki bu seminer bir takım motifleri birbire bağlıyor ve bitiştiriyor, sonsuz devam edenin kuruluşunu düşünmek için keyfi olarak sekiz tane diyelim.

1. Kendisinden ayrıldığı sınırlanabilir eksikliğin yerine gelen mektubun yeniden sahip çıkıcı, has ve dairesel yolculuğunun motifi. Lacan'a göre bu mektup; "bir yön değiştirmeye uğraması yüzünden, kendine has bir yolculuğa sahip, ve "düz bir yol", kendi düz yolu açıkça bir

çember (sayfa 29 ve 38).

2. Uyum veya yeniden-uyum (*adéquation ou réadéquation*) olarak hakikat motifi, çembersel dönüşte ve has yolculuğunda, kaynaktan sona kadar, imleyenden ayrılma mekanından yeniden bağlanma mekanına –veya örtüsünü açma gibi, alıntılıyorum, bu "örtüsünü açma tutkusunun bir nesnesi var: hakikat", geride kalan analist, "herşeyden önce doğruluğun efendisi", doğru, hakiki söz/önerme (la vrai parole), başkası tarafından yeminli inançla doğruluğu tescillenmiş (*authentifiée*), doğru önerme olarak kalamaz ve bu örtüyü açma uyumun düzenini alır ("önerme gerçekten bir önerme olarak görüldüğü ölçüde doğruluğu şeye uyumda daha az kurulur", sayfa 193, 313 ve 351);

3. "Mevcut söz", "dolu söz" motifi ("kategorik olalım, psikanalitik anamnezide, sorun olan gerçek değil, hakikattir çünkü dolu söz etkisi, geçmiş olumsallıkları, onlara gelecek zorunlulukların anlamını vererek, yeniden düzenlemektir (öyleyse, dolu söz ve önceki gelecek zaman) öyle ki öznenin onları mevcudiyete taşıdığı az miktarda özgürlük onları kurar"(s. 256); "Analiz kendine sadece doğru bir sözün iktidara gelişi ve geleceğe ilişkisinde tarihinin öznesi tarafında gerçekleştirmesini hedef olarak alabilir" (s. 302).

4. Mekanik arşivi, kayda almayı, *"record"* ve *"recording"*'i "yabancılaşan" olarak diskalifiye etme (tekniğe bakışında Heideggerci bir zihne sahip): "Fakat kayda alınmış söylevinin yeniden iletimi bile, doktorunun ağzıyla bile yapılsa, ona bu yabancılaşan formda ulaşır ve psikanalitik diyalogun yerini tutamaz" – dolayısıyla direk, canlı seste ve dolaysız olmalıdır. Bu nedenle, "dolu söz" "konuştuğuna özdeşliğiyle tanımlanır" (s. 258 ve 381). Benim için çok önemli bir nokta, belki geri dönerim, *phono-logocentrisme*'i veya *phallogocentrisme*'i teknik müdahalesiz söz olarak, arşivleyici tekrar aygıtı olmadan, temel bir *itérabilité* [8] olmadan analitik duruma bağlar: çok eski bir felsefe doktrini, Platon'dan dahil olmak üzere Heidegger'e kadar.

5. Fallusun transandantal konumu, " logos'un parçasının arzunun[9] (iktidara) gelişine katılmasında" bu işaretin ayrıcalıklı imleyeni" hakikati kastrasyona ve alıntılıyorum "fallusun doğasının[10] ortaya çıktığı bu penis eksikliği"'ne bağlayan doktrinden başka bir şey olmayan transandantal/aşkınsal konum.

6. *Phonocentrisme* o zaman militan ("rüyanın kendisi gibi bir yazı figüratif olabilir, aslında okunduğu andan itibaren o her zaman sembolik olarak eklemlenmiş bir dil gibidir -ya onun gibi ses birim bilimsel (*phonématique*)- ve fonetik."[11] *Le Facteur de la verité*'de üstünde durduğum gibi bu "olgu" fonetik denilen yazının etnokültürel sınırlarında olgu olarak değerlidir, ve hiçbir zaman kısmi değildir –onsuz sembolik düzen bile olmazdı. Bu açık ve büyük phonocentrisme sanki hiç olmamış gibi, her zaman olmuş olacağı gibi *Après-coup*'un önceki gelecek zamanı) Lacan tarafından 1972-1973'de inkar edilecektir, yani "bütün gramatolojiden" önce değil sonra, birazdan göstereceğim).

7. Anlatmanın ebedi yapısının tanınmaması veya hesaba katılmaması, çerçeveyi, imza oyunlarının özellikle *parergonal* etkilerini ihmal -sadece 1975'te sunduğum ispatı yeniden ortaya koyabilirim- böyle bir tanınmama, özellikle genellikle anlatıcının ele alınmasında şans eseri gibi gözükmüyor, Nicole Loraux ve Philippe Lacoue-Labarthe'ın bahsettiği bu telaş, psikanalitik hermeneutiğin biçimlendirici belirli bir hesabını verdiği anda okumada hesaplanamaz

8 Yinelemede başkanın ortaya çıkışı (ç.n.).

9 "La signification du phallus" Ecrits, Seuil, 1966, s. 692.

10 a.g.y., s. 877.

11 "Situation de la psychnalyse en 1956", s. 470.

zararlar üreterek, koronun anlarını, trajedinin veya tiyatronun karakterlerini ve izleyicilerini birbirleri üstüne ezmeye dayanıyor.

8. Poe'nun anlatımındaki çift etkileri (*effets de double*) kaçırma, bu anlatım –iyice gösterdiğimi düşünüyorum- imgesel ve sembolik arasındaki sınırları karıştırmalıydı, ve sonuç olarak, bildiğiniz gibi Lacan çok sonra bu üçe bölünmenin kesinliği üstüne geri dönecektir.

Bu sekiz motif -hiç şüphesiz sayamadığım daha ikincil olan diğerleri- aralarında güçlü bir şekilde eklemlenmişlerdir, aslında ayrılamaz ve temel doğrulama için vazgeçilmezdirler, ayrıca psikanalizin kaderi ve imkanı için temel teşkil ederler, temel doğrulama ile açıklama bana acil ve stratejik olarak belirleyici görünüyor, başka bir deyişle seminerin son kelimelerini alıntılıyorum "çalınmış mektubun (*la lettre volée*)" ne olduğu, teslim edilmemiş mektup , "acı içindeki" mektup, bir mektup varacağı yere daima varır". Oysa bu sonuç sadece mektubun (Lacan'a göre imlenen değil ama imleyenin yeridir) bölünmemesi, ayrılmaması durumunda geçerliydi. Lacan'a göre "o bölünmeye dayanabilir": "Bir mektubu küçük parçalara ayırın, yine olduğu mektup olarak kalır." Sonuç olarak Lacan'ın " (imleyenin) maddiyeti" olarak adlandırdığı, ve bir bölünemezlikten indirgediğini bana göre hiçbir yerde bulamayız -bu bana her zaman mektubun bir idealizasyonu, mektubun ideal bir kimliği gibi göründü. Bu sorun üstüne başka yerde, başka yollara göre uzun zaman önce çalışmıştım. Fakat -kalan süre içersinde kendimi üstünde durduğumuz nokta ile sınırlayacağım- bu soruyu ve bu itirazı eklemleyemem (herşeyin başka bir istikamet ve olay mantığına bağlı olduğunu gösterebiliriz, başka bir tekillik düşüncesi, kastrasyon mantığının ötesinde tek olanın saçılması (*dissémination*) ve benzeri...) bu gizli idealizmi ancak -Melville'in dediği gibi Lacan'ın idealizmi dememek için-, sadece, filozoflar ile ve özellikle Husserl'de ideallerin, ideal objelerin kurulumu ile, çoktan dekonstrüksiyona tâbi bir kipte bağlanmış bir çalışmadan itibaren okuyabilirdim. Diğer bir deyişle, bu yolda ilerlemeden, Lacan'ı dogmatik olmayan ve sorunsallaştıran bir şekilde okumak için örneğin Husserl'i ve bir takım bazılarını da sorunsallaştırarak ve dekonstrüksiyon aracılığıyla okumak gerekir. Söylememe izin verirseniz, Lacan'ın psikanalitik okuyucuları onu en azından, tekrar etmeyen (*non-psittaciste*), ortodoks ve savunma durumunda olmayan bir şekilde okumamı istiyorlarsa, onlar için burada yeni bir formasyonun silueti, başka bir gidişat var. Başka bir ifadeyle, bu yeni formasyonun simetrik bir tavsiyesi ile aramızda bazıları, ender profesyonel filozoflar, Lacan'ı okudular ve onun üstüne akademik felsefe alanda yayın yaptılar (öncelikle Philippe Lacoue-Labarthe'ı ve Jean-Luc Nancy'yi aklıma getiriyorum). Filozoflara Lacan'ı okuyun demek, o dönemde, yaklaşık yirmi yıl önce gayet enderdi (zamanım olsaydı biraz önce başvurduğum profesyonel filozofların metinlerinin neden özellikle Lacancıların büyük bir kısmı tarafından okunmadığını ve neden Fransa'da okunabilir olmadıklarını anlatırdım).

5. İkinci Protokol: Après-Coup'un Önceki Gelecek Zamanı

Söylediğim gibi, Çalınmış Mektup üzerine seminere (*Seminaire sur la lettre volée*) ilişkin okumam –yani 1975'den 1971'e kadar *De la grammatologie* ve *Positions*'da ifşa edildiği gibi- Lacan'ı bu seminer ile tüketmeyi veya bu seminere hapsetmeyi hedeflemiyordu (bu metinlerde açıkça belirttim) fakat bu okumanın asıl amacı Lacan'daki yer değişikliğinin güçlü ve bir dereceye kadar istikrarlı konumlanmasını ele almaktı. Lacan'ın söylevi, teorik sahnedeki değişikliklere gayet duyarlı olarak -kim onu bu yüzden ayıplayabilir ki?- yeniden eklemeyi, hatta yeniden kurmayı, bazen biraz önce bahsettiğim aksiyomlara itiraz etmeyi hiç bırakmadı. 1968'den sonra, yazıya yapılan vurgu artarak güçlendi, bu vurgu, benim "ses birim bilimsel (*phonématique*) ve hatta herzaman fonetik" yazı üstüne alıntıladığım önermeyi, gayet "gra-

matolojik" olarak alt üst etmeye kadar gitti. *Encore*[12] seminerinde yazdığı gibi: "fakat imleyen hiçbir şekilde bu ses birim bilimsel destek ile sınırlanamaz". René Major biraz önce göz kamaştıran örnekler sundu, bu *graphématique*'den ses birim bilimsele ani değiştirme ile ilgili bu noktadan itibaren başkaları da var (Diğer taraftan, bu beni düşüncelerin tarihinde semptomatik bir belirti olarak ilgilendiriyor, söylediğimiz gibi, kendinde değil çünkü benim *trace* (iz), *gramme* (gram), *différance*, ve benzeri... olarak adlandırmayı önerdiğim, ses birim bilimsel olduğu ölçüde grafik, zamansal olduğu ölçüde uzaysaldır, fakat bu konferans bu ciddi ve inatçı yanlış anlaşılmayı ele alacağımız bir yer değil). 1970'ler civarı bu tip yazıdan söze yer değiştirme Lacan ile sınırlandırılamaz ve kendine özgü bir incelemeyi gerektirir. Ponge bana bir gün gülerek, *phonocentrisme*'e gereğinden fazla boyun eğip eğmediğini görmek ve bir zarara uğramadan sözü yazı ile değiştirip değiştiremeyeceğini öğrenmek için kendi metinlerini tekrar okuduğunu söylemişti. Roger Laporte parıltılı olduğu ölçüde acımasız bulduğum bir inceleme yapmıştı, buna göre arkadaşımız Maurice Blanchot, eski metinleri yeniden derlemesini yayınladığı her seferinde yazıyı basitçe söz ile yer değiştiriyordu. Stephen Melville'in dediği gibi bir *Kehre* söz konusu mu bilmiyorum, ama *Kehre* sorusu açılırsa gayet genel olacaktır.

Bütün bunlarla anlatmak istediğim, *Ecrits*'nin ötesinde hareket halindeki Lacancı düşüncenin geleceği için, bana göre, ne kaldığı veya ne kalacağıdır. Lacan'ın ender bir dinleyici olması ve söylem aygıtının bu derece bir duyarlılıkta olması -açık veya gizli biçimde herşeyi kabul edebilir (bu en iyisi değil mi kim aynısını yapmaya çalışmıyor?)- ölçüsünde tarihsel anlatımın yazımı zordur. Bununla birlikte, seminerlerde söylenenler kayıt edilir –ki bunlar çeşitli *sténotypique, magnétophonique* ve benzeri arşivlemelere, imkan vermek içindir- ve ardından dağıtılır, burada M. Conté'un geçen gün değindi telif problemlerine ve aynı zamanda yayım tarihi, Amerikalıların dediği gibi *editing*, problemlerine girmek istemiyorum. Bunların hepsi çok risklidir, bu riskler bir kelime, bir elip, bir söze dair biçim, şart kipi (*conditionnel*) veya önceki gelecek zaman (*futur antérieur*) ile ortaya çıkar. Özellikle Lacan'ın retoriğini bildiğimiz zaman, anlatıcıya iyi dileklerimizi iletebiliriz, bu anlatıcı şunu dileyecektir: ne, kim tarafından hangi tarihte söylendi veya yazıldı, Lacan ne söyleseydi veya ne söylemeseydi! Temelde, Lacan ile (avec) en yakın olduğumuz noktada beni ondan ayıran da bu mektup ve istikameti sorunudur.

6. Üçüncü Protokol: Sınırların İç İçe Geçmeli Invaginasyonu

Sadece Lacan'a referanslarım değil, özellikle Çalınmış Mektup seminerine ilişkin olanlar bütünleyici, homojenize eden (*homogénétique*), veya eleştirel değildi aynı zamanda ona haklı olma, usa (*raison*) ilişkin olma (*donné raison sur la raison*) konusunda hak verdim -us sorunu açık kalarak, birine hak verdiğimiz zaman (*donner raison*) ne olduğunu bilmek gibi; bundan Kartpostal'da (*La Carte postale*[13]) bahsettim, (Lacan'dan alıntılıyorum): "Freud'un hiçbir zaman açığa çıkmamış bu yönünün nedeni, bir kez daha görüsünün derinliğini ifşa ediyor: başka bir deyişle neden sadece bir *libido*'nun varlığı tezi ile ilerliyor, metni gösteriyor ki onu eril bir doğada tasarlıyor". Bu son söylediklerinde haklı olduğunu söyledim. Lacan'a hak vererek -*Envois*'nın (gönderilen) imza sahibinin başka sevilene hak vererek başlaması gibi- "evet haklıydın", *Le Facteur de la vérité* işte tam olarak "hiçbir zaman açığa çıkmamış bu yönün nedeni"'nden, ustan çekilmiş bir çizgi veya ustan yarar sağlamadan bahsediyor. "Kazan mantığında (*la logique du chaudron*)[14] (ustan çekilmiş bir argüman, us her zaman haklı olacaktır)".

12 "A Jakobson " (19 Aralık 1972), Seuil, 1975, s. 22.

13 Auber-Flammarion, 1980, s. 510.

14 Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient'da Freud şu hikayeyi anlatır; komşusuna kazan ödünç veren bir köylü komşusunu dava etmiştir çünkü kazanı kendisine delik olarak geri verilmiştir. Suçlanan köylü yargıcın önünde kendisini üç noktayla savunur, bir, kazanı hiç ödünç almamıştır, iki, kazanı deliksiz geri vermiştir, üç, kazanı ödünç aldığında kazan zaten

Lacan'a iade ettiğim bu hak, Lacancı veya Lacan'a karşı olmaya karar vermek için acele eden okuyucular, ve kısacası benim Lacan'a karşı olduğuma inanan zihinler için benim metnimi bir kez daha okunmaz hale getirir. Aslında soru çok başka: soru us veya us prensibi sorusudur. Bu nedenle Lacan'ı eleştirmediğim gibi, bir çeşit hakim ve objektive edici meta-söylem gibi Lacan üstüne veya bir Lacan metni üstüne de yazmıyordum. Yazım ile bir sahneye bağlanmıştım, bu sahnede aynı zamanda (sahneyi) kapatamayacağımızı, kapanabilecek, çerçeveye alınabilecek (bir sahne) olmadığını gösteriyordum. Bu sahne, buradan veya oradan –daha çok oradan, dışarıdan demek istiyorum- beri, itibaren (*depuis*) toplanan ve *abyme*'de olan diğer sahneler tarafından durmadan yeniden fırlatılır. Bütün bu bahsi geçen nedenler için, *Le Facteur de la verité*'nin argümanı, bu başlığı taşıyan metinde, çerçevelenmeye izin vermez, Kartpostal'da (*La Carte Postale*), üzerinde oynanmış, kendi haline bırakılmıştır, bu başlığı taşıyan kitap, *Le Facteur de la verité*'yi çerçevesiz bir kurgudaki bir parça gibi, ne kamusal ne özel, genel anlatıcıyla birlikte ve genel anlatıcı olmaksızın, kaydediyor, ve öncelikle imza sahibi olmadığım *Envois*'larda ve (içinde) yolunu kaybetmiş mektuplara dair nadiren okunan bir entrika veya istikamete dair bir takım niyetler olan -ve analitik kurumlar üstüne olduğu gibi, ne olduğu veya olmadığı-, bütün bunlar bir meta-önermeye verilmeden neyin önerildiği öne çıkarılarak bu kayıt tarafından gösterilir. Bunlardan sadece bir örnek ele alacağım, kendimi alıntılıyormuş gibi düşünmeden bu kitabın bir karakterini alıntılamama izin verirseniz -bu benim özrüm- 18 Ağustos 1979 tarihinde *Envois*'da:

> *18 ağustos 1979.* beni sadece burada olmadığım zaman aradığın doğru mu?
>
> bana bir gün meşale olduğumu söylemiştin
>
> "gel"
>
> ton, tını, bildiğin benim sesim olmadan hiçbir değeri yok
>
> İşte yangın için.
>
> Herşeyi bir imgeye bağlamışlardı (birinin, diğerinin, çiftin), sonra bu yatırıma bağlı kaldılar, hala kurguluyorlar ama artık burada değiller. Herbiri diğerine: beni yok etmek için (diğerleriyle) birlik oldun, entrika kurdun, bütün alanları karıştırdın, başının çaresine bak.
>
> Eğlenmen için bu küçük felsefi diyalog: "İstikamet nedir? onun vardığı yerdir -Öyleyse onun vardığı heryer istikamet midir? -Evet. - Ama önceden değil mi? - Hayır. – Uygun olan bu, oraya varır oraya varıyor çünkü oraya varmaya yönlendirilmişti. Fakat bunu sadece après coup iken söyleyemez miyiz? – istikamete vardığı zaman, oraya varmasının, gelmek zorunda olduğunun kanıtıdır. – Fakat varmadan önce, yönlenmez, örneğin, bir adresi ne arzular ne de sorar? Herşey varmak zorunda olduğu yere varır, ama varıştan önce istikamet yok mu? – Var, ama başka bir şey söylemek istedim. – Tabii ki söylediğim buydu. - İşte böyle".
>
> Anlamasına imkan vermem yüzünden, yazdığını yazmakta haklı mıydı bilmiyorum, bu gayet ikincil, fakat her halde yazmakta haklıydı. A priori neden. Bu ona nasıl geliyor, bilmiyorum, bu hemen gerçekleşecek bir durum değil, sadece başlangıç, ama bunu kendine göndermekte haksız değildi.

Bu gönderi diğer iki post-scriptum'u teşvik ediyor, biri diğerinin içinde (bu halde okuduğunuz için affınıza sığınıyorum fakat varsayabileceğiniz gibi benim değiller). İnanıyorum ki, Lacan ile devam eden ve bitmez tartışmanın en temel noktalarından birinde yer alıyorlar, başka bir deyişle, olumsallık, tekillik, olay, karşılaşma, şans, *tukhè* anlayışı (pensée) ki bu aynı

deliktir. Freud bu hikayeyi bilinçdışının karşıt temsilleri birbiri üstüne yığma mantığını açıklamak için kullanır. (ç.n.)

zamanda, fallusun imleyen olacağı belli bir düşünce, yorum veya bir ölüm deneyimi; bu kendisiyle tartışmanın gerekli olduğu Lacan'a bugün bile sorduğum bütün cevapsız soruları özetleyebilir: (eksiksiz, sonuç olarak) varlık, insan, hayvan, (özellikle hayvan) ve tanrı konuları hakkında söylediklerine ilişkin sorular.

> "P. –S. Unutuyordum, bütünüyle haklısın: istikametin paradokslarından biri, herhangi bir şeyin istikametine hiçbir zaman varmadığını birinin yararına göstermek (*démontrer*) istersen, berbattır. İspat bir kere amacına ulaşsın, neyi göstermemek gerektiğinin kanıtı olur. Fakat bu yüzden sevgili arkadaşım, her zaman şöyle söylerim: "bir mektup her zaman istikametine varmayabilir (une lettre *peut* toujours *ne pas* arriver à destination), ve benzeri." bu bir olasılık (chance)*.
>
> Bildiğin gibi kendime hiç bir zaman hak vermem ve hiç bir şey kanıtlamam. Bu çok kötü algılanır, sonuç olarak hiç bir şey olmasın isterler, herşey karttan silinsin. Bekle beni.
>
> *P. –S. Sonunda bir olasılık, istersen, eğer sen yapabilirsen, ve ona sahipsen, şans (chance) (*tukhè*, talih, işte söylemek istediğim, iyi talih, iyi macera: biz) varmamaya gücü yetmesi için bu şansın kötü şansı (yanlış adres), bu kendinde bir güç, bir yapı, istikametten bir sapma taşımalı, böylece o da herhalde varmamalıdır. Vararak bile (her zaman bir özneye), mektup varıştan kaçar. Her seferinde birçok kez başka bir yere varır. Artık onu alamazsın, Bunu (Kartpostal gibi, başka bir deyişle katlamak zorunda olduğu kaçınılmaz (*fatale*) bölünme gibi) mektubun yapısı ister, başka yerde söyledim, aynı yasaya tabi bir dağıtıcıya (özne)teslim edilmiş. Mektup bunu ister, burada bile, ve sen de bunu istiyorsun[15]

Bu istikamet anlayışı elbette, bir ölüm anlayışından, ölüm olarak istikametten, ayrılmazdır -bu nedenle bu neredeyse özel şeyi hatırlamayı uygun gördüm,: her karşılaşmamızda, Lacan ve benim aramda ölüm konusu oldu, ve öyle ki bundan bahseden sadece o oldu.

İstikameti ölüme bağlayan *Envois*'nın imza sahibi tarafından söylendi, örnek olarak:

> "Cinayet her yerde, benim tek ve engin olanım. Biz tarihin en azılı suçlularıyız. Ve tam burada seni öldürüyorum, kurtar, kurtar, sen, kurtar kendini, benzersiz, orada yaşayan sevdiğim. Duy beni, tam burada bu sayısız kartpostallara yazdığımda, sadece ne söylediğimi değil kurduğum eşsiz alıcıyı öyleyse her yönü, her mümkün alıcıyı da yok ediyorum. Seni öldürüyorum, seni parmak uçlarımda, parmaklarımın birinin etrafında ortadan kaldırıyorum. Bunun için okunaklı olmam yeterli -ve okunamaz oluyorum, sen ölüsün. Eğer ölü adresler, ölecek değil ama bir cümlenin sonuna vardığım anda çoktan ölmüş alıcılar için yazıyorum dersem, bu bir oyun değil. Genet, tiyatrosunun ölülere hitap ettiğini söylerdi ben bunu bulunduğum trende sana durmaksızın yazarak anlıyorum. Alıcılar ölü, istikamet ölü: ölmeye yönelmiş olacağımız S.'in veya p'nin hükmü anlamında değil, hayır, istikametimize, varma anlamında da değil, biz ölümlüler için bu ölerek bitirmek.[16]

Sonuç bölümünü toparlama yardımcı olan bu okumalar için özür dilerim Bu bölümü yapabileceğim en kısa ve eliptik üç gözlem ile bitireceğim:

1. Ölüm
2. Analitik durum
3. Genel olarak "bir psikanaliz var mı?" veya özel bir isim olarak kendine has isimlendirilebilen bir psikanaliz?

15 a.g.y. s. 135.
16 a.g.y. s. 38-39.

1. Ölüme ilişkin olarak, *-den beri* (*depuis*), biraz önce bahsettiğim bütün metinlerden itibaren, kendimi ölüm-için-varlık (*l'être-pour-la-mort*) söylemini giderek, Heideggerci veya fallus merkezli imleyene bağlandığı Lacancı biçimlerinde -sadece spekülatif söylemler veya tartışmalar değil hatta kritik itirazlar olan, her çeşit ve sayıda sorulara, aynı zamanda deneyim olan yerinden etmelere cevap vermeden- kabul etmemeyi denerken buluyorum. Bununla birlikte bu konuda daha fazla ilerleyemeyiz çünkü bu şeyler, bahsi geçen yıllardaki seminerlerde işlenen hayvan ve tanrı sorularıyla ilgilidir (Lacan'ın hayvan üstüne söylediği dikkat çekici şeyler benim gözümde en sorunsal olanlardır. Kısaca kabul etmediğim nokta şudur: ölüm, ölümlü bir ölüm-için-varlık'a gelir, fakat anlam ve sağduyu için bir skandal olarak, sadece hiç bir şeyin eksikliğini duymamanın eksikliğini duyan ölümsüze gelir. Burada bir eksikliğin eksikliğinden doğan acı üstüne Zarathoustra'nın belli bir pasajını düşünüyorum ve, bu seneki "başkasını yemek" üstüne seminerim çerçevesinde, bu anlayışı, Nancy'nin geçen akşam söyledikleriyle buluşan bir yönde yorumladım). *Le Facteur de la verité*'de (1975) "eksikliğini hiç bir zaman duymayan eksiklik (kendisi için)" üstüne bir analizin sonunda, Lacan'dan farkımı açıkça ortaya koyacak şu noktayı belirttim: "burada beni ilgilendiren fark, şöyle ki, - nasıl beğenilirse öyle anlaşılmak üzere- eksiklik saçılmada (*dissémination*) kendi yerine sahip değildir".[17]

2. Analitik duruma ilişkin, bir kez daha Lacan ile karşılaşmama dair bir anı ile başlayacağım –doğrudan tanık olmadığım bir yerdi- ve buna ilişkin olarak arşiv sorusu başka bir biçimde sorulur. René Girard'ın bana aktardığına göre, Baltimore'daki konferansımdan sonra Lacan ile kendi değerlendirmesini paylaşırken (cömert bir değerlendirmeydi), Lacan ona şöyle der: "Evet, evet iyi fakat onunla benim aramdaki fark, onun acı çeken insanlarla işi olmaz", (analiz altındaki insanlar anlamında). Nasıl böyle bir şeyi bilebilir? Çok ihtiyatsız. Bunu sadece ne acıya (kahretsin, benim de diğerleri gibi acı çeken insanlarla işim oldu-siz hepiniz örnek olarak) ne aktarıma, başka bir deyişle kendisinin yapmak için hiçbir zaman analitik duruma ihtiyacı olmayan aşka başvurmasaydı bunu dinginlikle söyleyebilirdi ve bilirdi. Lacan belli bir biçimde kurumsallaşmış klinik pratik yapıyordu ve – bütün bunlardan-bahsetmek için analitik durumun kuralları mutlak yetenek demekti. Bir on yıl sonra Lacan, geçmiş tarih atmaya (*antidate*) ilişkin yeniden sahiplenme çerçevesinde önceki gelecek zamanı bir çok fırsatta kullandıktan sonra, örnek olarak, benim bildiğim kadarıyla hiç kullanmadığı –bu nedenle sadece biliyor olduğu- kavramlardan ve kelimelerden, gramdan (*gramme*) örneğin, ve diğer benzer şeylerden vazgeçiyor olduğunu[18] söylüyordu. Lacan 1977'deki bir seminerde (bir kez daha *l'Insu-que-sait...*) kompulsif bir ihtiyatsızlık gösteriyor: benim analizde olduğuma inandığını söylediği zaman (dinleyicilerin gülüşmeleri, *Ornicar*'da , cümle tırnak işaretleriyle değiştiriliyor, fakat çok geç çünkü transkripsiyon yayılıyor, her zaman arşiv sorunu, kontrol edilemez arşiv, burada bu *recording* tekniği yüzünden hiç olmadığı kadar). Bu kaza Kartpostal'da (*La Carte postale*[19]) anlatılıyor ve yorumlanıyor fakat Elisabeth Roudinesco parantez içinde tırnak işaretleriyle sadece *Ornicar*'ın resmi versiyonunu alıntılıyor. Bununla birlikte, resmi arşiv hiç olmadığı kadar arşivin bütününü doyurarak, bu, *anarchive* ile sürekli biçimde hakim olunamaz ve devamlı olarak kalıyor.

Her halde, benim analiz altında olmamı veya olmamamı nasıl biliyor olabilirdi, ve eğer öyle olsaydım bu ne anlama gelebilirdi? Analitik durumun kurumsal anlamında hiç bir zaman analiz edilmiş olmamam, pek de rahat olmayan biçimde, benim tarzımda ve bana uygun, analiz ederek veya analist olarak burada veya orada olmamı engellemez. Lacan'ın açıklaması, kayıt cihazları tarafından arşivlendi fakat resmi arşivin gözünden kaçtı –sentaksa, bilmemeye (non-

17 a.g.y. s. 470.

18 "Raison d'un échec", Scilicet I. Seuil, 1968, s. 47.

19 s. 218.

savoir) ve hakikate referansa hayran olacaksınız-: "tanımadığım biri -doğruyu söylemek gerekirse onun analizde olduğuna inanıyorum- ki onun analizde (var oluyor) olduğunu (il fût en analyse) bilmiyordum -ama bu sadece basit bir hipotez- Jacques Derrida isminde, bu *Verbier*'e önsöz yazan biri". Aslında bir inancın (*croire*) ("doğruyu söylemek gerekirse onun analizde olduğuna inanıyorum!") ve basit bir hipotezin bu bilgisizliği (non-savoir), birinin analizde olmasını (*l'être-en-analyse*) ilgilendiriyor. Öyle ki, Lacan bu kişinin adını vermekten çekinmez, bir çift analistin yakınında analizde olmak, ne az ne çok ("çünkü onları birleştiriyor" (*car il les couple*), diyerek ekleyen Lacan'ın açıkça bilmediği bir şey var, ikisinden biri, benim arkadaşımdı, hatırasına, yokluğuna, saygı ifadesi olarak önsöz yazıyor olduğumda ölmüştü).

Lacan nasıl oluyor da, -kendisinin- bir gaftan itibaren, veya bir gaf ile ilgili, hipotetik bir analiz edilen/analizan (*analysant*) –oysa kendisini bir analiz edilen (analysant), analist olarak değil de analiz edilen olarak hakikatin efendisi gibi tanıttığı zaman (ki bu onun en ilginç önermelerinden biridir)- ile ilgili dinleyici kitlesini güldürebiliyor? Nasıl oluyor da iki defa benim "kurumsal analist olmayan" gerçek statüm ve benim haksızca öngörülen "kurumsal analiz edilen" statüm üstünde ısrar edebiliyor? Aslında bu alanların sınırları ve kenarlarından ilk şüphe edecek, bu invaginasyonun fazla düğümlenmiş düğümlerine dikkat edecek ilk kişi olmalıydı.

3. Bu bizi son açıklamamıza getirdi. Benim Lacan'ı bitmez tükenmez –asla yetmez, düzensiz, dalgın ve kararsız- bir biçimde dinlememi canlı tutan felsefe, bilim veya psikanaliz sorusu olmaktan çok, felsefe, bilim veya psikanaliz tarihinin belli bir egemen (efendi anlamında) halini ilgilendiren başka bir şeydir, diğer bir deyişle, analitik durumun, kurallarının ve limitlerinin belli bir tarihi, güvenilmez, uzlaşmalı, sonlu belirlenime göre belli bir ana *phallogocentrisme* olarak adlandırdığım egemen hal. Başka bir örnekte belirttiğim topografik ifade, sınırların iç içe geçmeli invaginasyonu.) bu analitik durum ile uyuşuyor gibi görünüyor. Bunu, Stephen Melville'in de burada hatırlattığı gibi *Pas*'da ve *Parages*'da önermiştim.

Eğer öyleyse, psikanalizin (psychanalyse, -x-ienne) (onun, senin, benim) olup olmadığını bilme sorusu, -bu hesaplanamaz, anlatılamaz, anlaşılmaz, yüklenilemez soru- analitik durumu, yani analitik kuruluşu -kendisi gibi, *dekonstrüksiyonsuz, dekonstrüksiyon* projesi olmadan- sökebileceği (*se déconstruit*) ölçüde yer değiştirir. İmkansız olanın deneyimi olarak dekonstrüksiyon ve "var (il y a)" arasındaki ilişkilere gelince başka yerde bahsettim, bu arşivlendi.

Bugün ne söylememiş olacağım! Eğer Lacan ve birbirimizi çok sevdik, bu nedenle bir çok söz verdik ve bu benim için bu hayatta iyi bir şeydi demiş olsaydım, hakikat içinde olur muydum? Stephen Melville'e göre verilmiş söz her zaman bir tehdit olma riski taşır.

Bu doğru. Ama ben her zaman söz vermeyi tercih etmeyi tercih ederim.

Kaynakça:

Jacques Derrida, Resistance de la Psychanalyse, Galilée, 1996, Paris
Makale: Pour l'amour de Lacan sayfa 56-89

Jacques Lacan'ın Kaygı Semineri'ne Giriş

Jacques-Alain Miller
Fransızca Çeviri: Atakan Karakış

IV- Arzunun ötesinde

Bir gezgin

Bir konuşma ustasının (rhéteur) sanatı

Bu elimde tuttuğum bir kitap, ancak onu tekrar okumaya, bu haliyle yeniden keşfetmeye kalktığımda aklıma Magritte'in deyişi düşer: "Bu bir kitap değildir."

Eğer bir kitap değilse, o halde nedir? - diye sormuştum kendime. Daha ziyade film gibi bir şey, bir gezginin hareketlerinin kaydı gibi. Bu gezgin uzayı kat eden bir düşünce, yeni bir boyut açıp onu keşfe çıkan ve bir yol çizen; uzaklaşmadan, çıkmazlara sürüklemeden, geçiş noktaları aramak için adımları üzerine geri de dönerek. Bazen de panoramalar çizen bir düşünce; kendini ayarsızca büyümüş ayrıntılara bırakmak için yavaş yavaş silinen panoramalar; bazen de seraptırlar bu panoramalar, üzerlerine doğru yol aldığımızda dağıldıklarını fark ettiğimiz. Ancak bu serabın olması ve dağılması onun ötesine geçebilmek için gerekli.

Eğer bu Seminer'den yola çıkarak Lacan'ın kaygı üzerine olan kuramını yazmak istiyorsak, çok dikkatli olmamız ve her formülü çözüm olarak almamamız gerekiyor. Tekrar tekrar okuduğumuzda kuşkusuz yirmi-otuz tane tanım bulabiliriz ve hiçbiri de kesin olmaz. Aslında herhangi bir bakış açısına bağlı ve göreceli olmayan bir tane bile kaygı tanımı yoktur. Lacan'ın ustalığı ve konuşma sanatı sunduğu savlarda fark edilir. Bir yargıcın kararını verişi gibi savlar Lacan, hem leyhte hem aleyhte. Ve her seferinde o kadar ikna edicidir ki, oracıkta durmasını isteriz

Introduction à la lecture du Séminaire L'angoisse de Jacques Lacan

Jacques-Alain Miller

IV – En Deçà Du Désir

Un Mobile

Un Art De Rhéteur

Ce que je tiens entre les mains est un livre, et pourtant, à le relire, à le redécouvrir sous cette forme, me venait le dit de Magritte : « Ceci n'est pas un livre. »

Si ce n'est pas un livre, alors qu'est-ce que c'est ? – me suis-je demandé. Ce serait plutôt quelque chose comme un film, l'enregistrement des déplacements d'un mobile. Ce mobile est une pensée qui parcourt un espace, qui ouvre une dimension et qui l'explore, qui trace une piste, non sans s'égarer, non sans rencontrer des impasses, non sans revenir sur ses pas chercher des points de passe. Une pensée qui dessine parfois des panoramas, lesquels s'évanouissent peu après pour laisser place à des détails démesurément grossis, qui sont parfois des mirages, et en direction desquels on chemine jusqu'à les voir se dissiper. Mais il fallait qu'il y ait le mirage et qu'il se dissipe pour trouver l'issue permettant d'aller au-delà.

Si l'on cherche à composer une doctrine de Lacan sur l'angoisse à partir de ce Séminaire, il faut faire très attention et ne pas prendre chaque formule pour la solution. On trouverait certainement, à le relire, une vingtaine, une trentaine de définitions, et aucune qui soit définitive. Il n'y a en fait pas une seule définition de l'angoisse qui ne soit conditionnelle, qui ne soit relative à une perspective. On s'aperçoit de l'art de rhéteur, de la verve de Lacan dans l'argumentation qu'il avance. Il argumente comme instruit le juge d'instruction, pour et contre. Il est chaque fois

çünkü artık anlamışızdır.

Bu Seminer'de göreceğimiz hiçbir kaygı tanımı Lacan'ın izlerinde gidilen yolda bize ekonomi sağlamayacaktır. Eğer yorumlayacak olsaydım -ki yaptığım bu değil-, bunu paragraf paragraf yapıyor olurdum. Bir paragraf bile yok ki, tartılmaya, düzeltmeye ya da oynanmaya gereksinimi olmasın.

"Uzaklaşmak" dedim, çıkmazlardan söz ettim. Yeniden okuduğumda ve filmin -en azından kitabın- sonunu bildiğimden, içinde herhangi bir yoldan sapma (*fourvoiment*) bulamıyorum zira metnin tamamı, bakış açısından bağımsız buluşlardan oluşuyor. Bu buluşlar (*trouvailles*) da kendi içlerinde düşünmeye sevk ediyor, bu yalnızca tek bir cümle olsa bile.

Bu Seminer'in sonunu size kendi pusulamı, kendiminkini, bu Seminer'i okurken ve yazarken kendimde inşa ettiğimi, sunarak veda etmeye çalışacağım. Halen daha, şimdiye kadar aklıma gelmemiş değerlendirmeleri (*aperçus*) bulmaya veya ögeler eklemeye devam ediyorum.

Fenomenolojik ve inşa edilmiş an

Bu kitabı elimde tutarken, tek kelimeyle neyden ibaret olduğunu sorsalar ne cevap verirdim diye düşünüyordum. Verebileceğim cevap şu olurdu: arzunun ötesine bir dalış (*plongée*).

Arzunun ötesinde ne vardır? Cevap kitapta verilmiş, tekrar edilmiş, çivilenmiş; ben de tekrar bile olsa özet mahiyetinde bir taslak hazırladım: arzunun ötesinde, "jouissance" var ve kaygı var.

Bu üçlü sekansla tekrar tekrar karşılaşırız, üstüstelerdir. Düzenli bir üçlüdür, hatta bazen peşpeşe dizilmiş anlardan oluşan bir zamandizinidir. Elbette, üç andan (*moment*) oluşan mantıklı bir zamandizini.

"Jouissance", o efsanevi an, der aşağı yukarı Lacan, ancak bu sıfatı onun verdiği anlamla almamız gerekir. Yani en gerçek olanı belirtmeye yaradığını bilerek.

si persuasif que l'on voudrait que ça s'arrête là, parce que, là, on a compris.

Aucune formule de l'angoisse dans ce Séminaire ne nous fera l'économie d'avoir à refaire le chemin sur les traces de Lacan. Si j'avais à le commenter – ce que je ne fais pas –, je le ferais paragraphe par paragraphe. Il n'y en a pas un qui ne demande à être pesé, ajusté, qui ne nécessite quelque rectification, quelque inflexion, dont on trouvera, dans tel ou tel endroit, l'appui pour le faire.

J'ai dit « s'égarer », j'ai parlé d'impasse. À le relire, et connaissant la fin du film – au moins de l'ouvrage –, on n'y trouve pas à proprement parler de fourvoiements, car tout le texte fourmille de trouvailles qui valent par elles-mêmes, indépendamment de la perspective, des trouvailles qui donnent à penser en elles-mêmes, et cela peut parfois tenir dans une phrase. Je vais tenter de saluer la sortie de ce Séminaire en vous livrant ma boussole, la mienne, celle que je me suis construite, en lisant, en écrivant ce Séminaire. Je suis encore à y ajouter des éléments ou à trouver des aperçus qui n'étaient jusqu'alors pas venus jusqu'à moi.

Moment phénoménologique et construit

Je me demandai, en tenant ce livre entre les mains, ce que j'aurais à répondre si j'avais à dire en un mot de quoi il s'agissait. Voici la réponse que je m'imaginai pouvoir faire : il s'agit d'une plongée en deçà du désir.

Qu'y a-t-il en deçà du désir ? La réponse est ici donnée, répétée, martelée, et j'ai laissé un schéma sommaire, même dupliqué : en deçà du désir, il y a la jouissance et il y a l'angoisse. On voit en effet, répétée, la séquence ternaire, étagée. C'est un ternaire ordonné, qui se présente même parfois comme une chronologie qui disposerait des moments successifs. Il s'agit, bien entendu, de la chronologie d'un temps logique en trois moments.

Jouissance, moment mythique, dit à peu près Lacan, mais il faut prendre cet adjectif dans la valeur qu'il lui donne, pas qu'une fois, à savoir ce qui permet de désigner ce qu'il y a de plus réel.

Freud'un *iç-engelleme (inhibition), semptom (symptome), kaygı (angoisse)* metni Seminer'in tüm yapısını destekliyor. Lacan başlangıçta kaygıyı Freud'un tanımladığı şekliyle yeniden ele alıyor çünkü o zaten bildiğimiz, hissettiğimiz eski kaygı. Bu ana, fenomenolojik diyebiliriz. Ortaya çıkıyor, hissediliyor, canımızı sıkıyor, kendimizi kaybediyoruz, yönümüzü şaşırıyor ya da yönümüzü şaşırdığımız için kaygılanıyoruz. Lacan tarafından geliştirilmiş olmasa da, bu fenomenoloji onaylanıyor. Bu herkese ulaşabilen bir duygulanım. Ancak bu kaygı anı, Lacan'ın ele alışına göre, gayet ulaşılamaz ve fark edilemez bir an da olabilir. Tüm Seminer boyunca bir kere verilmiş bilgiyi korumak gerekiyor: "Kaygının zamanı, bu zaman somutun içinde kırpılmış, fark edilemez olsa bile, arzunun kurulmasından bağımsız değildir."[1] Bu deyişi desteklemek için bir de, sanki kendini aklamak (*se dédouaner*) için, Freud'un "Bir çocuk dövülmüş"ünü referans gösteriyor Lacan; Seminer'in ikinci bölümünde yeniden inşa edilmesi gereken fantazinin (*fantasme*) üç zamanlı oluşumunu anlatan metnini. Lacan'ın sunumunda bu bilgi, kaygının mantıksal olarak gerekli olduğunu ve kaygı fenomenolojisinin dehşetinden, şatafatından gözlerimiz kamaşmasın diye de onu anımsayarak kazandığımızın altı çiziliyor. Böylece bu an hem fenomenolojik hem de inşa edilmiş olarak belirleniyor.

Arzunun antinomisi

Bu Seminer, arzunun kuruluşundan ibaret ve Lacan'ın klasikleşmiş kuramından epey farklı. Burada arzuyu, aslında tam anlamıyla salt yoruma bağlı olsa da, analitik an olarak belirleyebiliriz. Lacan bunu "Arzu, kendisinin yorumudur" diyerek analitik yorumla betimleyebilmiştir çünkü arzunun esas konumu cinsel bastırılmışlıktır -tanımı Freud'un yapılandırmalarıyla (*constructions*) bir bağ kurmak için seçiyorum. Bastırılmış arzu, Lacan'ın metonimik olarak çevirdiği, dilin anlamlandırma zinciri (*chaîne*

1 Lacan J., Le Séminaire, livre X, L'angoisse (1962-63), Paris, Le Seuil, 2004, p. 204.

Le texte de Freud *Inhibition, symptôme, angoisse* soutient toute l'élaboration du Séminaire. Lacan reprend à son compte, au départ, l'angoisse définie par Freud comme un affect et parce qu'elle est la bonne vieille angoisse, connue, ressentie. Ce moment peut être dit phénoménologique. Elle apparaît, elle est ressentie, on en est troublé, on en perd les pédales, on est désorienté, ou c'est d'être désorienté que l'on s'angoisse. Si elle n'est pas développée par Lacan, la phénoménologie est validée. C'est un affect accessible au commun. Mais ce moment de l'angoisse, tel que Lacan en traite, peut très bien ne pas être accessible et repérable. Il faut garder, tout au cours du Séminaire, l'indication, donnée une fois : « Le temps de l'angoisse n'est pas absent de la constitution du désir, même si ce temps est élidé, non repérable dans le concret. »[1] Il apporte à l'appui de cette assertion sensationnelle, comme pour se dédouaner, une référence à « Un enfant est battu » de Freud, où il s'agit de la constitution du fantasme en trois temps, le second temps devant être reconstruit. Cette indication permet de marquer que, dans l'élaboration de Lacan, le moment de l'angoisse est logiquement nécessaire et que l'on gagne à s'en souvenir pour ne pas se laisser fasciner par la splendeur, l'horreur de la phénoménologie de l'angoisse. Ce moment est ainsi fixé comme à la fois phénoménologique et construit.

Antinomie du désir

Il s'agit, dans ce Séminaire, de la constitution du désir, qui n'est plus du tout celle de la doctrine devenue classique de Lacan. On pourrait désigner ici le désir comme moment analytique, pour autant qu'il dépend, au sens propre, de l'interprétation. Au point que Lacan ait pu l'identifier à l'interprétation analytique, disant « le désir, c'est son interprétation », parce que le statut foncier du désir est d'être refoulé – adjectif que je choisis ici pour faire le joint avec les constructions de Freud. Désir refoulé, c'est le désir que Lacan a traduit comme métonymique, courant sous la parole, sous la chaîne signifiante. Il y a cependant, par rapport à ce statut du désir

1 Lacan J., Le Séminaire, livre X, L'angoisse (1962-63), Paris, Le Seuil, 2004, p. 204.

signifiante.) altında duran arzudur. Aynı zamanda arzunun bu metonimik bastırılmış konumuna dayanarak, bir de fenomenolojik yüzü vardır: nesne tarafından büyülenilen arzu. Lacan'ın önceki dokuz Seminer'i büyülenilen arzunun gösterisini ortaya döktü. Arzunun inşası adı altında geliştirdiğini bir sene sonra, öznenin nedeni olarak, yabancılaşma ve ayrılma (*séparation*) operasyonları sayesinde daha sıkı bir şekilde geliştirir.[2]

Bastırılmış ve büyülenilen; bu iki sıfat Lacancı tanıma göre arzunun antinomisine bir giriş sunar. Bir tarafta arzu durumunda metonimik bir konum var, anlamlandırma zincirinin altında, imleyenlerin aralarında, aralıkta. Görünmez, duyulmaz bir arzu, hatta psikanalistin arzusu da denir buna. Bir de tabii nesnenin imgesel konumu var. Buraya kadar söylenenler, Lacan'ın inşasında çok hızlı kaymalardır (*glissements*). Bu iki durumu birleştiren bir simgesel, bir de arzuyu etkileyen imgesel durum vardır.

itki	*jouissance*	*mitik ve gerçek*
kaygı	*kaygı*	*fenomenolojik ve inşa edilmiş*
bastırma ↓	*arzu* ↓	*bastırılmış ve büyülenilmiş*

Metonimik konumda yenilik, Lacan'ın "*Instance de la lettre*"[3] yazısında yapılandırdığı, arzunun bir hiçlik arzusu, sadece varlığa-eksiğin (*manque-à-être*) metonimisi olduğunun altının çizilmesidir. Ve arzunun ucunda hiçbir şey yoktur. Aynı zamanda arzu, bir aşk ilişkisi[4] olarak dışa vurulduğunda, arzunun belirgin bir nesneye doğru kenetlendiğini söylemek yanlış olmaz; tıpkı Freud'un *Massenpsychologie*'sinin[5] "Enamoration" bölümünde geliştirdiği gibi. Arzunun, hiçlik

2 Cf. Lacan J., Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964), Paris, Le Seuil, 1973 ; Lacan J., « Position de l'inconscient » (1964), Écrits, Paris, Le Seuil, 1966, p. 829-854.

3 Cf. Lacan J., «L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud» (1957), Écrits, op. cit., p. 493-528.

4 Lacan J., Le Séminaire, livre VIII, Le transfert (1960-61), Paris, Le Seuil, 2001, p. 179.

5 Cf. Freud S., «Psychologie des foules et analyse du moi», Essais de psychanalyse, Paris, Payot, 1981.

comme refoulé métonymique, une autre face du désir qui, elle, est phénoménologique : le désir comme fasciné par l'objet. Les neuf Séminaires antérieurs de Lacan ont déployé le spectacle du désir fasciné. Ce que Lacan élabore sous le nom de constitution du désir, c'est ce qu'il élaborera l'année suivante d'une façon beaucoup plus serrée comme la causation du sujet, à partir des deux opérations de l'aliénation et de la séparation[2].

Ces deux adjectifs, refoulé et fasciné, introduisent une antinomie du désir, dans sa définition lacanienne. D'un côté, il y a un statut métonymique de l'instance du désir, de son insistance sous la chaîne signifiante, entre les signifiants, dans l'intervalle. C'est un désir en quelque sorte invisible, inaudible, sinon on le suppose « de l'analyste », et puis, il y a le statut imaginaire de son objet. Jusqu'alors, dans l'élaboration de Lacan, ce sont des glissements très rapides qui ont conjoint ces deux statuts-là, un statut symbolique et un statut imaginaire affectant le désir.

Pulsion	*Jouissance*	*mythique et réelle*
Angoisse	*Angoissee*	*phénoménologique et construit*
Refoulement ↓	*Désir* ↓	*refoulé et fasciné*

Dans son statut métonymique, que Lacan a fondé dans son écrit de « L'instance de la lettre »[3], la nouveauté est de marquer que le désir dont il s'agit est un désir de rien, qu'il n'est que la métonymie du manque-à-être, et qu'au bout du désir, il n'y a rien. En même temps, quand le désir se conjugue avec la relation d'amour[4], il est légitime de parler d'une visée du désir vers tel objet distingué entre tous, comme Freud le développe dans son chapitre de « L'énamoration » dans la *Massenpsychologie*[5]. Il y a cette antinomie entre

2 Cf. Lacan J., Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964), Paris, Le Seuil, 1973 ; Lacan J., « Position de l'inconscient » (1964), Écrits, Paris, Le Seuil, 1966, p. 829-854.

3 Cf. Lacan J., « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud » (1957), Écrits, op. cit., p. 493-528.

4 Lacan J., Le Séminaire, livre VIII, Le transfert (1960-61), Paris, Le Seuil, 2001, p. 179.

5 Cf. Freud S., « Psychologie des foules et analyse du moi », Essais de psychanalyse, Paris, Payot, 1981.

arzusu ve belli bir nesneye karşı duyulan arzu gibi bir antinomisi vardır. Arzunun sahnesini oluşturan tabii ki de imgesel arzudur ve bu sahnede, özne kendisini bir nesnenin çekimine kapılmış bulur. Özne, bu nesneye ulaşacak engellerle, yani elde etmenin zorlukları veya çıkmazlarıyla da karşılaşır. Arzunun bu sahnesi olabildiğince analitik deneyimde ifade edilenden yani arzulanan ve 'oraya nasıl ulaşılır'dan pay alır.

Hedef-nesne (objet-visée) ve sebep-nesne

Yönelimsellikten nedenselliğe

Kaygı Semineri'ne kadar, arzu sahnesi her zaman arzunun yönelimselliği tarafından yapılanmıştı. Lacan, yüzyılın başında çok açık referansları olan terimi ortaya attı ve Fransız Fenomenolojisi'nde de takip edildi. Yüzyılın başında ortamın düşüncesinde hüküm sürmüş yönelimsellik modelinden bu Seminer'de ayrılmıştır. Bu fikri kökeninde Brentano ile ilişkilendirirler. Brentano, ruh sadece fikirleri düşünebildiğinden bilincin değişmez içeriği haline getirmek için Örümcek-Tin'in şeyleri ağına çektiği Sartre'ın[6] da katıldığı idealist felsefe fikrine de karşı çıkar. Sartre tam tersine bilincin bir kap gibi olmadığını ama boş, varlığın eksiği (*manque d'être*) ve çarpıştığı dünyayla bağ içinde olan bir şey olduğunu savunur. Dünya idealleştirilmiş değildir, dışarısı gibi yerli yerinde durur ve tam tersine bilinç dünyada, orada olana doğru yönelir. Sartre, Husserl'in deyişini hatırlatır: "Her bilinç bir şey*in* bilincidir." Her bilinç kendinden başka bir şeyin bilinci şeklinde var olur. Lacan'da arzunun sahnesini bu zamana kadar yapılandıran, arzunun, nesnesiyle karşı karşıya olduğu modeldir. Nesnenin konumunu fantazinin içinde ele alıp zorlaştırsa da, bu yine de yönelimselliğe tabi olan arzunun karşısında kalır.

Kaygı Seminer'i yönelimselliğe dayalı yapıyı reddetmek için yapılmıştır. Bir çö-

6 Cf. Sartre J.-P., «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité», Situations I, Paris, Gallimard, 1947.

le désir comme désir de rien et le désir comme désir d'un objet distingué. C'est bien ce qu'il y a d'imaginaire dans le désir qui fait la scène du désir et, sur cette scène, le sujet se montre attiré, aimanté, par un objet. Il rencontre les obstacles qui s'opposent à accéder à cet objet, les difficultés ou les impasses de sa possession. Cette scène du désir fait beaucoup de ce qui s'exprime dans l'expérience analytique où il est question du désirable et de comment y accéder.

OBJET-VISEE ET OBJET-CAUSE

De l'intentionnalité à la causalité

Jusqu'au Séminaire de *L'angoisse,* la scène du désir est toujours restée structurée par l'intentionnalité du désir. Lacan mentionne ce terme, qui a des références très précises dans la philosophie du début du siècle, et est poursuivi dans la phénoménologie française. Il ne se déprend du modèle de l'intentionnalité qui a régné sur la pensée du milieu du siècle dernier que dans ce Séminaire. On réfère cette idée, de son origine, à Brentano, qui s'oppose à l'idée, comme le dit Sartre[6], de la philosophie idéaliste que l' Esprit-Araignée attire les choses dans sa toile pour en faire des contenus immanents à la conscience, l'esprit ne pouvant penser que des idées. Sartre expose au contraire que la conscience n'est pas un contenant, qu'elle est vide, manque d'être, et en rapport avec le monde vers lequel elle s'éclate. Le monde n'est pas idéalisé, il reste à sa place comme un dehors, et c'est au contraire la conscience qui se dirige vers ce qui est là dans le monde. Sartre rappelle le dit de Husserl : « Toute conscience est conscience *de* quelque chose. » Toute conscience existe comme conscience d'autre chose que soi. Le modèle qui jusqu'alors structurait la scène du désir chez Lacan est celui d'un désir qui a devant lui l'objet. Même s'il a pu compliquer ce statut de l'objet en le prenant dans le fantasme, cela reste devant le désir qui obéit à cette structure de l'intentionnalité.

Le Séminaire de *L'angoisse* est fait pour récuser la structure d'intentionnalité. C'est une solution.

6 Cf. Sartre J.-P., « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », Situations I, Paris, Gallimard, 1947.

zümdür bu. Burada resmedilen, şeylerin, arzunun metonimik konumu ile antinomik oluşudur, yani nesne ve metonimik hiçin nasıl düzenlendiği. Seminer boyunca Lacan, yönelimselliğe dayalı yapı yerine, bir laytmotif (leitmotiv) gibi geri gelen, nesnenin nedenselliğine dayanan yapısını açıklar. İlk başta en basit haliyle ortaya atar bunu: "Hakiki nesne önümüzde değil, arkamızdadır."

Bu noktada hedef-nesne ve sebep-nesne arasındaki ayrımı buluruz, ki bu da ilk olarak aynı yılın "Kant ve Sade"[7] yazısında üstünden geçildikten sonra bu Seminer'de anlatılmıştır.

Arzunun hedef-nesnesi aşk ilişkisinde öne sürebileceğimizdir, oysa Lacan sebep-nesnenin işlevini kaygı tarafından algılatmaya çalışır.

Sebep-nesne	→ *d* →	*hedef-nesne*
kaygı		*aşk*
palea		*agalma*

Hedef-nesne'nin etik konumu *agalma*'dır, bununla beraber sebep-nesne de tam anlamıyla *palea*'dır. Eski Yunanca'da agalma, yani değerli şey; Lacan bunu Latince palea, yani artık (dışkı) terimiyle zıtlaştırır ve sebep-nesne'nin yükselen bir işlevini paradigmatik bırakan anal nesneye uzun açıklamalar ayırır.

"Transfert" (Aktarım) Semineri'nde her şey Alcibiades'in Sokrates'te ne bulduğu sorusundan canlanır ve Lacan hedef-nesnenin geçerliliğini açıklar. Neden Alcibiades Sokrates'i arzusunun hedef-nesne'si yapar? Lacan'ın getirdiği ve geliştirdiği çözüm, bu nesnenin geçerliliğini onda saklı olan agalma ile, yani kısmi nesneyle açıklamaktır. Lacan sıralar onları: oral nesne, anal nesne, fallik nesne.[8] Adını Karl Abraham'a borçlu olduğumuz analitik kuramın kısmi nesnesi hedef-nesnenin yanında bulunur. Burada arzuyu aşkın yönetiminde görürüz. Bu anda

7 Cf. Lacan J., «Kant avec Sade» (1963), Écrits, op. cit., p. 765-790.

8 Lacan J., Le transfert, op. cit., p. 180.

Tel que c'est là dessiné, les choses sont antinomiques avec le statut métonymique du désir, soit comment s'arrangent l'objet et le rien métonymique. Tout du long de ce Séminaire, Lacan élabore, à la place de la structure d'intentionnalité, celle de la causalité de l'objet, qui revient comme un leitmotiv. Il l'introduit au départ de la façon la plus simple : « Le véritable objet dont il s'agit n'est pas devant, mais derrière. »

On trouve ici à distinguer l'objet-visée et l'objet-cause, celui-ci étant introduit dans ce Séminaire après avoir été ponctué au début de cette année dans l'écrit « Kant avec Sade »[7]. L'objet-visée du désir est celui que l'on peut mettre en scène dans le lien amoureux, alors que Lacan tente de faire apercevoir la fonction de l'objet-cause par l'angoisse.

objet-cause	→ *d* →	*objet-visée*
angoisse		*amour*
palea		*agalma*

Le statut éthique de l'objet-visée, c'est l'*agalma*, alors que, par excellence, l'objet-cause est plutôt de l'ordre de *palea*. Au grec *agalma*, la chose précieuse, Lacan oppose le latin *palea*, le déchet, et consacre de longs développements à l'objet anal qui reste paradigmatique d'une fonction éminente de l'objet-cause.

Dans le Séminaire du *Transfert*, tout animé par la question de ce qu'Alcibiade trouve à Socrate, Lacan explique la prévalence de l'objet-visée. Pourquoi Alcibiade fait-il de Socrate l'objet-visée de son désir ? La solution que Lacan apporte et développe consiste à expliquer la prévalence de cet objet par la présence cachée en lui de l'*agalma*, de l'objet partiel. Il les énumère : l'objet oral, l'objet anal, l'objet phallique.[8] L'objet partiel de la théorie analytique, dont on doit le terme à Karl Abraham, est placé du côté de l'objet-visée. Nous voyons ici le désir sous le régime de l'amour. S'érige à ce moment-là l'objet fascinant dont le paradigme est le phallus, grand *phi* Φ. Du côté de l'amour, c'est le péan à l'objet

7 Cf. Lacan J., « Kant avec Sade » (1963), Écrits, op. cit., p. 765-790.

8 Lacan J., Le transfert, op. cit., p. 180.

ortaya paradigması fallus olan büyüleyici nesne çıkar, yani büyük phi Φ. Aşkın yanında yükselen ve büyüleyen nesneye duyulan sevinç nidasıdır (*péan*).

Kaygı Seminer'inde tam tersine bu yolu, bu gerekli yoldan sapmayı düzelten bir ayrıntılandırma vardır, ki kısmi nesne, tekrardan sebep-nesne yerine gelsin. Kısmi nesne sebebin yerine gönderilir, dışkı ve kalıntıların altında uzun uzadıya betimlenen türlerin yanına. Arzu aşağı çekilmiş (*chu*), kesik, ayrık, yıpranmış (*caduc*) bir nesne gibi düşünülmüş, o artık bırakılan olmuştur; öznesi kesintiye uğramıştır ve paradigması da nesne *a*'dır.

Sebep-nesne	→ *d* →	*hedef-nesne*
kaygı		*aşk*
palea		*agalma*
	kısmi nesne	

Arzunun koşulluluğu (conditionalité)

Bu noktadan sonra bu Seminer'in arzunun altının kazınmasına (*ravalement*) doğru gittiğini görmek zor değildir. Artık konu arzunun gerçekleştirilmesi değil, ki bu terim Lacan'm önceki Seminer'lerinde çok önemliydi. Arzunun amacı her zaman sahte bir amaçtır, değeri olan bir nesnenin hor görülmesidir. Arzu bir hor görmedir (*méprise*). Lacan'ın burada farkına vardığı öğretisinin geri kalanında ona eşlik edecektir, hatta analizinin sonunda -aynı zamanda çözümünü de öne sürdüğünde- arzuyu bir deflasyon (*déflation*) olarak tanımlar; yani analitik büzülmenin (*détumescence*) iyileştiği ve büyüleyici hedef-nesne'nin yok olduğu bir çıkış yolu.

Bu Seminer'de arzu tarafından hedeflenen nesnenin bir yanılsama olduğu fikri mütemadiyen ortaya çıkar. Hatta Lacan bir ara budizmi zikredince, arzunun bir ilüzyon olduğu söylemini kullanır. Arzu hakiki değil, ilüzyondur. Bu söylemi, bütünüyle olmasa da, deneyimimiz için bir anlamı olabilir diye alıp doğrular.[9]

9 Lacan J., L'angoisse, op. cit., p. 266.

fascinant et érigé.

Dans le Séminaire de *L'angoisse*, nous avons tout au contraire une élaboration qui rectifie ce chemin, ce fourvoiement nécessaire, pour restituer l'objet partiel à sa place d'objet-cause. L'objet partiel est reporté à la place de la cause sous les espèces longuement décrites du reste et du déchet. Le désir est conçu comme un objet chu, coupé, caduc, séparé, celui qui a été lâché, dont le sujet fait cession, et dont le paradigme est l'objet *a*.

objet-cause	→ *d* →	*objet-visée*
angoisse		*amour*
palea		*agalma*
	objet patiel	

Conditionnalité du désir

Il n'est pas difficile, à partir de là, d'anticiper que ce Séminaire procède à un ravalement du désir. Il ne s'agit pas de réalisation du désir, ce terme si important dans les Séminaires antérieurs de Lacan. La fin du désir est toujours une fausse fin, une méprise sur l'objet qui compte. Le désir est une méprise. Ce que Lacan aura là aperçu l'accompagnera dans tout le reste de son enseignement, quand il définira, au moment même où il avancera la passe, la fin de l'analyse comme une déflation du désir, c'est-à-dire où se dégonfle comme par une détumescence analytique, où disparaît l'objet-visée fascinant.

De façon répétitive, dans ce Séminaire, revient que l'objet visé par le désir n'est qu'un leurre. Au point que, lorsque Lacan évoque à un moment le bouddhisme, il reprend l'assertion que le désir n'est qu'illusion. Le désir n'est pas vérité, mais illusion. Il reprend cette assertion pour la valider, non pas entièrement, mais pour valider qu'elle peut avoir un sens pour notre expérience.[9]

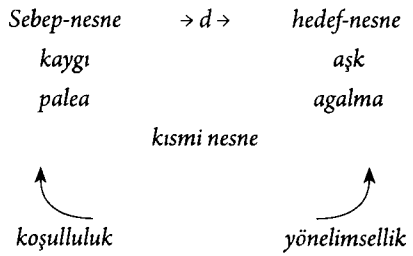
On peut déduire une direction de la cure de ce Séminaire sur ce point que l'analyste ne soit pas fasciné par le désir, ni même par l'interprétation du désir, et que, ce qu'il s'agit d'interpréter est en deçà du désir. Il s'agit d'interpréter l'objet-cause.

9 Lacan J., L'angoisse, op. cit., p. 266.

Bu konu üzerine bu Seminer'de tedaviye dair şöyle bir çıkarım yapılabilir: analist, arzudan ve hatta yorumundan büyülenmemelidir ve zaten yorumlanabilir olan arzunun ötesindedir. Burada konu sebep-nesne'yi yorumlamaktan ibarettir. Lacan daha sonraları yorumun arzunun nedenine dair olduğunu söyler, ama işte burada yorumu uygulamada bir değişiklik olduğu ortaya çıkar.

Lacan hala gizemli olan bu sebep-nesne'yi ilk defa ortaya attığında, onu fetişist sapkınlığın *(perversion fétichiste)* fetişi ile resmeder. Der ki, işte burada nesnenin boyutu arzunun sebebi olarak kendisini gösterir, fetiş arzu edilmez ancak arzu olsun diye vardır ve arzu da nereye tutunabilirse oraya tutunur. Görüyorsunuz arzunun büyüleyici nesnesi ne seviyelere düştü. Arzu herhangi bir şeye tutunacaktır: burada olmalıdır. Bu "burada olma" halinde hemen Lacan'ın 'nesne küçük *a*' olarak tanımlayacağı *Dasein* terimini aksettirebiliriz.

Lacan'ın bu Seminer'de geliştirdiği arzunun koşulu olarak bir nesnedir ve bu koşul yönelimden farklıdır. Arzunun yönelimselliği onun önceden ne olduğuna göre koşulluluğudur.



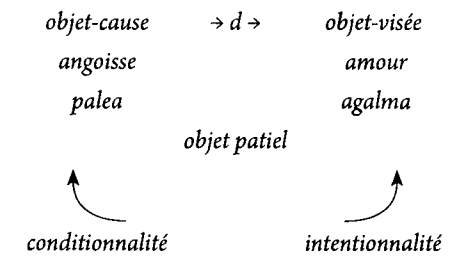
Hakiki nesne ve yapma (postiche) nesne

Fetişizm üzerinden sapkınlık ilüstrasyonu yapılmıştır artık, ama geçerliliğini daraltmak için değil, tam tersine arzunun konumunun bu şekilde olduğunu ifşa etmek için. Ve hedeflediğinden farklı bir nesneye iliştirildiğini de bilmek gerekir. Fantastik, hatta soyut bir dünya çizeyim şimdilik. Size tutunacak noktalar vermek isterim. Seminer'de ortaya

Lacan dira plus tard que l'interprétation porte sur la cause du désir, mais c'est là que s'esquisse ce changement du point d'application de l'interprétation.

La première fois que Lacan amène cet objet-cause, qui reste encore mystérieux, il l'illustre par le fétiche de la perversion fétichiste. C'est là, dit-il, que se dévoile la dimension de l'objet comme cause du désir, le fétiche n'est pas désiré, mais il doit être là pour qu'il y ait désir, et le désir, lui, va s'accrocher où il peut. Voyez à quel rang est tombé l'objet fascinant du désir. Ce n'est plus que n'importe quoi où va s'accrocher le désir : il doit être là. On peut déjà, dans cet « être là », faire résonner le *Dasein* dont Lacan qualifiera l'objet petit *a*.

Ce que Lacan élabore, dans ce Séminaire, est un objet qui est condition du désir, et cette condition est distincte de l'intention. C'est la conditionnalité du désir par rapport à ce qui était son intentionnalité.



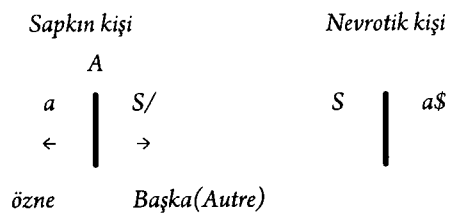
Objet véridique et objet postiche

L'illustration par le fétichisme comme perversion est faite, non pas du tout pour restreindre la validité de cette construction, mais au contraire pour révéler le statut du désir comme tel, à savoir qu'il est appendu à un objet distinct de celui qu'il vise. Je dessine pour l'instant un monde fantastique, de façon même abstraite. J'entends vous donner des points d'accrochage. Cela comporte – ce qui est mis en scène dans le Séminaire – qu'il y a une méconnaissance interne au désir. Elle est posée d'emblée par Lacan d'une façon énigmatique, dès la seconde leçon, où il s'agit d'une confrontation avec Hegel, appelée par la formule « Le désir de l'homme est le désir de l'Autre ». Cette leçon se conclut sur l'évocation

koyulduğu gibi arzunun yanlış bir içsel tanınması vardır. Bu Lacan tarafından gizemli bir şekilde ortaya atılır hemen ve ikinci dersten itibaren Hegel ile karşılaştırılan şu formülle çağırılır: "İnsanın arzusu, Başka'nın arzusudur." Bu ders, "Tinin Fenomenolojisi"nde iki bilincin karşı karşıya gelmesiyle meydana gelen saf prestij savaşının aşk düzleminde nasıl karşılık bulduğuyla sonuçlanır. Lacan bunu tez dilinde şöyle yazar: "Sen istemesen de, ben seni seviyorum." Efendi ve köle diyalektiğinin aşk düzlemine oturtulmuşudur bu. Lacan bunun karşısına gizemli, bilmecemsi, yorumlanabildiği halde yorumlanamaz dediği bir deyişle çıkar. Bu deyişte imkansız vardır ve böylece işin gerçek tarafını işaret eder: "Bilmesem de arzuluyorum seni."

Lacan'ın bu formülü anlaşıldığı zaman neden onun bunu karşı konulamaz olarak gördüğünü bir kenara bırakalım ve sadece şunu açığa vuralım: "Bilmesem de arzuluyorum seni" arzunun bilinemezliğini anlatır. Otantik (asıl) arzu, nesnesini ve neden olduğu nesneyi bilmeyen arzudur. Formül ifade edilemez çünkü arzu bastırılmıştır, bilinçdışıdır.

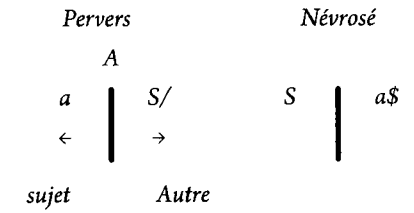
Kaygı Seminer'inde nesnenin, sebep-nesne ve hedef-nesne olarak ikiye bölünmesine (*dédoublement*) tanıklık ederiz, nesnenin iki konumuna dayanan bir ikiye bölünme: tam da küçük *a* olan otantik/asıl nesne, ki her zaman bilinmeyendir ve sahte/yalancı (*faux*) nesne küçük *a*, yani *agalma*. Asıl ve sahte nesne arasındaki bu karşıtlık, Lacan'ın sonradan öne sunduklarına rağmen silik bir karşıtlıktır. Ancak bu karşıtlık Lacan'ın sapkının fantazisi ve nevrotik kişinin fantazisi arasında gerçekleştirdiği kontrasta ilham verir.[10]



Bu temel şemanın anlatmaya çalıştığı, zade comment se traduirait sur le plan de l'amour la lutte de pur prestige qui a lieu entre les deux consciences affrontées de *La phénoménologie de l'esprit*. Lacan l'a traduit en termes de maîtrise : « Je t'aime, même si tu ne le veux pas. » C'est la dialectique du maître et de l'esclave transposée dans le registre de l'amour. Lacan lui oppose une autre formule, mystérieuse, énigmatique, une formule dont il dit qu'elle n'est peut-être pas articulable, bien qu'elle puisse être articulée. Cette formule comporte de l'impossible et, ce faisant, désigne le réel de l'affaire : « Je te désire même si je ne le sais pas. »

Je laisse de côté pourquoi Lacan considère que cette formule est irrésistible si elle arrive à se faire entendre, pour ne relever que ceci : « Je te désire même si je ne le sais pas » exprime la nescience du désir. Le désir authentique, c'est le désir en tant qu'il ne connaît pas son objet, qu'il ne connaît pas l'objet qu'il cause. La formule n'est pas articulable, pour autant que le désir est refoulé, c'est-à-dire inconscient.

On assiste, dans le Séminaire de *L'angoisse*, à un dédoublement de l'objet, celui de l'objet-cause et de l'objet-visée, dédoublement qui se trouve reporté sur deux statuts de l'objet : l'objet authentique, qui est toujours l'objet inconnu, celui qui est proprement petit *a*, et le faux objet petit *a*, l'*agalma*. Cette opposition de l'objet authentique et du faux objet est une opposition qui a là, au gré de ce que Lacan a élaboré par la suite, quelque chose de fruste, mais cette opposition inspire le contraste que fait Lacan entre le fantasme chez le pervers et chez le névrosé.[10]



Ce qu'essaie de traduire ce schématisme élémentaire, c'est que, chez le pervers, comme on le disait à l'époque, le petit *a* est à sa place, du côté du sujet, mais là où le sujet ne peut pas le voir.

10 x. Ibid., p. 62-63.

10 Ibid., p. 62-63.

manmda da dile getirildiği gibi, sapkında küçük *a* kendi yerinde, yani öznenin yanındadır ancak öznenin onu göremediği bir yerde. Küçük *a* ancak Başka'nın tarafında görülür hale gelir, halbuki özne tarafındaysa, yani nesne küçük *a*'nın tam anlamıyla olduğu taraftaysa "*nescience*" (bilgi yokluğu) vardır. Bu, bizzat Sade'ın nesne küçük *a* olarak kendisini bilmediği konumuyla, "Kant ile Sade"'da gösterilmiştir. Nesne küçük *a*, nesnenin yerini tuttuğunu bilmez.

Öte yandan bu konu Seminer'de daha ileri götürülmüştür- Lacan'm çağdaş bir metnindeki ("Öznenin alt üst oluşu")[11] bazı önermeleri de açıklar-. Nevrotik kişi tam tersine küçük *a*'yı Başka'nın tarafına geçirir. O fantazi tarafından meşgul edilmiştir, bunun bilincindedir ve bu nesneyi hedef olarak alabilir. Lacan'ın Seminer'de ele alışına göre, bu nesne küçük *a*'nın asıl yeri değildir; asıl yeri Başka'nın alanının dışındadır ve özne tarafından görülmezdir. Nevrotik kişi bir manevrayla, işine geldiği gibi küçük *a*'yı Başka'nın tarafına geçirir ve işte o zaman bir nesne küçük a fantazisinin onun düşlemesini, tabiri caizse sapkınlık düşlemesini sağlar. Nevrotik kişinin fantazisinin bütünüyle Başka'nın tarafında olmasıyla sapkınlıkların listesini çıkarabildik, zira bu tarafta yolumuzu buluyorduk.

Lacan bu özetleyici şemaları sonuna kadar sürdürmez. Ancak yine de bu şemalar, küçük *a*'nın Başka'nın alanına göre dışarıdalık konumu olarak, çok önemli bir şeyi işaret ederler. "Fantazinin en az bir ayağı Başka'dadır." Lacan'm "Yazılar"ında sarf ettiği bu cümlenin kavranması zordur ancak sapkının fantazisi ve nevrotik kişinin fantazisi arasındaki karşıtlıkla aydınlanır. Lacan da nevrotik kişinin fantazisinin yapma (postiche) bir küçük *a* olduğu kavramını ileri sürer; o bir yanlışlama *(falsification)*, Başka'ya istemsiz bir geçiştir, halbuki onun hakiki (*véridique*) yeri öznenin yanıdır. Eğer

11 Cf. Lacan J., «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien» (1960), Écrits, op. cit., p. 793-827.

C'est du côté de l'Autre que cela devient visible, alors que, du côté du sujet, il y a nescience, là où s'inscrit à proprement parler l'objet petit *a*. C'est illustré, dans « Kant avec Sade », par la position de Sade lui-même qui s'ignore en tant qu'objet petit *a*, il ignore qu'il tient la place de l'objet.

Est en revanche un peu plus développé dans le Séminaire – ce qui explique certains des énoncés de Lacan dans un texte contemporain, « Subversion du sujet »[11] – que le névrosé fait au contraire passer petit *a* du côté de l'Autre. Il est occupé par son fantasme, il en a la conscience et il peut prendre cet objet pour visée. Ce n'est pas la place authentique de l'objet petit *a* pour Lacan telle qu'il la pose dans ce Séminaire où elle est extérieure au champ de l'Autre et se trouve comme invisible pour le sujet. Le névrosé, lui, par une manœuvre, par son usage, fait passer petit *a* du côté de l'Autre, et c'est alors un objet petit *a* qui fait que son fantasme lui sert à rêver, si je puis dire, à rêver de perversion. C'est dans la mesure où le fantasme du névrosé est tout entier du côté de l'Autre que l'on a pu faire le catalogue des perversions, parce que, là, on s'y retrouvait.

Lacan ne maintiendra pas ces schémas, qui sont sommaires. Ils indiquent cependant quelque chose de très important, la position d'extériorité de petit *a* par rapport au champ de l'Autre. Cette phrase de Lacan dans les *Écrits*, « Un pied au moins du fantasme est dans l'Autre », difficile à saisir, s'éclaire par cette opposition entre le fantasme pervers et le fantasme du névrosé. Du coup, Lacan introduit la notion que le petit *a* du fantasme du névrosé est un petit *a* postiche, une falsification, un déplacement indu dans l'Autre, alors que sa place véridique est du côté du sujet. On ne comprend rien à tout le premier mouvement du Séminaire si l'on ne saisit pas qu'il est construit sur la notion de l'extériorité de petit *a* par rapport au champ de l'Autre.

Le petit *a* est déplacé chez le névrosé. Lacan dit même qu'il y a un usage fallacieux de l'objet dans son fantasme. Nous connaissons cet usage de fallace, puisqu'il a été mentionné par Lacan

11 Cf. Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » (1960), Écrits, op. cit., p. 793-827.

Seminer'in ilk bölümünde, küçük *a*'nın Başka'nın alanına gore dışarıda kaldığı kavramı üzerine inşa edildiğini kavramazsak, hiçbir şeyden bir şey anlayamayız.

Nevrotik kişide küçük *a* yer değiştirmiştir. Hatta Lacan nesnenin fantazisi içinde aldatıcı (*fallacieux*) bir kullanımı olduğunu söyler. Bu aldatma kullanımını biliyoruz çünkü Lacan tarafından "Öznenin alt üst oluşu"nda bahsedilmiştir. Metin, *Kaygı*'da yeniden ele alınır, Başka'nın talebi fantazide nesne işlevini alır ve bu yüzden küçük a, şu yanlışlanmış (*falsifié*) küçük *a* Başka için bir yem (*appât*) olur ve Başka'nın alanına geçer. Nevrotik kişi için psikanalizi olanaklı kılan koşul'dur ve sapkının bu koşulda yeri dahi yoktur. Nevrotik kişi yapma bir küçük *a*'yı Başka'ya bahşeder.

Kendini İmleyenleştirmeyen

Bu terimler Lacan tarafından üzerine çalışılmış derin bir zorluk olarak kalır çünkü "Encore" (*Bir Daha*) Semineri'nde nesne küçük *a*'nın yapısını sonunda reddeder: "Tüm bunlar sadece görünüş'ten ibarettir." Hakiki küçük a'mn burada ne olduğunun arayışı, bu merak uyandıran arayış, bu şaşırtıcı şemalandırma aynı zamanda "Yazılar"a ışık tutar ve Lacancı kuramda da, analitik kuramda da gerçek ile görünüş arasındaki bağ sorunsalıyla daha işimizin bitmediğini hissettirir. Lacan, nevrotik kişinin[12] fantazmatik yapısında bir yanılsama olduğunu ileri sürer. Ve buna Seminer'lerinde geri döner: hedef-nesne'yi sebep-nesne yapmak, birini diğeri tarafından örtmek, küçük a'yı fark edilebilen, görülebilen bir şey haline getirmek.

Bu Seminer'de Başka'nın alanı nesnelliğin (*objectivité*) alanıdır. Nesnellik kelimesini kullanırken tereddüt etmiyorum çünkü Lacan bunu *objectalité* (nesnesellik) ile zıtlaştırır. Bu da gelir, tam tersine sebep-nesneleri çevreler, niteler.

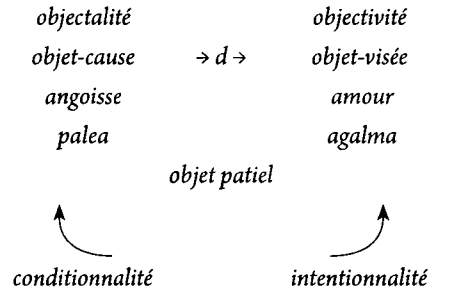
12 Lacan J. L'angoisse, op. cit., p. 80.

dans « Subversion du sujet ». Le texte est repris dans *L'angoisse*, la demande de l'Autre prend fonction d'objet dans son fantasme et c'est par là que le petit *a*, ce petit *a* falsifié, devient appât pour l'Autre, et qu'il passe dans le champ de l'Autre. C'est la condition qui rend possible la psychanalyse pour le névrosé, dont le pervers n'a que faire, dans cette condition. Le névrosé concède petit *a*, un petit *a* postiche, à l'Autre.

Ce qui ne se laisse pas signifiantiser

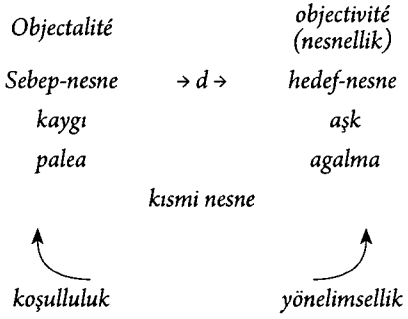
Ces termes resteront une difficulté profonde travaillée par Lacan puisque, dans le Séminaire *Encore*, il récusera finalement sa construction de l'objet petit *a* : « Tout cela n'est que du semblant. » La recherche de ce qui est là le véritable objet petit *a*, cette recherche curieuse, ce schématisme surprenant, mais qui éclaire les *Écrits*, laisse pressentir qu'on n'en a pas fini, dans la théorie lacanienne, dans la théorie analytique, avec la question du rapport du semblant avec le réel. Lacan implique qu'il y a « un leurre de la structure fantasmatique chez le névrosé »[12], auquel lui-même s'est pris dans ses Séminaires : faire de l' objet-cause l' objetvisée, recouvrir l'un par l'autre, transformer petit *a* en quelque chose qui se repère, qui se voit.

Dans ce Séminaire, le champ de l'Autre, c'est le champ de l'objectivité. Je n'hésite pas à employer ce mot d'objectivité, puisque Lacan l'oppose à celui d'objectalité, qui vient au contraire englober, qualifier les objets-causes.



Ici, le fantasme névrotique est posé comme inauthentique et l'objet petit *a* du fantasme du névrosé comme seulement un substitut. Il reste,

12 Lacan J. L'angoisse, op. cit., p. 80.



Burada nevrotik fantazi, inotantik (asıl-olmayan) olarak ve nevrotik kişinin fantazisinin küçük a'sı da sadece bir yedek olarak ortaya konur. Bu Seminer'den geriye hakikinin hakikisi yani hakiki nesne küçük a kavramı kalır, onu da göremeyiz. Bu zaten tam da "Öznenin altüst oluşu"nda bahsedilendir. Lacan sebep-nesneleri spekülize-edilemeyenler şeklinde inşa eder, onlar aynanın uzayında görüşsel (*scopique*) alanda ele alınamazlar, görsel alanın dışındadırlar. Bu yüzden Lacan da Başka'nın alanını imleyenin yeri olarak adlandırır ama aynı zamanda belirmelerin (*apparitions*) yeri olarak da.

Eğer Seminer'de iki bölüm görüyorsam, işte ilki için korumamız gereken pusula bu. Küçük *a*'nın otantik yeri öznenin yanında, ona görünmezdir ve salt aldatmaca ve yanılsamalarla Başka'nın yanındadır. Seminer'in ikinci bölümünde Lacan, küçük *a*'nın Başka'nın içindeki yerini araştırır. Burada inşa edilen küçük a elbette biraz muğlak kalıyor; bir yandan simgeselleştirilmeye indirgenemez ve Başka'nın dışında görsel alanın olağan kurallarıyla da resmedilemez. Buna rağmen yine de Başka'nin içindedir ancak imleyenden farklı olarak.

Bu eklemleme (*articulation*) zorluğu –yabancılaşma ve ayrılma inşalarının çözmeye çalıştığı- Seminer'in son dersinde belirtilir. "Başka'nın yerine simgeselleştirilemeyen bir kalıntı olarak tanımlanan nesne buna rağmen Başka'ya bağlıdır."[13] İşte inşanın zorluğunu itiraf eden cümle.

13 Ibid., p. 382.

dans ce Séminaire, la notion que le vrai de vrai, le vrai objet petit *a*, on ne peut pas le voir. C'est d'ailleurs ce qui est exactement dit dans « Subversion du sujet ». Lacan construit les objets-causes comme non spécularisables, ils ne peuvent pas être pris dans l'espace du miroir, dans le champ scopique, ils échappent au champ visuel. C'est pourquoi ce que Lacan appelle le champ de l'Autre dans le Séminaire de *L'angoisse*, c'est le lieu du signifiant, mais aussi le lieu des apparitions, c'est là où ça apparaît.

Voilà une boussole qu'il faut garder dans tout le premier mouvement du Séminaire, si j'en distingue deux principaux. La place authentique de petit *a* est du côté du sujet, invisible à lui, et ce n'est que par leurres et fallaces qu'il est dans l'Autre. Dans le second mouvement du Séminaire, Lacan élabore la place de petit *a* dans l'Autre. L'objet petit *a* qui est là construit reste évidemment une formation très ambiguë, qui est d'un côté irréductible à la symbolisation et irreprésentable selon les lois normales du champ visuel, extérieur à l'Autre, et néanmoins inclus dans l'Autre, mais comme différent du signifiant.

Cette difficulté d'articulation – la construction d'aliénation et de séparation essaiera de la résoudre – est mentionnée dans la dernière leçon du Séminaire : L'« objet défini comme un reste irréductible à la symbolisation au lieu de l'Autre [...] dépend néanmoins de cet Autre »[13]. Voilà la phrase où s'avoue la difficulté de la construction.

C'est aussi à la fin du Séminaire que Lacan insiste sur le fait que petit *a* n'est pas une pure facticité, n'est pas simplement un en-soi, et que le fait qu'il soit irréductible suppose que s'exerce sur lui un effort de réduction à l'Autre. Il est donc par là relatif à cette réduction. Cela inspirera aussi, dans l'enseignement de Lacan, des va-et-vient continuels : d'un côté, l'objet petit *a* comme réel, mais en même temps relatif à l'élaboration signifiante. Ce n'est donc pas un absolu et ce peut même être le nom du moment où s'arrête l'élaboration signifiante. Plus tard, dans sa

13 Ibid., p. 382.

Bu aynı zamanda Seminer'in de sonudur ki Lacan küçük *a*'nın saf bir olgusallık olmadığının, salt bir "en-soi" (kendinde şey) da olmadığının üstüne basar ve indirgenemez olmasının da Başka'ya indirgeme çabasına maruz kaldığını varsayar. Demek ki bu durum bu indirgenişe görelidir. Lacan'ın öğretisinde bu, süregelen gel-gitlere de ilham kaynağı olur: bir tarafta gerçek olarak nesne küçük *a*, ama aynı zamanda da imleyenin oluşumuyla da göreli olarak nesne küçük *a*. Yani bir mutlak değil ve hatta imleyen oluşturmanın kesildiği an bile olabilir bu. Daha sonraları, "Radyofoni"sinde[14] Lacan, jouissance'ın muhasebeye *(comptabilité)* doğru dönüşümünden, jouissance'ı değerli bir imleyene *(significant)* geçirmekten ve tabii sözden bahseder. Aynı mantık burada da mevcuttur, yani kendisini imleyen haline getirtmeyenden ibarettir.

Kaygı, mantıksal an

Zamanında Kaygı Seminer'inden şu aforizmayı seçip yorumlama işine girişmiştim: "Yalnızca aşk jouissance'm arzu düzlemine inmesini sağlar."[15] Burada ayrımsamak gereken, jouissance ve arzunun farklı iki yapı olduğudur.

Neden Lacan bu Seminer'de küçük *a*'yı öznenin yanma, Başka'nın diğer yanına koymakta bu denli ısrar eder? Çünkü küçük *a* bir nevi dışavurumdur, kapalı ve otistik konumuyla öz-bedenin jouissance'ının bir dönüşümüdür –Freud'un Das Ding terimini kullanarak daha da kapalı kılmıştır-, halbuki arzu Başka'ya olan ilişkidir. Yani burada bir antinomi, jouissance ve arzu arasında bir açıklık vardır. Şeyleri basitçe ele alırsak jouissance'ın meskeni öz-bedendir oysa arzu Başka'ya olan ilişkidir. On yıl sonra yine bu aynı antinomi, Lacan'ın "Encore" Seminer'indeki incelemeye ilham verir.

14 Lacan J., «Radiophonie» (1970), Autres écrits, Paris, Le Seuil, 2001, p. 403-447.

15 J.-A. Miller commenta cet aphorisme de Lacan notamment dans son cours L'orientation lacanienne II, 1 (1981-82), « Scansions dans l'enseignement de Lacan ».

« Radiophonie »[14], Lacan parlera du virage de la jouissance à la comptabilité, de faire passer la jouissance au signifiant qui compte, et à la parole aussi bien. La même logique est là présente, il s'agit en définitive de ce qui ne se laisse pas signifiantiser.

L'angoisse, moment logique

Il m'est arrivé jadis de commenter l'aphorisme, que j'avais jadis pêché dans le Séminaire de *L'angoisse*, « Seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir »[15]. Ce qu'il faut relever, c'est que jouissance et désir sont deux structures distinctes.

Pourquoi Lacan s'attache-t-il avec cette insistance, dans ce Séminaire, à laisser petit *a* du côté du sujet, de l'autre côté de l'Autre ? Parce que petit *a* est en quelque sorte une expression, une transformation de la jouissance du corps propre, de la jouissance dans son statut autistique, fermé – il l'avait rendue d'autant plus fermée en l'appelant du terme freudien de *das Ding* –, tandis que le désir est relation à l'Autre. Il y a donc une antinomie, une béance entre jouissance et désir. La jouissance, si l'on prend les choses simplement, a comme lieu le corps propre, alors que le désir est relation à l'Autre. C'est encore cette antinomie qui inspirera, dix ans plus tard, l'élaboration de Lacan dans le Séminaire *Encore*.

Ce qui est amusant, dans le Séminaire de *L'angoisse*, c'est d'y introduire l'amour entre jouissance et désir, de l'introduire comme médiateur. L'amour est ici médiateur parce qu'il déplace ou falsifie petit *a*, en le faisant passer dans l'objet-visée, en le faisant *agalma*, alors que l'angoisse n'est pas médiatrice, dit Lacan, mais médiane entre jouissance et désir. Si je voulais paraphraser l'aphorisme de Lacan, je dirais que seule l'angoisse transforme la jouissance en objet cause du désir.

Lacan élabore et même construit l'angoisse comme l'opérateur qui permet à *das Ding* de

14 Lacan J., « Radiophonie » (1970), Autres écrits, Paris, Le Seuil, 2001, p. 403-447.

15 J.-A. Miller commenta cet aphorisme de Lacan notamment dans son cours L'orientation lacanienne II, 1 (1981-82), « Scansions dans l'enseignement de Lacan ».

Kaygı Seminer'inde garip (eğlenceli) olan, aşkın jouissance ve arzu arasına sokulmuş olmasıdır, tıpkı bir aracı (*médiatrice*) gibi. Aşk burada aracıdır çünkü küçük a'yı hedef-nesne'ye dönüştürerek, agalma'laştırarak, onu yanlışlaştırır ve yerini değiştirir. Halbuki kaygı aracı değildir der Lacan, ancak arzu ve jouissance'm ortasından geçer. Eğer Lacan'ın aforizmasını açıklamak isteseydim, yalnızca kaygı jouissance'ı arzunun sebep-nesnesine dönüştürür derdim.

Lacan kaygıyı Das Ding'in nesne küçük a şekline bürünmesini sağlayan bir operatör olarak ele alır ve hatta o şekilde inşa eder. Bunu Seminer'de kelimesi kelimesine bulamayız. Bu Seminer'de kaygı tıpkı sebep-nesne üreten bir operatör gibi işler. Lacancı kaygı üretici bir kaygıdır. Bu yüzden Lacan Seminer'in sonunda şöyle diyebilmiştir: "Kaygının işlevinin devreye girdiği an, nesnenin bırakılmasından (*cession*) öncedir." Buna istinaden Lacan insandan kurtlara dair bir örnek verir: tekrar edilen bir rüyada anal bir heyecanın, bir dışkılamanın episodu yeniden kurulabilir. Bu Lacan tarafından bir defa söylenmiş, sonra bir defa daha ele alınmıştır ancak yine de özsel model olarak kalır, yani kaygı sebep-nesne üreten bir moderatördür. İşte bu yüzden kaygı burada kanıtlanmamış olsa bile, mantıksal bir an'dır.

Belirmeler (*apparitions*), bozulmalar ve ayrılmalar

Kaygının kesinliği

Bu saptamaları bir kere verdikten sonra, şimdi de jouissance ve kaygı arasındaki bu tekil ilişkiyi somut bir şekilde anlamaya çalışalım. Bunun için Freud'a uğramamız gerek. Freud, kaygıyı belirleyen koşulların ilki ve en köklüsünün sürekli artan itkisel (*pulsionnelle*) gereklilik olduğunu söyler ve karşısında "ben" büyük sıkıntı (*détresse*) içindedir. Bu noktada Lacan'ın bu şemaları nelerin üzerine inşa ettiğini anlarız. Bu cümleyi Lacancı terimlere çevirirsek, bu sizi çoktan jouissance ve kaygı bağlantısından geçirmiş olur. Freud'a göre bu ekonomik bir bozulmadır prendre forme d'objet petit *a*. On ne le trouve pas en toutes lettres dans le Séminaire. L'angoisse fonctionne dans ce Séminaire comme un opérateur qui produit l'objet-cause. L'angoisse lacanienne, c'est une angoisse productrice. C'est pourquoi Lacan peut dire, à la toute fin du Séminaire : « Le moment où est mis en jeu la fonction de l'angoisse est antérieur à la cession de l'objet. » Il en donne un exemple emprunté au cas de l'homme aux loups, lorsque, devant son rêve répétitif, on peut reconstruire l'épisode d'un émoi anal, d'une défécation. C'est énoncé une fois par Lacan, repris une seconde, mais cela reste le modèle essentiel de ce dont il s'agit, à savoir l'angoisse comme modérateur qui produit l'objet-cause. C'est pourquoi l'angoisse est essentiellement ici un moment logique, et même non éprouvé.

Apparitions, Perturbations Et Separations

Certitude de l'angoisse

Essayons maintenant de saisir dans le concret, une fois donnés ces repérages, cette relation singulière de la jouissance et de l'angoisse. Pour cela, il nous faut aller à Freud, qui nous dit que la première et la plus originaire des conditions déterminant l'angoisse est l'exigence pulsionnelle, constamment croissante, devant laquelle le moi est en état de détresse. On saisit là sur quoi Lacan a construit ce schématisme. Si vous traduisez cette phrase en termes lacaniens, cela vous fait déjà parcourir la relation de la jouissance à l'angoisse. C'est, pour Freud, une perturbation économique, un trop-plein – *der Überschuss* – de libido inutilisée qui est le noyau du danger auquel répond l'angoisse. Dans les termes de Freud, c'est le rapport de la jouissance à l'angoisse qui est mis en symphonie par Lacan et, derrière l'angoisse, la pulsion en tant qu'elle veut se satisfaire, en tant que volonté de jouissance insistant sans trêve. Quand cette insistance pulsionnelle entre en contradiction avec le principe du plaisir, il y a ce déplaisir que l'on appelle angoisse. C'est pourquoi Lacan peut dire – une fois, mais ça suffit – que l'angoisse est signal du réel et index de la Chose, *das Ding*, et la formule

(*perturbation*), kullanılamayan libido'nun fazlasıdır -*der Überschuss*- ve libido da kaygının cevap verdiği tehlikenin çekirdeğidir. Freud'un terimlerinde Lacan, jouissance ve kaygı arasındaki bağları ahenge sokmuştur. Kaygının ardında itki, jouissance isteği halinde kendisini sürekli tatmin etmek ister. Ve bu itkisel ısrar haz ilkesiyle çatışmaya girince, bu memnuniyetsizlik yani kaygı ortaya çıkar. Bu yüzden Lacan –bir kereliğine de olsa- şöyle diyebilmiştir: "kaygı gerçeğin sinyalidir" ve Şey (Das Ding)'in işaret parmağıdır. Ve "kaygı gerçeğin sinyalidir" formülü kaygının Başka'yı arzulamasının sinyali olduğu kavramını alt eder.

Lacan'ın en başta ortaya döktüğü "kaygı Başka'yı arzulamanın işaretidir" tabure-sözcesiyle (*énoncé-escabeau*) bariz bir mesafe alması için, Seminer'in son dersini beklemek gerekir. İlk etapta bir peygamberdevesi ve maske takan bir kişilik sunar ve peygamberdevesinin nesnesini kendisinde bulup bulamayacağını o da bilmez. Başka bir deyişle, peygamberdevesinde eksik olan, varlık kaygısıdır. Lacan Seminer'in sonunda, tıpkı halıyı onu takip edenin altından çekercesine göstermek istediği şey, kıssadan hissenin sadece görüşsel (*scopique*) boyutta değeri olduğudur. Ayna evresinin seviyesidir bu, yani herkesin aynı olduğu seviye. Nesne küçük *a*'nın yabancılığının (*etrangeté*) tanınmadığı ve bu nesnenin en fazla gizlendiği seviyedir scopique seviye. Bu yüzden bu Seminer görüşsel seviyenin sürekli bir eleştirisini de içerir. Bu aynı zamanda Lacan'ın "Ayna evresi" ve optik şemadan beri arzu kuramını inşa ettiği seviyedir de. Ve şema da Seminer'de son defa karşımıza çıkar.

Lacan aynı zamanda kaygının jouissance'ın gerçek'iyle olan bu bağlantıyı vurgular, yani kaygının kesinliğini ve imleyenin kuşkucu yapısıyla zıtlaştığını –imleyen hiçbir zaman kararlı değildir. İşte bu yüzden obsesyonelin fenomenolojisi Seminer'de bu denli yer tutar. Obsesyonel kişi köke yani sebep-nesneye erişebilmek adına imleyeni ufalayan (*triture*) öznedir ve ancak anlam-

« l'angoisse est signal du réel » l'emporte sur la notion, pourtant restée fameuse, de l'angoisse comme signe du désir de l'Autre.

Il faut attendre la dernière leçon du Séminaire pour que Lacan prenne une distance explicite avec cet énoncé-escabeau qu'il a posé au début : « l'angoisse est le signe éprouvé du désir de l'Autre ». Il a présenté au début une mante religieuse et un personnage qui porte un masque et qui ignore si la mante religieuse ne va pas trouver son objet en lui. D'où l'angoisse, angoisse d'être ce dont la mante religieuse manque. Ce que fait remarquer Lacan à la fin du Séminaire, en retirant en quelque sorte le tapis sous les pieds de celui qui le suit, c'est que l'apologue ne vaut qu'au niveau scopique. C'est le niveau du stade du miroir, le niveau où nous sommes les mêmes. C'est par excellence au niveau scopique qu'est méconnue l'étrangeté de l'objet petit *a* et que cet objet est le plus masqué. C'est pourquoi ce Séminaire comporte une critique continuelle du niveau scopique, qui est bien celui où Lacan a élaboré sa théorie du désir depuis « Le stade du miroir » et le schéma optique, schéma qui fait une dernière apparition dans ce Séminaire.

C'est aussi cette connexion de l'angoisse avec le réel de la jouissance que Lacan accentue comme certitude de l'angoisse et qui contraste avec le caractère douteux du signifiant – le signifiant n'est jamais sûr. C'est pourquoi la phénoménologie de l'obsessionnel occupe tant de place dans ce Séminaire. L'obsessionnel est le sujet qui triture le signifiant en essayant d'accéder à l'origine, c'est-à-dire à l'objet-cause, mais il entretient aussi bien le doute dans la recherche signifiante, afin de se maintenir à distance de la certitude.

Dans ce Séminaire, le ravalement du désir va de pair avec celui du signifiant. Alors que le rapport au réel comme angoisse est certitude, le signifiant n'est que possibilité de tromperie symbolique. On assiste donc là à un ravalement du désir, un ravalement du signifiant. Tout cela sera par la suite ajusté, tempéré, déplacé, par Lacan, mais nous sommes là au moment où émerge une autre dimension de l'expérience, qui n'avait pas

landırma arayışında kuşkuyu elinde tutar, kesinlik ile mesafesini koruyabilmek için.

Seminer'de arzunun gözden düşüşü (*ravalement*) imleyeninkiyle birlikte ilerler. Gerçeğe kaygı olarak bağlanmak kesin iken, imleyen sadece simgesel bir aldatmacadır. İşte burada arzunun alçalışına, imleyenin alçalışına tanık oluruz. Tüm bunların hepsi sonradan Lacan tarafından düzeltilir, yumuşatılır ve yerleri değiştirilir ama artık şimdiye kadar açılmamış başka bir deneyim boyutunun açıldığı an'a geliriz. Hatta bu boyutta bir bilim eleştirisi dahi buluruz: bilimin işgal ettiği her şey "koca bir kandırmaca [haline gelir]. Fenomeni düşünce ile kontrol etmek, bunu her zaman nasıl da aldatıcı bir şekilde yaptığımızı açığa vurmaktır. Ve bunu tekrarlayabilecek olmak, yani ondan bir imleyen yaratmak."[16] Bu eleştiriyi kaygının kesinliğine değer kazandıran şekilde almak gerekir, ancak pek tabii Lacan'ın daha sonra geliştireceği görünüş olarak imleyen kavramının bir parçacığı olduğunu da görürüz.

Günümüzde, 21. yüzyılın bu başlarında, bilimin fetihleri haz hakkı ve hazzın değerinin sosyal yapının en tepesine çıkmasına eşlik eder, çünkü bu fetihler tam da kendi içlerinde bir kandırmaca gibi hareket eder ve bu da gerçeğin, görünüş olmayan jouissance gerçeğinin çağırılmasını zorunlu kılar. Hukuksal söylem bile gitgide sürekli haz alma hakkı için çalışır ve ona karşı sadece silinmeyen gelenek haklarını buluruz. "Kendi gelenek kozamızda bırakın bizi." Kesinlik, zevk nerede almıyorsa oradadır ve kesinlikle bilimin kaçınılmaz olarak yanlışladığı doğada değildir. Çocuk yapmak için bir kadın ve bir erkek gereklidir demek için kimse yoktur artık. Bir yaşamda kalmacadır bu, ta ki bilgiç bu işe karışana dek. Baba olarak Başka'ya çağrı, Baba'nın efendi-imleyenine çağrı esasında, kesinliğin her zaman daha çok jouissance'ın tarafında olmasından, daha can sıkıcı bir şekilde gerçekleşebilir.

16 Lacan J., L'angoisse, op. cit., p. 93-94.

été ouverte jusqu'alors. On y trouve même une critique de la science : tout ce que conquiert la science devient « une immense duperie. Maîtriser le phénomène par la pensée, c'est toujours montrer comment on peut le faire d'une façon trompeuse, c'est pouvoir le reproduire, c'est-à-dire en faire un signifiant ».[16] Il faut le prendre dans la perspective qui valorise la certitude de l'angoisse, mais on voit bien que c'est là une amorce de ce que Lacan développera plus tard comme la notion du signifiant comme semblant.

On peut ajouter, dans l'actualité, que l'on constate, en effet, en ce début du vingt et unième siècle, que les conquêtes de la science s'accompagnent de la montée au zénith social de la valeur de jouissance, du droit de jouir, du droit à jouir, précisément parce que les conquêtes de la science comportent en elles-mêmes une duperie qui rend d'autant plus insistant l'appel à un réel, au réel de la jouissance, qui n'est pas du semblant. Le discours juridique lui-même se met toujours davantage au service du droit à jouir et l'on ne trouve à lui opposer que le droit imprescriptible de la tradition : « Laissez-nous dans notre cocon de tradition. » La certitude est du côté de là où ça jouit, elle n'est certainement pas dans la nature qui est irrésistiblement falsifiée par la science. Il n'y a plus personne pour dire qu'il faut un homme et une femme pour faire un enfant. C'est une survivance, d'avant que le savant vienne en tiers dans cette affaire. L'appel à l'Autre comme le Père, l'appel au signifiant-maître du Père peut se faire, en effet, d'autant plus exaspéré que la certitude est toujours davantage du côté de la jouissance.

Angoisse productrice

Revenons à Freud dans le rapport à Lacan. La répétition du mot signal, l'angoisse comme signal dans le moi – un slogan beaucoup répété chez Freud et Lacan –, fait croire que l'angoisse se résume à avertir ou à connoter. Or, il n'en est rien. Dans *Inhibition, symptôme, angoisse,* Freud fait ce que fait Lacan dans *L'angoisse,* il révise ses positions antérieures. Tout ce livre est fait pour indiquer que l'angoisse est active. Je ne vais pas

16 Lacan J., L'angoisse, op. cit., p. 93-94.

Üretici kaygı

Freud'un Lacan ile bağına geri dönelim. Sinyal kelimesinin tekrarı, kaygının "ben"de bir sinyal oluşu –Freud ve Lacan'da çokça yinelenen bir slogan- kaygının uyarmakla veya ima etmekle özetlenmesi olarak düşünülüyor. Halbuki öyle değil. Freud *iç-engelleme (inhibition), belirti (symptome), kaygı (angoisse)* metninde Lacan'ın *Kaygı*'da yaptığını yapar, önceki önerilerini gözden geçirir. Tüm bu kitap kaygının aktif olduğunu belirtmek için yazılmıştır. Detaylı bir şekilde yorumlamayacağım ve sadece Lacan'ın Seminer'ine ilham veren deyişi vermekle yetineceğim: "[Kastrasyon] kaygısı bastırılmışlığı teşvik eder." İşte Freud'un söylediği. Kitabı, önerilerini gözden geçirdiğini ve kaygının bastırılmışlığın tetikleyicisi olduğunu açıklamak için yazar. Lacan da aynen sebep-nesne gibi terimlerle aktarır bunu, nedenselliği de işin içine ekleyerek. Lacancı kaygı aktiftir, üreticidir.

Lacan'ın arzu sebebi dediği şey, bastırmanın motorunun (*moteur*) çevirisidir ve ben de bu yüzden arzuyu nitelemek için bastırılmış sıfatını seçtim. Freud itkisel gereklilikten *Triebanspruch*, itkiden, kaygıdan ve bastırmadan bahseder. Seminer'in fikri kaygının doğrudan doğruya bir sebep olması değil ama sebebi üreten olduğudur. O operatördür, itkisel gereklilikle arzunun nesnesini onun sebebi haline getirir ve sonra Lacan'ın jouissance'ın primitif monadı adını verdiği o kırılma anına yazılır. Bu monad mitiktir ama yine de ortaya koymak gereklidir. Jouissance'ı birleştirici bir bütünle, bir jouissance bedeni ile ilişkilendirmek Başka burada hemen oyuna katılmıyor demektir.

Bu sebepten Lacan, nesnenin anatomik ayrılmalarının (*separation*) ayrıntılarına doğru sürüklenir, bir eyleyici/fail yani Başka devreye girmeden bedenden alınan nesnenin doğal ayrılmalarına. Bunu Freud'dan aldığı terim ayrılma olarak adlandırmıştır. Kastrasyon değil nesnelerin ayrılması, organların ayrılması. Hatta içeride organizle commenter dans le détail et me contenterai de vous donner cette formule qui inspire ce Séminaire de Lacan tout entier : « L'angoisse [de castration] est moteur du refoulement. » Voilà ce que dit Freud. Il écrit *Inhibition, symptôme, angoisse* pour expliquer qu'il a révisé ses conceptions pour faire de l'angoisse le moteur du refoulement. C'est exactement ce que Lacan traduit en termes d'objet-cause, en impliquant la causalité dans l'affaire. L'angoisse lacanienne est active, c'est-à-dire productrice.

Ce que Lacan appelle la cause du désir, c'est sa traduction du moteur de refoulement, et c'est pourquoi j'ai choisi l'adjectif refoulé pour qualifier le désir. Freud parle d'exigence pulsionnelle – *Triebanspruch* – de pulsion, angoisse, refoulement. L'idée du Séminaire n'est pas que l'angoisse est directement la cause, mais qu'elle la produit. Elle serait l'opérateur qui, de l'exigence pulsionnelle, ferait l'objet cause du désir, et qui donc s'inscrit au moment où s'accomplit la rupture de ce que Lacan appelle la monade primitive de la jouissance. Cette monade est mythique, mais elle est pourtant nécessaire à poser. Corréler la jouissance à une totalité unitaire, à un corps de jouissance, cela veut signifier qu'ici l'Autre n'entre pas en jeu d'emblée.

C'est pourquoi Lacan est conduit à détailler les séparations anatomiques de l'objet, les séparations naturelles de l'objet prélevé sur le corps, et précisément sans l'intervention d'un agent qui serait l'Autre. C'est ce qu'il appelle, terme repris de Freud, la séparation. Non pas la castration, mais la séparation des objets, la séparation des organes. Il parle même à un moment de la *sépartition*, pour indiquer qu'il s'agit comme d'une partition à l'intérieur qui concerne le sujet de l'organisme. Là, la séparation d'un organe a son paradigme dans l'objet anal. C'est pourquoi, c'est dans un second temps que se pose la question de la subjectivation de l'objet et de son inscription dans l'Autre. Ce qui est là objet petit *a* est déjà qualifié comme ce qu'il y a de plus moi-même dans l'extérieur, parce qu'il a été de moi coupé, et c'est ce dont on a l'écho dans la dernière leçon du Séminaire XI.

manın öznesini ilgilendiren bir bölünme (*partition*) olduğu için bir yerde ayrılmadan bahseder. Burada bir organın ayrılması, paradigmasını anal nesneden alır. Bu yüzden nesnenin öznelleştirilmesi ve Başka'ya yazılması sorusu ikinci bir zamanda sorulur. Buradaki nesne küçük a şimdiden dışarıda en çok "kendim" olan olarak nitelendirilir çünkü o benden kopmuştur ve XI. Seminer'in son dersinde bunun yankılarını görürüz.

Az önce Lacan'ın arzunun ötesine dair olan klasik kuramından bahsettim. Bu kuram talep ve ihtiyaçtan geçer, ihtiyacı birincil olarak alır ve ihtiyacın talebe geçişini izler.

İhtiyaç
Talep
Arzu

Bu kuram *Kaygı* Seminer'inde tekrar sorgulanır. Jouissance arzuya varmak için kaygıdan geçer. Talep terimi aşkın yeridir zira klasik kuramda talep, ihtiyaç tatmini talebi ve aşk talebi şeklinde ikiye bölünmüştür. Bu klasik kuramda imleyen ilk başta Başka'dadır, halbuki Kaygı Seminer'inin damarında jouissance'ın mitik monad'ına gönderme vardır. Lacan bunu da -Seminer'den muğlak formüller geriye kaldığından- "Freud'un Trieb'i üzerine" yazısında açığa kavuşturur: "Jouissance Şey'in tarafındadır, arzuysa Başka'mn tarafında."[17]

Klasik kuramda aşk ve kaygı arasında hangi bağlantının kurulduğunu biliyorsunuz artık. Talebin Başka'sı, tatmin nesnelerini elinde tutar, nesne simgesel armağanda, aşk tanıklığından değerini alır ve eğer Başka vermezse, o zaman sıkıntı olur (*Hilflosigkeit*) ve eksiğinden veya kaybından da kaygı doğar.

Kaygı Seminer'inde aynı mantık nesnenin başka bir perspektifini de doğrular; aşkın armağanının aşkın kendisi olduğu, yani hiçbir nesne olmadığı mantığı. "Aşk bizde olmaya-

17 Cf. Lacan J., «Du Trieb de Freud et du désir du psychanalyste» (1964), Écrits, op. cit., p. 851-854.

J'ai évoqué tout à l'heure la doctrine classique chez Lacan de l'en deçà du désir. Cette doctrine passe par le besoin et la demande, elle prend comme primaire le besoin et suit le passage du besoin par la demande. Il en résulte le désir qui est comme un décalage entre besoin et demande.

Besoin
Demande
Désir

Cette doctrine est remise en question par le Séminaire de *L'angoisse* où la jouissance passe par l'angoisse pour en venir au désir. Le terme de demande, c'est la place de l'amour, puisque, dans cette doctrine classique, il y a un dédoublement de la demande entre demande de satisfaction du besoin et demande d'amour. Dans cette doctrine classique, le signifiant est de l'Autre au départ, alors que, dans la veine du Séminaire de *L'angoisse*, il y a une référence à une monade mythique de la jouissance. Ce que Lacan clarifiera – il reste là des formules ambiguës – dans son écrit « Du *Trieb* de Freud » : « La jouissance est du côté de la Chose, alors que le désir est de l'Autre. »[17]

Vous savez quelle est alors, dans cette doctrine classique, la connexion faite entre amour et angoisse. L'Autre de la demande détient les objets de satisfaction, l'objet prend valeur du don symbolique, de témoignage d'amour, et si l'Autre ne donne pas, alors il y a détresse, *Hilflosigkeit*, alors il y a angoisse par manque ou par perte d'objet.

Dans le Séminaire de *L'angoisse*, la même logique justifie une tout autre perspective, la même logique qui comporte que le don essentiel de l'amour est l'amour lui-même, c'est-àdire aucun objet. Ce qu'exprime « L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas » : le don essentiel est le manque. D'où l'articulation, qui figure dans le Séminaire une des rares fois où Lacan cite explicitement *Inhibition, symptôme, angoisse*, pour en prendre le contre-pied[18]. Freud dit que l'angoisse est liée à la perte de l'objet, alors que Lacan dit

17 Cf. Lacan J., « Du Trieb de Freud et du désir du psychanalyste » (1964), Écrits, op. cit., p. 851-854.
18 Lacan J., L'angoisse, op. cit., p. 66-67.

nı vermektir" bunu açıklar: asıl armağan eksiktir. Freud'un *iç-engelleme (inhibition), belirti (symptome), kaygı (angoisse)* adının nadir geçtiği anlardan birinde, Lacan ona karşıtlaşmak için açıkça alıntılar.[18] Freud kaygının nesnenin kaybına bağlı olduğunu söyler, oysa Lacan eksiğin eksildiği zaman ortaya çıktığını söyler, yani nesnenin ve fazla nesnenin olduğu zaman. Halbuki aşk Başka'nın eksiğinin yerini korur, kaygı gelip bu eksiği tamamlar –ve aynı şekilde Başka'nın *aphanisis*'ini de, bu aphanisis (kayboluş) ki kesinliği üretir. Yani aşk, nesnelerden muaf tutar ancak o olduğu gibi zaten nesnesizdir. Bizde olmayanı vermeye tekabül eden aşk yoksun halde ilerler, oysa ki kaygı nesnesiz değildir. Bu giriş niteliğinde bir yaklaşımdır der akabinde Lacan, çünkü kaygıdan önce gelen nesne kaygıya sebep olur, halbuki Seminer'in ikinci bölümünde kaygı nesneyi üretir. Antinomi artı-zevk nesnesinde aşılır.

Bozulan imgesel

İlk bölüm bize kaygılandırıcı nesnenin fenomenolojisini sunmak için uğraşır ve çok sürükleyicidir. Birçok giriş dersi içerir ama keşfin en derin evresi, son sözü değildir. Kaygılandıran bu nesneyi Lacan, Freud'un "Endişe verici yabancılık" metninde aramaya koyulur ve kaygılandıranın çekirdeğini keşfe çıktığını, onu aradığını söyler. Seminer'in ikinci bölümündeyse tam tersine, nesneyi üreten bir kaygı söz konusudur. Kaygılandıran nesne fenomenolojisinin ilkesi, her zaman korunması gereken bir boşluğun olduğu kavramıdır, buna görsel alan da dahildir ve aşk ve onun bütünüyle tatmininde bozukluk ortaya çıkar ve kaygı kendisini gösterir. Kaygılandıran nesne fenomenolojisinin başlangıcını "Ayna evresi"nden alır ve Lacan onu bu noktadan itibaren sunar. "Ayna evresi"nde bir nesne vardır, öz-beden görüntüsüdür ve bu öznede bir sevinç yaratır ve aynı zamanda da nesne küçük *a*'nın yabancılığının tümüyle bilinemezliğini de kapsar. Ancak Lacan'ın ardısıra saydığı bizi bambaşka bir boyuta fırlatan, nesnenin bequ'elle surgit quand le manque vient à manquer, c'est-à-dire quand il y a objet et quand il y a trop d'objets. Alors que l'amour préserve la place du manque de l'Autre, l'angoisse vient combler ce manque – et, par là même, *aphanisis* de l'Autre, cette *aphanisis* de l'Autre qui produit la certitude. Du coup, l'amour dispense des objets, mais, comme tel, il est sans objet à proprement parler. L'amour qui consiste à donner ce qu'on n'a pas s'avance démuni, alors que l'angoisse n'est pas sans objet. C'est là un abord préliminaire, dit aussitôt Lacan, car l'objet ici précède l'angoisse, cause l'angoisse, alors que, dans le second mouvement du Séminaire, c'est l'angoisse qui produit l'objet. L'antinomie sera surmontée dans l'objet plus-de-jouir.

Imaginaire perturbé

Le premier mouvement s'évertue à nous présenter la phénoménologie de l'objet angoissant, qui est passionnante. Elle occupe plusieurs des leçons du début, mais ce n'est pas la phase la plus profonde de l'exploration, ce n'est pas son fin mot. Cet objet qui angoisse, Lacan va le chercher chez Freud lui-même dans son texte sur « L'inquiétante étrangeté », où il dit qu'il explore, qu'il essaie de trouver le noyau de ce qui angoisse. Dans le second mouvement du Séminaire, il s'agit au contraire d'une angoisse qui produit l'objet.

Le principe de la phénoménologie de l'objet angoissant, c'est la notion qu'il y a toujours un certain vide à préserver, y compris dans le champ visuel et dans l'amour, et c'est de son comblement total que surgit la perturbation où se manifeste l'angoisse. La phénoménologie de l'objet angoissant prend son départ du « Stade du miroir » et Lacan le présente à partir de là. Dans « Le stade du miroir », là il y a un objet, l'image du corps propre, qui produit chez le sujet un sentiment de jubilation et comporte aussi bien une méconnaissance totale de l'étrangeté de l'objet petit *a*. Mais ce que Lacan énumère successivement, ce sont des moments d'apparition de l'objet qui nous jettent dans une tout autre dimension.

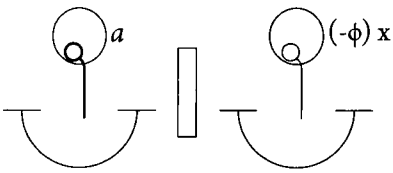
Dans le premier mouvement du Séminaire,

18 Lacan J., L'angoisse, op. cit., p. 66-67.

lirme anlarıdır.

İlk bölümde belirmeler vardır, öte yandan ikinci bölümde ayrılmalar vardır. Bunlar çok farklı iki düzendir. İlk bölümde bahsi geçen şeyler, bozulan imgesel, bozulan ayna evresi ve optik şemaya dönüştürülen ayna evresidir. Bozulmuştur çünkü bu nesne küçük *a*'dan sadece özne tarafında kalması gereken bir şey çıkar ortaya, optik şemada solda. O şeyin orada olmaması gerekir.

Optik şemada ayırıcı bir ayna, bir demet, bir vazo vardır. Sol taraf gerçek'in, öznenin, yani göremediğimizin tarafıdır ve onu aynada görürüz yani gerçek imgeyi. Diğer taraftaysa, "Yazılar"daki şemaya göre, gücül *(virtuelle)* görüntüyü buluruz, *a*'nın *i*'si, aynı şeydir.

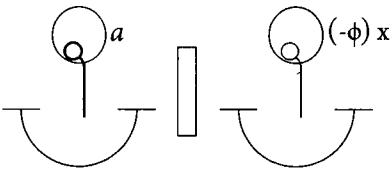


Kaygı Semineri'nden yeniden resmettiğim bütün şemaları, sadece küçük a'yı göstermek için bunları sildiğini sanmaya meylettirir, bir başka deyişle demet Başka'nın alanında belirmez hiç. Normalde orada olmaması gerekir, orada bir beyazlık olması gerekir - Transfert Semineri'nin son dersinde bulabileceğimiz inşa-, bu boşluğu da eksi phi (-φ) olarak adlandırabiliriz. Hatta Lacan x bile diyecektir. Bu koşula göre tüm narsisistik libidinal yatırım görsel alanın tuttuğu Başka'nın alanına geçmez. Narsisistik libidinal yatırımın bir bölümü spekülee-dilemeyen olarak kalır ve görsel alanı sabitleştiren budur.

Seminer'in ilk bölümünün tamamı bu ek *(supplémentaire)* yatırımın görsel alanı bozduğu aldatıcı geçişin nasıl yapıldığının ve kaygılandırdığının gösterimidir. O halde yabancının *(etrange)* boyutunu açıklamak için bu optik şemadan yardım alabilirsiniz. Freud der ki *Umheimlichkeit* kaygılandıranın alanına girer. İkinci bölümde de tam tersine,

on a des apparitions, tandis que, dans le second mouvement, on a des séparations. Ce sont deux régimes tout à fait différents. Dans le premier mouvement, c'est l'imaginaire perturbé, le stade du miroir perturbé, le stade du miroir modifié en schéma optique. C'est perturbé parce que se manifeste quelque chose de cet objet petit *a* qui ne devrait rester que du côté du sujet, à gauche sur le schéma optique. Il ne devrait pas être là.

Dans le schéma optique, il y a un miroir qui sépare, un bouquet, un vase. C'est le côté gauche, le côté du réel, le côté du sujet, le côté que l'on ne voit pas, et on le voit dans le miroir, c'est-à-dire l'image réelle. De l'autre côté, dans le schéma que vous trouvez dans les *Écrits,* vous avez l'image virtuelle, *i'* de *a,* qui est la même.



Tous les schémas que je reproduis dans le Séminaire de *L'angoisse* font tendre à croire qu'il supprime ça pour indiquer que petit *a,* c'est-à-dire le bouquet, n'apparaît pas dans le champ de l'Autre. Normalement, il ne doit pas y apparaître, il doit y avoir un blanc – construction que vous trouvez dans la dernière leçon du Séminaire du *Transfert* –, que l'on peut appeler moins *phi* (-φ), que Lacan va même appeler x. C'est à cette condition que tout l'investissement libidinal narcissique ne soit pas passé dans le champ de l'Autre que le champ visuel tient. Une partie de l'investissement libidinal narcissique reste, non spécularisable, et c'est ce qui stabilise le champ visuel.

Tout le premier mouvement du Séminaire, c'est d'indiquer comment il peut se faire un transfert fallacieux où cet investissement supplémentaire vient perturber le champ visuel, et alors ça angoisse. Vous avez alors le recours à ce schéma optique pour expliquer la dimension de l'étrange. Freud dit que l'*Unheimlichkeit* appartient au domaine de l'angoissant. Dans le second mouvement, au contraire, il ne s'agit plus

artık nesne kaygının sebebi değildir ancak kaygı bir artı-zevk konjonktüründe nesneden ayrılır. Başka bir deyişle, ilk bölümde belirmeler ve bozulmalar, ikinci bölümde de ayrılmalar vardır.

Seminer sizi ilk etapta görsel alanın onaylanmasına doğru götürür. Bu görsel alanda, bozucu işleviyle kaygılandırıcı nesne belirir. Bir nesne ki görsel alana zorla girer, bu da tam anlamıyla haz ilkesi yani homeostaz'dır. Şu şekilde de söyleyebiliriz: sadece haz ilkesine uyan şey speküle-edilebilir (speculable). Yani normalde artı-zevkin zorlaması dışarı atılır. Görsel alan tam anlamıyla artı-zevki dışlayandır.

Lacan da optik şemaya bu yüzden geri döner; Freud tarafından vurgulanan kaygı ve ben arasındaki bağın farkına varabilmek için. Ama eğer ikinci bir bölüm varsa, bu da psikanalistlerin kaygı üzerine olan söylemlerinin iki yüzü olmasındandır -Lacan bunun sinyalini verir. [19]Burada iki bölüm (hamle) olduğunu gayet iyi görürüz. Bir tarafta ben'in sinyali olarak kaygı varsa, diğer tarafta da gerçeğe iliştirilen kaygı vardır: doğumun mutlak sıkıntısına karşı bir savunma. Burada sorun ben değildir, kimse ben'in oluşturulduğunu düşünmez. Seminer'in ilk bölümünde kaygının ben tarafından yeniden ele alınışı yani Lacan'm sonsuz derecede hafif tehlikeler olarak adlandırdığı sinyaller ön plana çıkarılmıştır, oysaki ikinci bölümde kaygı gerçek ile ilişkilendirilmiştir.

Kaynakça:

Catherine Bonningue tarafından derlenen ve Miller'in de onayladığı 58. Sayıda 2004 yılında yayımlanmıştır.

de l'objet qui cause l'angoisse, mais de l'objet que l'angoisse détache dans une conjoncture de plus-de-jouir. Autrement dit, dans le premier mouvement, vous avez apparitions et perturbations, et dans le second mouvement, vous avez des séparations.

Le Séminaire vous dirige d'abord sur une prévalence du champ visuel, où apparaît, avec sa fonction perturbatrice, l'objet angoissant, un objet qui fait infraction au principe du champ visuel qui est, par excellence, le principe du plaisir, l'homéostase. On pourrait l'énoncer de cette façon : n'est spécularisable que ce qui est conforme au principe de plaisir. Est donc normalement exclu le forçage du plus-de-jouir. Le champ visuel est, par excellence, ce qui exclut le forçage du plus-de-jouir.

Lacan fait un tel recours au schéma optique pour rendre compte de la liaison de l'angoisse et du moi qui est valorisée par Freud. Mais s'il y a un second mouvement, c'est bien parce qu'il y a deux faces dans le discours des psychanalystes sur l'angoisse – Lacan le signale[19]. On voit bien là se distinguer les deux mouvements. S'il y a, d'un côté, l'angoisse comme signal du moi, il y aussi l'angoisse référée au réel, défense contre la détresse absolue de la naissance. Il n'est pas là question du moi, là personne n'imagine que le moi est constitué. Dans le premier mouvement du Séminaire est mise en valeur l'angoisse reprise par le moi comme signal de ce que Lacan appelle des dangers infiniment plus légers, tandis que, dans le second, c'est l'angoisse référée au réel.

19 Ibid., p. 162.

19 Ibid., p. 162.

Lacan ve Diyalektik: Bir Fragman

Fredric Jameson
İngilizce Çeviri: Eren Rızvanoğlu

Burada belirli bir öncelik sırası gütmeden üç veya dört şeyin üstesinden gelmeyi isterim. Öncelikle Lacan'ı genel olarak okumak istiyorum, başka bir deyişle Seminer metinlerini, özel bir tür olarak, yani Paund'un *Cantos*'u, Pascal'ın *Düşünceleri*, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri* ve Benjamin'in *Pasajları* gibi bitmemiş bir kitabın engin parçalarıyla yakınlığına veya uzaklığına göre değerlendirmek istiyorum. Genel olarak odaklandığımız şeyi özelde söylemek gerekirse, bazı kullanışlı kavramsal biçimlerde özetlemek için bir düşünce dizgesini yeniden kurmayı denemeyeceğim. Fakat düşüncenin yalnızca ifade edilen ve konuşulan bir şey olmasından dolayı bizim burada ilgilendiğimiz onun yalnızca düşünceleri olacaktır. Başka bir deyişle, dil ve düşünce arasındaki geleneksel bağı burada tersine çevirerek, dili kavramsallığın aracı veya aygıtı olarak değil ama daha çok temsil etmenin koşullarının ve biçiminin (yazı ve konuşma), kavramın kendisini belirlediği ve onun koşullarının, dolayısıyla sınırlarının olanaklılığını bir ve aynı zamanda kuracağı bir yolla ele alacağım. Tamamlanmamışlık, parçalılık, tükenmezlik ve benzeri yüklü terimlerden vazgeçmeyi tercih etmeyi istememin dışında, tüm bunların kendine özgü özelliklerinin üstesinden gelen kestirimlere ve sonuçlara karşı önyargılı olmayı esasen pek istemiyorum.

Sanki tüm bunlar yetmezmiş gibi Lacan'ın yapıtını böylesi bir kuramın yapılanmasının/kurulmasının emsal teşkil edecek davası (test case/sınanma olayı) olarak farklı bir yolla kullanmayı isterim. Bize, 1960'larda ve yapısalcılık döneminde kabul edildiği anlamıyla, kendi ayrımıyla gelen bu sözcük –bizim post çağdaş (post-contemporary) diyebileceğimiz- yalnızca geleneksel felsefeden farklı değil aynı zamanda geleneksel felsefeden bağını kesmeye çalışan (Heidegger veya Pragmatizm ve Wittgenstein) çağcıl (modern) felsefeden de farklı şekilde şeyler tasarlamıştır. Hiç kuşkusuz bu, Lacan'ı salt bir örnek üzerinden fakat yine de genel çözümleme tarafından varsayılan yoldan farklı bir biçimde değerlendirmek olur. Burada örnek, tarihsel süreci veya tarihsel eğilimi örneklendirmek için tarihsel amaçlarla yeniden kurulmuştur. Yapılması gereken iş, zorunlu olarak bütün yazıların kuramsal olduğu kanısı tarafından gerçekleştirilmemiştir, dahası öncesinde ve sonrasında yayınlanmış olan, onun entelektüel çevresine dayanan kaynakların birçoğunun kökeni ve en zengini olan Lacan üzerinden ele alınmak zorundadır. Kuram olarak adlandırdığımız bu tür yazının dinamizmi ve yapısı sorusu, Lacan'ın yapısalcı olup olmadığı sorusuyla (bizim de değineceğimiz bir soru) oldukça benzerlik taşır. Sonuçta onun Freudcu metinle (Seminerlerinde en fazla değindiği konulardan biri olarak) bağı ilk bakışta başka birçok kuramsal metinle (Althusser'in düşünceleriyle Marx'ın düşünceleri arasındaki benzerlik değinilmeye değerdir) kesişen özellikler sunmuyor gibi görünmektedir.

İlgilendiğimiz üçüncü alan, ilk ilgimizden çok daha ayrıksı ve hatta bizi yönlendireceği doğrultularla çok az ilgilidir. Benim daha açıkça söylemek amacıyla, Lacan'ın yazınsal eleştirisi olarak adlandıracağım bu ilginin, bizim Lacan'ın kendi yapıtlarına teğet olduğuna inandığımız yazınsal yorumlama anlarının her seviyesine teğet geçen bir ilgi olduğu düşünülebi-

lir. Bundan dolayı, bunların hepsi bu ya da şu yolla kuramın örnekleri olarak belirgindirler ve böylesi metinlere dönen tüm bu durumlar bütünüyle ilineksel sorunlar veya görünüşte gelişigüzel düşüncelerin birleşimi olarak belgelenebilir. Lacan'ın *Ecrits*'nin açılış konuşmasında büyük ölçüde üzerinde durdurduğu, "Çalınmış Mektup"u[1] alegorik okuması uzun zamandır takdir edilmektedir. Oysa Freud'un kendi İrma Düşünü çarpıcı okuması daha az ilgi çekmişti. Aslında Freud'da rüya çözümlemesinin merkezi konumu, kendi marjinalitesinde yazınsal eleştiri denilen şeyden kurtarılması hesaplanan, anlatı yorumunun konusu olarak konumlanmalıdır. Aynı zamanda Hamlet ve Joyce'un benzer merkezi bir okuması da farklı türden bir soruyu gündeme getirir: Freudcu yazınsal eleştiri ve genel olarak onun Oidipus Kompleksiyle geleneksel bağına ilişkin soruyu. Antigone'nin durumu özellikle yazınsal türde olmayan hem yeni hem de eski birçok yorumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sonuçta, Lacan'ın Platon'un Symposium'u üzerine olan en olağandışı yorumları bile tüm bunlarla pek az ilgilidir. Bu yorum örneklerinin tümü, bir yanıyla Lacan'ın bazı çağdışı öğretilerin konumunu yerinden ettiği bir tipi ima eden, sadece çağdışı Freudcu bir eleştiri olup olmadığını, diğer yandan da popülerliğini kısmen Lacan'a borçlu olan, olabildiğince aşırı kullanılmış eğretilemelilik kavramına göre, çözümleme aygıtının ve yapı kavramının genelde küçümsendiği ve alegori kavramının daha üretici bazı şeyler önerip önermediği, her iki anlamda da tanımlamamızda bize yardımcı olmalıdır.

Sonuçta, sanki bu yetmezmiş gibi, sorun Lacan'm düşüncesinin diyalektik doğasını öne çıkarmalıdır ki bu sorun diyalektik düşüncenin kendisinin doğasının daimiliğini de gerektirir. Bu sorun, Lacan'ın düşüncesinde Hegel'in rolünü ve etkisini kesinlikle içeren ama büyük oranda onu aşan bir sorundur. Hegel'in Lacan üzerindeki etkisi hep dendiği üzere ilk yıllarında Kojeve'in Efendi Köle diyalektiği okuması tarafından açıkça esinlendirilmiş ayna evresi varsayımında, Sartre'ın (aynı derecede Hegelci) Bakış kavramında ve başkasıyla ilişki düşüncesinde görünür olur, ama Lacan düşüncesinin olgunluğunda ve bayağı geç bir zamanda onu aşmaya başarmıştır da. Lacan, Hegel'i ve Hegelci varoluşçuluğu arkasında ilk olarak yapısalcılık için ve daha sonra türler, (arzumun) küçük başka/eksik nesnesi (objet petit a), jouissance ve olanaksız üzerine formülasyonunda geride bırakmıştır.

Fakat belki de bu, daha sonraki düşüncesinde açıkça önemli olan bir ilkeye bir tür aldırışsızlıktır, yani *Dört Söylem Dersleri*'nde ve özellikle de Üniversite'nin söylem öğretisinde bu belirgindir. Sonraki önerilerinde aslında özgül söylemin (yapısal değiş tokuş) itici gücü, Başka'nın özel bir adda somutlaştırılması süresince devam eder. Böylece Üniversite söylemi, her zaman özel bir adlandırmayla birlikte, verili bir hakikat ve düşüncede tanımlanmayı diler ve sürekli Hegelci, Lacancı, Sartrecı, Yapısalcı (Levi-Straussçu demek yerine kısaca bu nitelemeyi kullanıyorum), Freudcu veya herhangi bir şeyci olarak bir (etki, uyum, köken, ideoloji veya benzeri sorunları içeren ya da içermeyen) düşünceye bağlanmakla ilgilidir. Tüm bunlar, bu tür bir söylem için kaygı verici bir sorun biçiminde "eklektik" bir tavır olarak amaçlanmıştır, çünkü daha sonra gelenler, bunları karmakarışık, defnedilmemiş birçok ceset gibi, akıntı yönünde sürüklenen farklı biçimlerde adlandırılmış kavramlar olarak gözlemişler ve boşu boşuna aile benzerliğinin (kavramının) güven verici birliğini aramışlardır. Yine de eğer tarih yeniden yapılandırılmış bir anlatıysa, sorun gerçekten ilgi çekici olmayabilir ve verili bir düşünceler bütünlüğü, niteliklerin dürtükleyici bir telaşı olmaksızın kendi gelişiminde izlenebilir. Belki de diğer yanıyla sorunun içinde kişilerin tanıtımı en başta ele aldığımız kapsamlı sorunla yeniden ilişkilendirilmeli ve özgül bir belirsiz parçalar veya alt birimler kümesiyle belirlenmesi gereken bir savı, birçok yolla geliştirmek veya bezemek için düzenli bir arasöz olarak tasarlanmış bir şey olarak görülmelidir. Seminerler boyunca aynı

1 Edgar Allan Poe'nun temel öykülerinden biri. Dedektiflik öyküsü.

akıbete uğramış kesinlikle çok sayıda kişi/ad bulunmaktadır: Platon bunlardan biridir (Menon), Aristoteles'in Etiği bir başkasıdır, Descartes yanlış bilinç (Lacan'ın deyişiyle!) sorununun ortaya çıktığı her yerde sürekli yeniden ele alınmaktadır, ayrıca Merleau Ponty'den Wittgenstein'a, Levi Strauss'un kendisine kadar belirli ikincil roller ve minyatür görünümler tahsis edilmiştir, ama Aziz Anselmus, Kant, Bentham, Gizemciler ve Aziz Augustinus hakkında hiçbir şey söylenmemiştir. Göndermelerin birçoğu Seminerin katılımcılarındaki değişime odaklanan materyalist bir çözümleme tarafından açıklanır ki en baştaki katılımcılardaki aşamalı bir artış veya yer değişimi Ecole Normale merkezli bir öbek felsefe öğrencisinden (Althusserci-Maoist) oluşan derslerdeki genç çözümcüler tarafından oluşturulmuştur. Göndermelerin birçoğu, öbek aşılamanın daha geniş bir tipi oluşturmak amacıyla yapılan başvuru dinamikleri tarafından açıklanabilir. Böylece Marx'a yapılan göndermeler yeni bir psikanalitik değer kuramı oluşturmada kendi rollerini oynarlar, fakat bu göndermeler (referanslar) aynı zamanda yeni tür bir kuramsal yayılmacılığı ve ne bulsa okumayı[2] resmetmenin yanı sıra belirtkeler ve yananlamlar olarak da işe yararlar. Elbette ayrıca kimileri burada düşmanlar adlandırılmış ya da adlandırılmamıştır: ego psikolojisi, nesne bağlantı okulu, Neo Freudcular ve Amerikalılar, Marie Bonoparte, Hartmann ve Kris. Büyük olasılıkla tüm bu adların derslerde genel rolleri bir biçimde birbirinden farklıdır.

Bu yüzden bu türden nihai bir araştırmada, Lacan'ın Hegelciliği bir sorun oluşturmaz ama daha çok genel olarak kendi içinde diyalektik düşüncenin yeni bir gelişiminde, Lacan'ın düşüncesinin kabul edilebilirliği asıl sorgulanması gerekendir. Düşüncelerimi aşağıdaki konular etrafında toparlayacağım: yokluğun işlevi ve iğdiş edilme paradoksu, ölçüştürülemezlikler, anlamsal kaymanın diyalektiği ve sonuçta bağlantısallık/ilişkisellik ve bütünlük.

1. Lacan'ın diyalektiğindeki en önemli konulardan birisi yokluğun kendisiyle bağıntılıdır ve aslında tüm konular içerisinde en sorunlu olanı da odur. Elbette herhangi biri iğdiş edilme konusunun iki ayrı nedenle iki katı sorunlu olduğunu öne sürebilir. Freud için iğdiş edilme varsayımı ve bir iğdiş edilme kompleksi her zaman tökezletici bir engel olmuştur: büyük olasılıkla Oidipus Kompleksi söylenini veya öyküsünü onunla oldukça bağıntılı olan iğdiş edilme tehdidini kullanmadan da anlatabiliriz. Tam da bu noktada cinsellikle bağlantılı özgül bir korku/tehdit (threat) metafizikselliğin dışında genellenir ve tabiri caize çocuğun fiziksel özerkliğine bir tehdit, özneyi daha sonraki yıllarda kötürüm bırakan (cripple) bir korkunun (fear) kaynağı, daha çok betimsel olan bir sakatlama ve cezalandırmayı anımsatan daha yaygın bir ölüm endişesi/tehdidi halini alır. Fakat cinsel olanın, en azından çocuksu bir cinselliğin, genel alanına yeniden anaç eğilimleri (*mother tends*) yerleştirmek için tehditle arzu arasında bir bağ kurulur.

Tam da bu noktada –her zaman Freud'un kendi yazılarının bağlamında kalmak suretiyle– büyük olasılıkla bazı itirazlarla ve yakınmalarla karşı karşıya gelinmiştir. İlki bizim Ortodoks Freudcu yazınsal eleştiri (nihai olarak belirlenmiş bir örneğe veya ana koda göre yorumun en berrak örneği) olarak adlandırabileceğimiz şeyin varoluşunda birçoğumuzun bir kere veya başka zamanlarda da duyumsayacağı bitkinliği (*fatigue*) ifade etmektedir: Bu, Karamozov Kardeşler'den Hamlet'e bütün bir klasik metinlerde Oidipal izleğin (temaların) bulunabileceği düşüncesidir; söz konusu olan, yapısalcı bir biçimde veya modernize edilmiş (Baba'nın Adıyla) haliyle de olsa, Lacan'ın "yazınsal eleştiri"nde yeniden su yüzüne çıkmış bir düşüncedir. Bu itiraz, Anti-Oidipus adlı yapıtlarında yorulmaksızın her şeyin, çocuklukta "anne baba" konumuna indirgenmesine karşı gelmiş olan Deleuze ve Guattari tarafından en güçlü

2 Ne olsa okumak (Hepçillik), omnivorousness'ın karşılığı olarak çevrildi. Bu sözcük ne olsa okuyan, ilgilenen, kendine sınır tanımayan entelektüel figürünü temsil etmektedir.

bir biçimde dillendirilmiştir.[3] Bu, en azından Oidipus'un kendisinin (nerdeyse herkesin) Oidipus Kompleksine yakalanmadığı kabulü tarafından tam anlamıyla karşılanmayacak bir itirazdır. Eğer hakikat bastırılmış veya unutulmuş gerçekliklerin açığa çıkarılması, sırlarının çözülmesi ve alışkanlıklarının kırılması sarsıntısıyla birlikte olmak zorundaysa, hiç kuşku yok ki bugün "kültürel bilginin (okuryazarlığın)" her düzeyinde, Oidipus Kompleksinin ve Freud'un her yerde aynı anda bulunması, bu izleğin, *Histeri Çalışmaları'ndaki* düzeyine yeniden erişen özgün hakiki değerinden uzun zamandır yoksun olmasından kaynaklanmaktadır. Lacan burada yapacağının en azını yapmaktadır. Onun belirgin biçimde iğdiş edilme tehdidi üzerindeki ısrarı, en açık biçimde babadan çok anneye vurgu yapmakla ve de bunu mastürbasyonun en çocuksu türüne bir yanıt oluşturarak yapmasıyla ilgilidir.

Fakat bu özellikle iğdiş edilmeyi tam anlamıyla felsefi bir konu olarak onurlandırmamıza neden olamaz: aslında bu kavramı bu yolla ele almakla ilgili ikinci ve daha ürkütücü olan itiraz vardır, yani katışıksız olumsallık (*sheer contingency*). Bu türden belirlenmiş bir gücün bahşettiği, kuşakların insani uzuvlarının katışıksız bir biyolojik olgusuna sahip olmak, en kötü türden bir metafiziğe saplanmadan ve kendi gücünü yitirmeden felsefi olarak kavramsallaştırılamayan ve asla soyutlanamayan, indirgenemez bir tür içerikle felsefenin soyutlamalarına karşı gelmektedir. Böylesi bir türden felsefeye karşı geliş, belki de Freudculuk (aynı şekilde Marksizm) tarafından kurulan, kuram kılgı (pratik) birliğinin ileri sürdükleriyle uyuşmamaktadır. En olağandışı (ikinci) bağlamda bile hala organa yüklenilen rol farklı ama daha az zorunlu olmayan bir yolla olumsallık konusunu öne çıkarmaktadır.

Lacan'ın bu itirazı, dramatik yeni bir yolla (bedenli) organ sorununu yeniden düşünerek atladığını söyleyebiliriz: şimdiye kadar söylenmek istenen artık çok bildiktir ki o da iğdiş edilme tehdidinin nesnesi, penis olarak adlandırılan organ değil ama oldukça farklı olan ereksiyon halinde penis olarak fallustur ve bu da artık bir organ olmaktan çok bir olay olmaya (veya belki de güç) yakındır ve Lacan bunu imleyen (söz konusu olan bir imleneni veya bir imlemi olmayan tek imleyen olması olgusuna dayanarak ayrıcalıklı bir imleyendir ki bu özelliği onu yeniden olumsal bir organa yakın bir şey haline getirir) olarak nitelendirmiştir. Şimdiye kadar yapılan işlem Lacan tarafından pek iyi bilinen Freud'un "yapısallaştırma" dizisinde fazladan bir şey olarak görülebilir (veya görülmeyebilir), daha önce de değinildiği gibi Oidipal Babadan Baba'nın Adına biçiminde yenilenerek muğlak dilbilimsel terimlere dönüştürülmüştür; aynen botanikle bağlantılı yapısal gül teriminde olduğu gibi.

Fakat bu Lacan'ın Freud hakkındaki yazılarına ilişkin en iğreti olan şeyleri unutmak olacaktır. Bu aşırı samimiyet tarafından bozulmuş bir skandaldır ki ortadan kaldırılmasını sağlayan şey, onun ödünç alıp tersine çevirdiği Bataille paradoksunun aşırı samimiyeti tarafından pekiştirilmiştir. Açıkça yasalar ve yasaların ihlal edilmesi arasındaki bağla, olumsuzluğun gücünün olumsuzladığı şeyin yeniden olumlanmasına bağlı olması nedeniyle, birbirini karşılıklı etkileyenden her biri diğerini gereksinir. Fakat bu benim görüşüme göre tam anlamıyla diyalektik değil ama daha çok bir kısır döngü veya daha iyi bir deyişle dönüp dolaşıp geldiğimiz yerdir. Her halükarda Lacan'ın Yedinci Semineri'nin (Etikle ilgili) Bataillecı terimlerle sık sık yorumlanması ve yorumun sınırlarının aşılması hem aldatıcı hem de saptırıcı olacaktır.

Bunların tümü belki de bu alışılmadık süreçteki, yani Lacan'ın iğdiş edilme zorunluluğundaki (bunu bir an için bir yana koyarsak sorundaki iğdiş edilmeyle ilgili tikel belirleyici yalnızca figüratif bir şeydir) ısrarı, ilk hareket noktasına dönülerek açık kılınabilir. Biz Freud'un kendisinde (onun inatçı sağduyusunda bu paradokslarla pek az yakınlık bulunur)

3 Özellikle, bkz Différence et Répétition (Paris 1968).

hiçbir yerde bulunamayacak şeyler ileri süren bir konumun rezaletinin kökenini yeniden bulmayı deneyeceğiz, yani cinselliğin "normal" gelişiminin iğdiş edilme anındaki ilkel deneyime gereksinimini. Eşdeyişle iğdiş edilme aşamasında yaşanılan bir hatadan kaynaklanan en kötü türden fiziksel sorunlarda -nevrozdan psikoza kadar- olduğu gibi normal sözcüğü benzeri sözcükleri kullanmaktan sakınılmıştır (veya kaçınmayı denemiştir). Bu öğreti için psikolojik ve antropolojik eşdeğerlikler tasarlamak kolay olacaktır: ölüm kaygısında izlenecek yol bireyler için zorunludur, örneğin geçiş törenleri (ergenlik ayinleri)[4], dayak atma ve benzerlerinde olduğu gibi. Her ne kadar birçok açıdan böylesi antropolojik ve psikolojik kaymaları kolaylaştırsa da, Lacan'ın kendisi sık sık ölümü ve iğdiş edilmeyi tanımlamıştır, fakat bu Lacan'ın uğruna çabaladığı kavramsallık veya doğruluğun bir düzeyi olarak kabul edilemez.

Lacancı anlamda iğdiş edilme işlevi ve özellikle kendisini alıkoyması gereken figüratif bir işleve en başından sahipken, söz konusu terimin bazı mutlak eğretilemeselliklere kaymasını önleyen şeyin ne olduğu, Lacan'ın fallus kavramının özelliklerine geri dönerek en iyi şekilde anlaşılabilir. Bu çerçevede söyleyebiliriz ki olumsal bir organ olan penise yönlendirilen bu iğdiş edilme tehdidi, penisi en sonunda fallusa dönüştürür ki söz konusu olan süreçte kendisi fallus olan imleyen üretilir ve zaman içerisinde imleme işleviyle organın tamamlanması sağlanır. Fallus (erkek en başta ona sahipken kadın sahip değildir) gibi bir şey söz konusu olduğundan ders deneysel değildir, daha çok yokluk hakkında bir derstir. Öyle ki ne erkek ne de kadın hiç kimse fallusa sahip değildir fakat bazen herkes iffetli bir şey olarak imleyene katılır. Lacan çoğu kez erkeksi güven ve maço bakış açısı hakkında bazı şeylerin gülünç olduğunu, her zaman komik olma tehdidiyle karşı karşıya olduğunu ve zorunlu olarak edimsel[5] (performatif) olduğunu belirtir (cinsiyetlerin ya da toplumsal cinsiyetlerin yalnızca doğal değil, anlamsız ve olanaksız olduğunu söyleyen Lacancı öğretinin temelini de vurgulayan bu eril edimsellik (performatiflik) Helen Deutsch tarafından tanımlandığı biçimiyle dişil maskeye benzetilir). Eril gelişmeyle ilgili ana düşünce, erkeğin erkeksi bir biçimde davranmasını sağlayan iğdiş edilme "deneyimi"dir (başka bir deyişle aslında hiç kimsenin fallusa sahip olmadığını öğrenmesidir). Burada herhangi olumlu bir önerme veya iddiadan daha fazla biçimde herhangi bir deneyiminin eksikliğinde, bütün illetlerin eril varlığın başına ne biçimde geldiği gibi, olumsuz formülasyonlarm hangi dereceye kadar Lacan'm öğretisine bağlı olduğunu aşama aşama açık kılmayı umuyorum (bazı klinik veya gelişimsel bakış açıları benim hâlihazırda bu "deneyim"le bağlantılı olarak adını andığım anneyle ayrıcalıklı bir ilişki hakkında konuşmaya devam etmektedir: iğdiş edilme olanağının ilk defa keşfedilmesi, anneyle, onun tehdidinin yanı sıra bedensel anatomisiyle hem de çocuğun annenin libidinal ikamesinde kendini deneyimlemesiyle bağlantılıdır. Bu deneyimde annenin babayı yok saydığı veya daha da uzaklaştırdığı iğdiş etmeyle ilgili çok farklı ve sayısız durum hakkında asla konuşulmaz).[6]

Yine de burada benim bilhassa ilgilendiğim Lacan'ın düşüncesinde merkezi bir konumda bulunan ve kendi iddialarını diyalektik bir yolla kanıtlayan yoklukla -çok can alıcı bir kategori olsa bile, zorunlu olarak yoksunluk (*to lack*) değil (Sartre'dan alınmış)- kurucu bağlantının altını çizmektir. Fallus bir yokluktur (*an absence*) ve tam da bu özelliği ona bir imleyen

4 Çev: rites of passage; kişinin bir toplumsal konumda bir diğerine veya bir evreden başkasına geçişini simgeleyen törenler. Genelde ergenlikten çıkış aşamasında gerçekleştirirler.

5 Çev: Performance, performative, performativity. Türkçeye sırasıyla Dil Felsefesi alanında çalışan R. Levent Aysever tarafından, edim (edimi yerine getirme), edimsel ve edimsellik olarak çevrilmiştir. Bu kavramın yaratıcısı Austin'dir, dolayısıyla bununla ilgili bir sözlükçe için Bkz. "Söylemek ve Yapmak", J. L. Austin, (Çev: R. Levent Aysever) Metis Yayınları, 2009, Sözlük Bölümü.

6 Le Séminaire, livre V (1957-1958): Les Formations de l'inconscient (Paris,1968), s. 208.

olma yetkisini verir. Aslında imleyenlerin kendileri yokluğun çevresinde diyalektik olarak yapılanırlar: kabul edilebilir ki bu Saussurecu dilbiliminden çok Jakopsoncu bir dilbilimi izler ve kesinlikle eğer Mallarmeci bir ruhta değilse de Hegelci bir ruhla, Lacan defalarca bir imleyenin yalnızca mevcut olmayan veya en azından bütün zamanlar boyunca mevcut olmayan sayesinde varolduğunu örneklendirir ki bu onun çok ünlü fort-da[7] (gitti geldi) örneklemesinin en derin anlamıdır da.[8]

Bu, kesinlikle gidilecek yolun krokisini çizen diyalektik gereksinim ve Lacan'ın en temel polemiğinin stratejisidir: onun Nesne İlişkileri Okuluna[9] saldırısıdır (Dördüncü Seminer'in temel izleği). Bu polemiğin ruhunu kolaylıkla formüle edebiliriz: polemik tamamıyla tatmin edilmiş arzuyu da içeren varoluşa müsaade eden arzunun nesnesi kavramına dönüşmüştür (dolayısıyla normallik için bize dikte edilen bir reçete, Lacan'ın yapısal açıklamalarında örtük olarak bulunan şeyden oldukça farklıdır). Öyleyse biz, arzu üzerine temel vurguyu elden kaçırmaksızın, aynı anda, bir nesnenin kavramının kendisiyle birlikte getirdiği istenmeyen içerimlerden nasıl sakınabiliriz? Örneğin herhangi biri, bir kökensel ve ilk nesneden başlamayan, ama hâlihazırda bir tür yerine geçme olan (vorstellungsrepasentanz[10] olarak adlandırılan), bir nesneden başkasına sürekli yer değiştiren düz değişmeceli (metanomik) arzu kavramında diretebilir. Başka biri de, bir tortu gibi tüm seminerler boyunca her türden başkalaşıma maruz kalan bilmecemsi object a petit'i öne sürebilir (onun kökeninin ayna evresindeki objet a petit (küçük a) olduğunu kabul etmese bile). Arzu konusundaki temel ısrarımız aslında arzunun asla tatmin olmayacağı yollu eşdeğer bir ısrarla bağlantılıdır (bunun kanıtı olarak arzunun yitiş anları -afaniz[11] [12] yıkıcıdır). Fakat bu iki doğrultuda dilin nesnesinden aşamalı olarak uzaklaşmayı ve değişimi belirler: ilkin, nesne (*objet petit a*) bundan böyle, kendisi kurmaca/hayali olan geniş bir anlatı mikro kozmosundaki yerince belirlenen değerinde verilidir. Bu, bundan böyle "arzunun nesnesi"nin yalnızca nesnesel (*objectal*) terimlerle anlaşılmaya çalışılmasının yersiz olduğu anlamına gelir.

Diğer yandan bu gelişim tam da arzu kavramının kendisinde yeni ayrımlaşmalara (*differentiaitons*) neden olur. Tam da bu bakımdan jouissance [sonraki seminerlerinin tümünde bulunan bir kavram] kendisini, pleasure'dan (haz) ["haz ilkesi"nin bir sorun olarak bırakılmasıyla] ayırır. Öyle ki jouissance, hazzın ötesinde oluşmasından dolayı hazdan ayrı olarak belirgin bir biçimde tanımlanır bir duruma gelir.[13] Söz konusu jouissance'm salt hazla doyumsuzluğu, onun basit tatminlerin ötesine doğru sürekli devinimi ve böylesi bir hazzın elde edilmesiyle kesinlikle Freud'un sözdizimsel formülasyonunun (ötesinde veya öte tarafında (jenseits)) en meşhuru olan ölüm içgüdüsü veya Thanatos[14] ile bazı benzerlikler taşır.

Bu aynı zamanda Lacan'ın kendisinin bütün bir retoriksel gelişimini de belirler ki belirleyici/kaçınılmaz bir "öte" boyut kavramı, örtünme veya gizlenmenin her biçiminde, öte

7 Çev: İlk defa Freud'un "Haz İlkesinin Ötesinde" adlı kitabında ele aldığı, çocuğun nesneyle ilişkisini açıklayan bir kavram.

8 Atıf Freud'un torununun annesinin olmayışını ve geri dönüşünü (gitti-geldi/burada) taklit etmesiyle ilgili oyuna yapılıyor: Haz İlkesinin Ötesinde, the Standard Edition, vol, XVIII (London, 1955), s. 14-15.

9 Çev: Melanie Klein tarafından ortaya atılan kuram, sonrasında başka düşünürlerce geliştirilmiş ve değiştirilmiştir. Çocuğun psikoseksüel gelişiminde geçirdiği evreleri temel alan bir kuram.

10 Zaman zaman " anlatımsal tasarım" (representational representative) olarak da çevrilmiştir, bu anlaşılmaz idea (Freud'un metapsikolojiyle ilgili denemeleri, "bastırma" ve "bilinçdışı" üzerinde geliştirdiği bir ideadır) nesnesini başka bir nesneden çok bir itkide bulan bir anlatım tasarlamış görünmektedir (başka bir deyişle temsil edilemezin ilkesinde bir şey).

11 Çev: Terim her iki cinste de haz yeteneğini yitirme korkusunu tanımlar ve bu anlamıyla iğdiş olma korkusundan bile daha derindir.

12 Ernest Jones tarafından arzunun yitmesini belirtmek için türetilmiş terim.

13 'Le Séminaire: La logique de fantasme', May 31, 1967.

14 Çev: Mitolojik olarak Yunanlıların Ölüm Tanrısı, Tıp da ölüm arzusunu adlandırır.

tarafın bütün görsel türlerine sirayet eder ve onları kendisinin kılar. Bu türler, gerilerinde bir nesne olmadığından değil de bir nesnenin eksikliğini dramatize ettiklerinden çok fazla baştan çıkarıcı olmayan, Freud'un Tasarısının[15] basılmamış erken dönem çalışmalarında bulunan öğretinin haberciliğini yapar ve böylesi nesnelerin eksikliğinin yerine geçerler (XI. Seminer'deki başka bir görsel benzeşim, en ünlü anamorfoz, daha çok fallusun özgül doğasının sunumu olarak kavranabilir). Burada bütün bir estetikten söz açılır ve –boşlukta bir yer inşa etmek, yokluğu biçimlendirmek olarak mimari- kültürel ile yazınsal örneklerin bütün bir birikimi ulaşılabilir hale gelir.[16] Böylece Saray Aşkı (courtly love), yaşayan arzunun yüreğindeki yokluğun muhafaza edildiği çok garip bir deneyimde kavranılır. Bu gizem, bizi bu yolu, Freud'un birincil babasına benzer biçimde, işlevini yerine getirebilmesi için ölmek zorunda olan temel büyük Başka veya Tanrıya giden tüm yollara yayılmış olan yokluk ve olumsuzluk biçiminde kavramamıza izin verir. Yine de onun yokluğu diyalektik olarak kullanmasına ilişkin örnekler ne kadar çok olursa olsun, Lacan'ın tüm bu materyalin, dine ve gizemciliğe bazı kaymalar olarak kavramadığını belirtmek esastır. Bu örnekler ancak biz onları pozitivist ve deneysel gelenekle kavrarsak idealizmin belirtileri durumuna gelirler. Yine de tüm bunlar diyalektik olarak kendimize mal edilebilirlerdir.

2. Öyle görünüyor ki Lacan'ın düşüncesinin diyalektik karakterinin en çok öne sürülen kanıtını, onun ölçüştürülemezlik[17] ayrımında bulunabileceğimiz yollu düşünce, her zaman anlaşılabilir değildir. Ben bu terimi matematikten[18] ödünç aldım, öyle olsa bile Lacan'ın kendisi elbette irrasyonel sayıları ve bu sayıların sorunlarını bazı temel analojilere uygulamıştır (bu daha sonra geri döneceğimiz bir şey). Ben bu kavramı, dizgeler arasındaki bir birbirine çevrilemezlik (*untranslatability*) gibi, çeşitli açıklayıcı dizgeler ve kodlar (düzgüler) arasındaki radikal bir bağdaşmazlığın (*incompatibility*) daha geniş bir anlamında kullandım. Bu noktada eklememiz gereken şey şu ki, dizgelerden birinin diğerine yeğlenemeyeceği ve böylece skandalın (temel sorunun) onların bağdaşmazlığı değil ama daha çok bir ve aynı zamanda birinin diğerine (veya diğer üçünü veya diğer dördünü) gereksindiği kanaatidir ki henüz dizgesel bir yolla onları birleştirememiş, başka türlü söylemek gerekirse aralarındaki ayrımların dışında uyumlu makineler inşa edememişizdir. Bir başka ifadeyle ölçüştürülemezlik kavramının basit bir biçimde, kendilerine imrenmeden çeşitli felsefelerden veya kuramlardan ödünç almayan, akademik bir eklektizmi yansıttığı düşünülebilir. Öyle ki bu ölçüştürülemezliğin sözde kavramının bize ait, böyle bir felsefi tasarının onsuz olmaz motor gücü için bile kötü olan bir imrenmeyi ifade ettiği söylenebilir.[19] Evrensellik, dizge, sentez, bütünsellik ve benzeri birçok kavram şu günlerde lekelenmiş arzulardır. Fakat kim söyleyebilir ki onu denetlemek veya temsil etmek için muhafaza eden birçok yaratıcı çağdaşlık sonrası kuramsal işleyiş bastırılamaz birleştirme güdüsünce damgalanarak, daha az kınanabilir durumdadır? (aynen hukuk ve onun başka bir değerler dizisi (paradigma) tarafından ihlali gibi).

Bunların tümü öyle ya da böyle olabilir, ama ben onu yersiz bir biçimde başka türlü anlatmak istersem, herhangi biri, onu, daha derin ontolojik bir ölçüştürülemezliğin pek çok

15 Freud'un psikanalitik öncesi en tutkulu yapıtı, Project for a Scientific Pychology (Entwurf einer Psychologie), 1985 yılında taslağı hazırlanmıştır ve ancak 1950 yılında yayınlanmıştır. Lacan'ın bununla ilgili yorumu Seminer II (1954-1955)'de bulunabilir.

16 Le Séminaire livre VII (1959-1960): L'ethique de la psychanalyse (Paris, 1986), s. 226, 148-152.

17 Çev: incommensurability'in karşılığı olarak çevirdim. Türkçe'ye eşölçüştürülemezlik olarak da çevriliyor. İki farklı kuramın birbiriyle kıyaslanamayacağını belirtir.

18 Arkady Plotinsky, the Knowable and the Unknowable (Ann Arbor, Michigan, 2002), s. 118-119. kuşkuluyum ama sanırım burada Bohr'un "tamamlayıcılık" diye adlandırdığı şeyle yakın bir anlamda kullanılıyor.

19 Örneğin Bkz, Alain Badiou, 'Lacan et Platon', Michel Deguy ed. Lacan avec les philosophes (Paris, 1991), s. 135-154.

imi ve semptomu olarak kuramların ve kodların ölçüştürülemezliği olarak okuduğunda kazancımız/menfaatimiz göz ardı edilmeyecek oranda artacaktır. Bağdaşmayanların (uyuşmayanların) bir arada bulunması bir gerçekliktir ve hiç kuşku yok ki "birleşik alanlar kuramı"nın onları birleştireceğine ilişkin boş umutlar halende sürmektedir. Fakat öyle görünüyor ki umut bizi doğrudan insan zihninin içinde bir konum almaya iter ve zihnin, bu tür ölçüştürülemezliklerin gerçekliğinden çok kuramlarını itham etmeye yönlendirir.

Bu Lacan'ın bilim kavrayışı hakkında bir şey söylemek için uygun bir andır. Lacan, Husserl'in Avrupa Bilimlerinin Krizi veya Heidegger'in Dünya Resimleri üzerine denemelerine benzer olarak, modern bilimin ve modernliğin uzlaşımsal ve bıktırıcı bir eleştirisine katılarak, psikanalize belirli bir statü yükler. Onun bilimsel dünyevilik eleştirisinin büyük Başka'nın yeniden canlandırılmasına dönük bir nostalji olmadığını, yalnızca dünyevi ve bilimsel bir süreç tarafından yüzleştirildiğimiz fiziksel ile geleneksel ikilemler (açmazlar) arasındaki ayrımları –dinsel dönemlerde fizik ve başkanın konumunu- belirlemeye çalıştığını (inandığım sıra dışı bir yolla) söyleyebiliriz (Lacan'ın savunusunda?). Diğer yandan bilimsel psikanalizin iddia ettiği temeller üzerinden bilimin savunusu benzer türden tarihsicilik (*historicism*) ve daha geniş bir kültürel dönem eleştiri olarak görünmez, daha ziyade psikoloji ve felsefeye karşı bir silah olarak kullanılır. Başka bir söyleyişle, Lacan bunu, Freud'un özgüllüğünü belirlemeden, genel olarak felsefenin özel olarak da psikolojide içerilen bağdaşık dizge kavrayışını çürütmek için kullanır. Lacan'ın formülasyonlarının bir kesinlik arzusuyla gerekçelendirildiği düşünülebilir, bu, Freud'un kendisine konu edindiği revizyonizmden (saptırımcılık) bağışık olan, Lacan'm kendi kalıtını bir aktarma çabası olmasının yanı sıra, "Ortodoks Freudculuk"un metafiziğinden ve insancılığından sakınmaya çalışmaktır da.[20] Bu doğru olabilir ama sanırım, ne "karakterler"in veya odaklanmış hiyerogliflerin (resim yazısı) izlenmesini içeren uzamsal bir tutkuyu ihmal etmeliyiz ne de onu özel bir tür arzu olarak görmekten sakınmalıyız. Burada formülasyon olarak adlandırılan, arzu, bana bilimsellik ve bilimsellik için üretilme iddiasında olunan şeylerden biraz ayrı bir şey gibi görünmektedir. Söz konusu *écriture* çağında gerçekleşen tüm şeyler, ona ekleyici ve bütünleyici tarihsel bir yananlam verir. Yine de formülasyonlar belirli postyapısalcı bir izleğe indirgenmemelidir de.

Bilimsel olsun ya da olmasın, ölçüştürülemezliğe sıra gelince, diyalektiğin hem nesnel hem de öznel biçimde, ikilemin kesin bir kabulü olarak varlık kazandığı iddiası benim için önemlidir. Eğer burada Hegelci bir sentez varsa, yalnızca bir tane vardır, yani en sonda, o da Saltık Tindir[21] –üstüne hiçbiri tatmin edici olmayan bir sürü farklı yorum yapılmış bir bitiş noktası. Hegel bu noktada, Prusya devletinde, Napolyon'un felsefi dengi olmanın kibriyle, tarihin sonunda veya özce dünyayı anlamanın yeni bir bakış açısıyla, insanlığın bütün geçmişinin düşünülebildiği (burada ne bir etkinlik olarak sonraki yeniden yazımlar, kuram kılgı birliği, sosyalizm veya komünizm söz konusu değildir) bir uğraktadır. Bu "son" uğrağın biçimsel sorununun dışındaki birçok bölümde Hegel'in çelişkileri, birbirini yinelemeye ve düşündürmeye devam eden tarihsel bir yolla ele alınan, tam anlamıyla ölçüştürülemezliklerdir. Lacan'ın en çok bilinen felsefe karşıtı sloganı bu nedenle, "herhangi bir üstdil yoktur" ve vulgar (kaba) Hegelcilik hiç kuşku yoktur ki bir tür üstdildir (*metalanguage*). Benim burada öne sürdüğüm, herhangi birinin de onaylayabileceği üzere diyalektiğin bir üstdil olmadığıdır. Diyalektik, becerikli adlandırmalar veya bu ya da şu birleşik felsefi kod tarafından

20 Elisabeth Roudinesco, Jacques Lacan (Paris, 1993), s. 476.

21 Fakat ben Slavoj Zizek'in tek biçimli "sentez" düşüncesine tahammülsüzlüğünü paylaşmaya eğilimliyim: Hegel'in Tinin Fenomenolojisi, öznenin kendi tasarısını toplumsal tözde gerçekleştirmek konusundaki başarısızlığına ilişkin aynı öyküyü tekrar ve tekrar anlatır durur? The Ticklish Subject (London,1999), s.76.

herhangi bir çözüm öne sürmeksizin ölçüştürülemezlikleri kaydetmeye çalışan zorlayıcı bir dildir. Bu bizim dönüşlü (*reflexive*) diye adlandırdığımız bir zamansallıktır (eğer bilincin dilini öneriyorsa, tatmin edici olmayacak bir terim) ve aynı zamanda onu, sık sık kuram olarak anılan çağdaş dilbilimsel stratejiden (benim burada denemeyeceğim türden) ayırmak gerekir.

Şimdilik ölçüştürülemezlikle ilgili olarak önerilecek strateji onları kavramsallık alanında elde etmeyi denemek ve onları en derin ontolojik boşluk ve yarıkların belirtileri, bildirimleri ve tasarıları olarak kavramaktır. Bu belki de doğa bilimleri alanının dışına çıkıp az da olsa sözde insan bilimleri alanına yaklaştığımızda daha kolaylaşacak bir şeydir. Öyle görünüyor ki Marx ve Freud arasındaki böylesi bir ölçüştürülemezliği anlamak hem nesnel hem de öznel anlamda çok az olanaklıdır. Aynı zaman dilimindeki bağdaşmaz (uyumsuz) kuramlar, tarihsel toplumsal dünyanın kendisindeki daha derin bazı ölçüştürülemezlikleri işaret etmektedir. Öznel ve nesnel olan, iki ayrı bakış açısını birlikte elde tutmak onları tekil bir dizgenin içinde çözmek iddiasında bulunmak değildir ama belki de onları zamansız metafizik bazı karşıtlıkların içinde dondurmak ve bengileştirmektir.

Lacan'ın seminerlerinin başında söyledikleriyle sonra yaptığı değişiklikler (erken "dizge" nin kabul edilmemesinin artık başarısız olduğu bakış açısından gelen jouissance veya itki gibi yeni kavramlar)[22] her ne olursa olsun benim savıma göre bağdaşmazdırlar, bu ontolojik bağdaşmazlık, bütün seminerler boyunca sürmüştür ve çeşitli formülasyonlar ikilemi birleştirmekten çok belirlemek için tasarlanmıştır. Bu bakımdan Lacan, defalarca "anlamak"tan çok "açıklamak"ı tercih ettiğini belirtir. Üstdil üzerindeki tabu onun öğrencileri kadar kendisi için de bir uyarıdır.

Açık bir biçimde görünüyor ki İmgesel ile Simgesel (Gerçek, her zaman artalandaki karartılar arasında gizlidir) arasındaki başlangıçtaki ayrım bizim tartıştığımız türden bir ölçüştürülemezliğin özellikle ortaya konulduğu anlamına gelmektedir. Bu ikisinden ikincisi, Lacan'ın "insan gerçekliği"ne bakış açısını oluşturmaktadır. Veya bunu aksi bir yönde konumlandırırsak (herkesin yapmak zorunda olduğu gibi), farklı ayrı post Freudcu "Ortodoks" revizyonizmlerin yanı sıra felsefenin ve psikolojinin aldatıcı dizgelerini üreten, her iki boyutunun birbirinde birleştirilmesidir. Analitik koşullarda sonrakinin aracılık stratejisinin eleştirisi, bizim gördüğümüz kadarıyla İmgesel ile Simgesel arasındaki en baştaki ayrılma tarafından canlandırılmış yeni ayrımlaşmalar tarafından koşullanır.

İmgesel, katıksız pozitivizmler arasında ilişki kuran ikili bir dizgedir: bunların en dikkat çekici yanı, bunu kendi ile başka (veya nesneyle özne) çevresinde biriktirmesidir. Böylece İmgesel ilişkiler kendi doğruluklarında çok sayıda farklı olgusallıklar (veya deneysel gerçeklikler) olarak kavranılır ve ister epistemolojik olsun ister kişilerarası, bağdaşık dizgelerde çözümlenirler. Bu boyutuyla kaydedilmiş çok sayıda çatışma ve çatışkı (antagonizma) bulunmaktadır (en dikkat çekici olanı ise ayna evresinin bir işlevi olarak ortaya çıkan saldırganlıktır). Fakat bunlardan hiçbiri diyalektik yokluğu veya ölçüştürülemezliği konumlamaz (posits). Özünde ayna evresiyle (İmgesel'in ortaya çıktığı ilk an, çocuğun yaklaşık on sekiz aylıkken aynada görsel olarak kendi başkasını keşfetmesiyle olur) Hegel'in Efendi Köle diyalektiği arasındaki bağ konusunda hiçbir kuşkumuz olamaz, bu daha sonra diyalektiği hepten terk eten Lacan'a karşıt olarak (ilk olarak yapısalcılık için daha sonra da postyapısalcı ihlal edici kuramlarının bazı kendine özgü (idiosyncratic) biçimleri için), ilk döneminde Lacan'ın bir Hegelci olarak görülmesinin temel nedenidir.

22 Jacques-Alain Miller'in izleyicisi, Zižek, Lacan'ın kendi öğretisini öğretmesinin çeşitli aşamalarının kullanışlı bir açıklamasını öne sürmüştür: Bkz. The Sublime Object of İdeoloji (London, 1989), s.131-4.

Bu numeroloji derslerini görmezden gelmek demektir, öyle ki bizzat Hegel'in kendisi Üçün[23] çıkıvermesini/görünmesini destekler (Amerika'daki izleyicisi C. S. Pierce gibi) ve ancak bu, Üç terimiyle İmgesel ikiciliğe indirgenemeyen bir boyutla karşılaşırız ve bu Üç temelde diğerleriyle ölçüştürülemezdir. Bu boyut elbette, imleyenler alanında, bütün İmgesel ilişkilerde (dilsel terimle), küçük başkadan (a) tamamıyla farklı olan büyük Başka (A) terimlerinin her ikisinde birlikte kavradığımız, Simgeseldir. Tam da bu noktada ne birbirinden ayrılan ne birbirine indirgenen ne de birleşik bir üstdile çevrilebilen iki boyutlu yeni tuhaf bir diyalektik ortaya çıkar. Böylece kalıtsal veya gelişimsel bakış açısından Simgeselle dilin başlangıcı arasında ayrım yapmak ve büyük olasılıkla İmgeselin de başlangıcı olan ayna evresi deneyimini olanaklı kılan evreleri düşünmemek zordur. Hiç kuşku yoktur ki Lacan bu evreleri özellikle çeşitli nevroz ve psikoz çözümlemelerinde kullanmıştır, fakat onunki böylesi gelişimsel "tarihsiciliğin" acımasız bir eleştirisidir ve tarihselci kimi bakış açılarında birbirinden ayrılmaz görünen "çekilme" benzeri kavramları yerleştirmek konusunda isteksizdir. Lacan'ın sorunu çözümü, sözüm ona tarihsel veya gelişim hakkındaki anlatının aslında "zamansız" yapının kendi içindeki değişim olanağının zamansız bir izdüşümü olduğu yollu yapısalcılık tarafından geliştirilen klasik bir çözümdür. Tam da bu nedenle normal bir psykhe (psike) yoktur, buna karşın çok sayıda "intibaksızlık" [maladjustment] (olanaklı bir terim olarak yansız anlamında kullanılır) üreten, baskılanmış, çarpıtılmış, eğilmiş öğe ve bağ vardır. Kimileyin çıldırtıcı olan nevroz, psikoz ve sapkınlık tipolojileri yalnızca tedavi stratejileri ve bunun müdahale anları açısından olmazsa olmaz değildir aynı zamanda yapısal varsayımların kendileriyle yakından ilişkilidir de (bunun hiçbir değeri yoktur, yine de eşsüremle (*synchronic*) artsürem (*diachronic*) arasındaki yapısal ayrılma, yalnızca gelişimin artsüremli bir yanılsamasını veya izdüşümünü üretmez aynı zamanda "yapısalcılar" nihai olarak zamansallığı göz önüne almaya karar veremediklerinde ortaya bir hınç çıkarır. Biz burada Lacan'ın mantıksal zamansallıklarıyla birlikte aynen üç tutsak sorununda[24] olduğu gibi örneklemelerle de karşılaşırız. Tüm bunlar zamansallığın kendisinin "dışta-tutulması" [foreclosed] veya dışta bırakılmasının [excluded] bir tür "bastırılmış olanın dönüşü" [return of repressed] olarak davrandığı yapısal çözümlemelerden oldukça farklıdır).

Başkadan yalıtılan bir boyutu gözden geçirmeyi olanaklı kılan herhangi bir yolla İmgeseli Simgeselden ayrımlaştırmak (veya diğer ikisini niteleyebilen bir yolla sınırları çizilmiş veya tanımlanmış Gerçek'in üçüncü boyutundan) olanaksızdır. Geçmiş yılların ünlü Borromean halkaları (düğümleri)[25], bütün halkaların "normalde" yaptığı biçimde iş gören beşeri insanları bir biçimde iç içe girmiş karşılıklı ilişkiler içinde simgeyle temsil eder.[26] Böylece biz ancak bir boyutun diğeri üzerindeki üstünlüğünden ve başkası cidden azgelişmişken, diğerinin işlevlerini zorla zapteden tekil bir boyutun koşulları hakkında konuşabiliriz. Bu en azından temel felsefi bir öncülü (*premiss*) güvence altına alır gözükmektedir (eğer isterseniz anti felsefe de diyebilirsiniz), şöyle ki yalıtık olarak buradaki herhangi bir boyutun kuramına asla sahip olamayız. Simgeselin bu kurala (ve bu "yapısalcı" kuramcılar arasında Lacan'a resmi bir konum yükleyen) bir beklenti sunuyor gözükmesine rağmen, böylesi bir dille ta-

23 Üç terimi diyalektiğin sentez aşamasını simgeliyor.

24 Bkz. 'Le temps logique de certitude anticipeee', Ecrits içinde (Paris, 1966).

25 Çev: İç içe geçmiş üç halkadan oluşan ve Hıristiyanlık'da, Tanrı, Oğul ve Kutsal Ruh üçlemesini temsil eden bir simge. Bu simge "üç birdir" anlamına gelir.

26 Jean-Claude Milner'ın üç düzenin ontolojik olarak yeniden formüle edilmesinde burada: 'Üç tane kabul vardır: birincisi veya daha iyisi ilki (zaten onları düzenlemek için çok fazla, yapmak için çok keyfi) buradadır. Bu, kendi konumundan başka bir içeriği olmayan dogmatik bir önermedir ki konumu olabilecek hiçbir şey olmaksızın bir kesme hareketidir. Gerçek veya G olarak adlandırılabilir. Diğer bir kabul, simgesel veya S olarak adlandırılır, dilin olmadığıdır (il y a de la langue), bunun hiçbir şey ve özellilikle de bir kabul olmaksızın bir kabul olduğu söylenebilir. Nihai olarak diğer bir kabulse, bağlantıların dayandırıldığı her şeyle benzerliktir ki bu imgesel veya İ'dir'. Jean-Claude Milner, Les noms indistincts, (Paris, 1983) s. 7.

nımlanan elbette çok sayıda dilin dizgesel kuramı veya bilimsel bir dilbilim iddiasında bulunan kişi de bulunmaktadır. Belki de bir dilbilim tasarısı felsefi olarak ham imgelemlere göre daha sorunlu ve içsel olarak çelişiktir (örnek için bakınız, Jean Claude Milner'in yapıtı). Madem ki biz asla ne tam olarak dilin dışında ne de içindeyiz, bu bize, yokluğun deneyimini asla deneyimleyemeyeceğimizden, hiçbir zaman (her belirlemenin bir olumsuzlama olmasından) belirlenemeyen bir fenomen sunuyor gözükmektedir (Etoloji [hayvan davranışlarını inceleyen bilim] en fazla yalnızca sözde hayvan dilleriyle varsayımsal yaklaşım önerebilir). Buna karşın sonradan Lacan bu dağınık izleri, kendi yapısalcılık karşıtı "lalangue[27]" (pek zekice İngilizceye llanguage olarak çevrilmiştir) kavramıyla ele almıştır; söz konusu olan, kendine saygısı olan herhangi bir dilbilimin saptaması gereken "deyimler"imizde ve ulusal dilimizde varolan süreğen bir mırıltıdır [a perpetual murmur]. Başka nelerin Simgesel olduğunu kısaca göz atacağız.

İmgesele gelince, kendisiyle uygunluğunda açıklanabilir olan bir öğe veya bir alan öneren dilden daha az olmakla birlikte, mevcudiyeti tanımlanabilirdir. İkilik veya ikiciliğin bunun bir belirleyicisi olduğunu zaten görmüştük ve kavram, ikicilik düşüncesine ideoloji olarak (ve ikicilik olarak ideolojiye) hatırı sayılır felsefi bir genişlik vermiştir. Burada söz konusu olan, İmgesel ilişkiler olarak tüm ikiciliklerin ve dolayısıyla bildik Hegelci (veya Deleuzecü) retoriğin kullanılmasıyla bir biçimde "yanlış" ve "kötü" [wrong and bad] kavramlarının özelliklerinin belirlenmesidir. Aslında bu, verstand'ın (anlamanın) Hegelci dizgedeki rolünü oynayan, neredeyse kendisinden kaçınılamayan ontolojik hatanın [error] veya daha iyisi zorunlu olanın yerinin, İmgeselin tanımlanmasında daha akla yatkın olduğu gözükmektedir. Burada vurgulanan, böylesi bir hatanın ayrıcalıklı konumunun diyalektik uğraşı güvence altına alması, yalnızca hata veya sanrının [illusion] önceden varolan bir alanını bozar, gizemden arındırır ve hatta yapısızlaştırmaz aynı zamanda en azından insan düşüncesi ve deneyiminin yapısal örgütlenmesinin ontolojik gerekliliğinde, ikincisinin gerçekliğini konumlandırır ve böylece emir veya doğru düşünmeyle ulaşılamayan hakikatin zamansal doğasını elde eder, ama bunun için kendi varlığının zorunlu önkoşulu olarak hata uğrağının içinden geçmek zorundadır da. Bu anlamda psikanalitik eğitim sürecinin zamansallığı Hegel'de tarihin diyalektik farklılığı içinde yer almaktadır.

İmgeselin mevcudiyetinin başka bir belirticisi ayna evresinin hâlihazırda önceden bilindiği böyle bir algıda ve bilhassa görsellikte bulunabilir. Bedenin tümünün bazı yanılsamalarının, bizim dünyadaki varlığımızın (Merleau-Ponty) bir ütopyası olarak algısal biçimde elde edildiği, somut bir şeyin ılgımı (serap) olarak bize ulaşmadan önceki fenomenolojik ideallerinin anlamı tam da budur. Görsellik yanılsaması çoğu kez dolaysızlığın (*immediacy*) özel bir biçimi olarak yanlış anlaşılmıştır (bir tek deneyciler tarafından da değil). Dolayısıyla bu, İmgeselin gizemden arındırıldığı zengin bir alan ortaya çıkarır ve hiç kuşku yok ki XI. Seminer'in bir bölümünün konusu olarak Lacan'ın bakış (*gaze*) açıklamasındaki paradoksal karışıklık açıklaması da bu anlamda ortaya konabilir (bizim görselde ele aldığımız Simgeselin bakış açısından ayrışmış ve yeniden çözümlenmiştir).

Açıkça benim sunumun bir dereceye kadar burada yoldan çıkmıştır. Çünkü yorumumun sonuna kadar İmgesel yanlış tanımanın (*méconnaissance*) en güçlü biçimini kendime alı koyuyorum: Bu ayna evresinin en kalıcı ve köklü ürünü olan egonun kendisinden başka bir şey değildir. Egoya karşı yürütülen polemik ilkin birinci seminerde başlar ve şimdi çok

27 Çev: Lacan'a göre dilde, kendisi bir jouissance (esriklik olarak karşılamayı düşündüm) biçimi olan bir yan vardır, öyle ki dil, yalnız anlamı (meaning) ve imlemi (significiant) etkilemez ama doğrudan jouissance'ı da etkiler. Bu kavramsa tam da dilin jouissance ile bu bağını ifade ediyor ve bu bakımdan Türkçe'ye, bu bağlamda belki de "ddil" veya "didil" olarak çevrilebilir. Bu hiç kuşkusuz dil içindeki mırıldanmalarda jouissance'ın taşınmasıyla bağlantı bir kullanım olacaktır.

bildik olan yapısalcılığın en temel bütün sanılarının kaynağını oluşturur, yani sık sık öznenin "merkezsizleştirilmesi" (*decentering*) olarak adlandırılan şeyin (veya daha yersiz yere, yazarın "ölümü"yle birlikte öznenin ölümü, anti hümanizm vb). Bu polemik sırasıyla -en kuşku duyulan şey için kuşku duymaksızın- düzenli biçimde geçersizliği duyurulmuş gururun günahı ve umudu tarafından iyileştirici olana indirgenmiş (*'le moi est haïsable'*) daha eski tanrıbilimsel gelenek içinde de yer alır: büyük dinlerin çoğunun tarihinde o veya bu biçimde bulunabilecek bir kültür (*lore*) veya öğreti. Toplumbilimsel terimlerle söylersek, bizim burada karşı karşıya geldiğimiz şey, kuşkusuz kendi hukuksal dizgelerinde ve politik ve toplumsal ideolojilerinde muğlâk bir biçimde saygın bir yere konulan, muzaffer burjuvazi tarafından kutsanan girişimci bireyin giderek zayıflamasıdır. Bu anlamda öznenin merkezsizleştirilmesi modası, ekonomik kurumların birlikçi dizgelerin giderek azalmasının gerçekliğini yansıtır ve ilk gerçekleşmesini 1930'ların dayanışması-paylaşımcı ruhunda, Faşizmde, Sovyet Komünizmde ve Yeni Görüş (New Deal) vb. de bulur. Ve hiç kuşku yok ki Freud'un kendi Kopernik Devrimi (Post Feodal Prusya'nın bürokratik başarısını ve görkemini ifade eden, Fransız devrimini önceden öngören Kant'tan farklı olarak) yalnızca itibarı bozulmuş bir toplumsallık biçimi olarak histerinin ortaya çıkışıyla ilgili bir şeyler yapmamış, aynı zamanda modern ve enerjik yurttaşlarının artık endüstriyel ve sömürgeci amaçları sahiplenemediği, büyük bir güç olarak Avusturya'nın dağılışıyla ilgili şeyler de yapmıştır.[28]

Freudcu bilinçdışı öğretisinin, izleyicileri tarafından (Lacancı bir deyişle) "ego terapisine" yozlaştırılması kesinlikle aynen Lacancı eleştirinin alanı içindeki ego ve benlik kavramları gibi konumlandırılabilir. Yine de en baştaki sorumuz dönüştürülebilirlik veya başka bir deyişle ego gibi sahte bir nesnenin (*pesudo-object*) İmgesel gibi bir boyutun yerine geçme olanaklılığı olmalıdır. Freud kesinlikle bu çıkıntının resmini çizmiştir (bu biraz uçsuz bucaksız Asya kıtasının küçük bir çıkıntısı olarak Avrupa görüntüsüne benzer). Bu resim, ünlü -her ne anlama gelirse gelsin (*wo es war, sollich werden*)- formülasyonun bir kanıtı olarak, üzerine yapılan birçok okumada, Lacan'ın kendisinin de alay ettiği, Freud'un koruması (*patronage*) hakkındaki iddiaya ve teşebbüse karşı ciddi bir tehdittir. Bilinçdışının bataklığını yeniden ele almak ve onu bilince, hatta kendilik bilincine dönüştürmek eski Sokratik "kendini bil"in ego merkezli aydınlanmacı bir salık vermesidir. En azından onun üzerine bir ilk okumada ve Lacan almaşık (alternatif) formülasyonları ve çevirilerinde umutsuzca onu yeniden tanımlamaya çalıştığı (en ünlüsü, *Lá qù c'était, dois-je advenir*'dir) büküp değiştirmelerin faydaları olmaksızın ortaya konan bir salık vermedir.

Açık ki ikinci *topique* -kabaca kendi yerini ego ve idin coğrafi uzamında gören ve uzamsallığı konumlandırması öğretici bir biçimde Lacan'ın sonraki "topolojileri"yle karşıtlık gösteren ikinci *topique*- olarak böylesi bir düşünce resmi, ego olarak adlandırdığımız işlevi somutlaştırmaya eğilimlidir ve onun tedavi edici davranışının, tümörün büzülmesi türünden bir şey olduğunu öne sürer. Diğer yandan ayna evresinin tasarımları kaçınılmaz bir biçimde egonun yanılsama (herhangi birinin varolduğunu düşünmeye kışkırtıldığı şey olarak sonradan tümüyle ortadan kaldırılmıştır) türünden bir şey olduğunu ileri sürer. O, gerçekten de bir serap veya bir yanılsama, salt bir izdüşüm veya imge olsa bile yine de gerçek bir şeydir. Bu formülasyon, eski "öznenin ölümü"nün bir temsilinin yanlış anlaşılması olmaksızın öne sürülemez. Bu belki de Lacan'm erken tanıtlamalarının en anlaşılmaz olanlarından birini belirleyen bir temsili anlayıştır: görsel deneyim, *camera obscura* ve onun tersine çevrilmesini fazlasıyla içeren bütün görünümlerle ilgili denemeleri anımsatan tersyüz edilmiş iltifatın (*bouquet*)[29] yanılsamasını taşır (ideoloji kuramının birçok felsefi ve eğretilemeli sahiplen-

28 Okur tartışma boyunca Adorno'nun toplumbilimsel yorumlarını sezinleyecektir.

29 Bkz. Séminaire livre I'in x ve xi. bölümleri (Paris, 1975).

mesiyle birlikte). Yine de biri, onu bütün karmaşıklığında yeniden sahnelemeyi isteyebilir ki bu deneyim temel bir sonuç ortaya koymak için tasarlanmıştır, yani hatalı bir biçimde sağ tarafta ve boş bir kap içinde tahayyül edilen buket, imge ve izdüşüm her şeye rağmen gerçek bir imgedir. O, büsbütün bir yanılsama olmasına rağmen bir hiçlik (*nothingness*) değildir. Onun yanlış olduğunu söylemek isterseniz o zorunlulukla yanlışlık olur, özün karşıtı olarak Hegel için katıksız bir görünüm olmasına rağmen zorunludur ve nesneldir. Bu üstünde yürümenin zor olduğu gerili bir iptir. Temsil etme her iki yolda da eğimlidir. Bu, ya herhangi birinin iç içe geçmiş şeyler düşlediği bir uydurmaya (hayal) ya da cismin bütün ontolojik katılığına sahip bir zihinsel işlevin somutlaştırılmasına doğru bir eğimdir.

Şimdi, bir ego dilinden İmgeselin diline çevirme sırasında oluşan değişimin sonucunun değerinin aslında bizim dikkatimizi, sanki Verstand onu düşlemiş gibi, zihinsel işlevin resminin daha çok somutlaştırıldığı metne yönlendirdiğini düşünüyorum. Bu, çözümlememizin merkezindeki diyalektik ilişkileri yeniden olduğu yere getirir, çünkü biz İmgeseli ondan ayrılamaz olan, Gerçek ve Simgeselin boyutlarına karşı olarak tasarlanmış bir şey olarak düşünemeyiz. Bu, egoyu veya kendiliği adlandırmayı iddia eden kişi tarafından tasarlanmış bir tür müstakil özerklikten oldukça farklı bir zihinsel işlemdir.

Söz konusu olan belki de daha önce kısaca değinilmiş olan ama esasen –başka bir deyişle, felsefinin ve sağduyunun bakış açısıyla- merkezi bir önemde bulunan bir konu üzerine bir şeyler söylemek için iyi bir an ki bu konu bilinçliliktir. Ego sık sık bilincin "iyeliği"ne eşlik eder ve aslında birbirlerinden (egoyla bilinç) ayrılamazlar, fakat aynısı İmgeselle –kısaca algı diyebiliriz- Simgeselin -kısaca dil olarak tanımlanabilir- diyalektik bileşimi hakkında söylenemez. Burada bilinç nerededir? Açıktır ki dile giriş (*introduction of language*) bilincin geleneksel herhangi bir görüşünü tersyüz etmelidir, öyle ki sözcüklerle düşünmek dışsal olarak türetilmiş bir tür dizgeyi belirli araçlarla taşımaktadır ki bu dizge algının kendi dolayımsızlığına ve arılığına bir tehdittir (Lévi Strauss'un ünlü renk dizgelerinde olduğu gibi, bize verilmiş olan bir dildeki adlar dizini [nomenclature] araştırmamızda bir şeyi nasıl gördüğümüzü etkiler). Oysa bizim burada sormamız gereken bu şemanın bize herhangi bir yeni bilinç kuramı önerip önermediği olmalıdır (veya psikanalizin ve Freud'un yapıtının başarılı olup olmadığı).

Sorunu ortaya koyup onu anladığımızda Lacan'ın onun bu türden öncüllerini kati bir suretle reddettiğini görürüz (Freud'un da aynısı yaptığını da iddia ederek). Tüm bunları şöyle özetleyebiliriz: bir bilim olarak psikanaliz "bilinçlilik sorunu" iddiasının en baştaki halinin ayraç içine veya askıya alınmasına dayanır. İkincisi psikanaliz sorun olmaktan çıkarılmıştır ve Lacan'ın görüşüne göre bu, Freud'un bu konudaki çabayı görmezden gelen ve yeni bir konuma yerleştiren basılmamış 1895 tarihli *Entwurf*[30] adlı yapıtında hâlihazırda araştırdığı bir durumdu. Bu Lacan'ın Descartes ile bir tartışma biçiminde sürdürdüğü seminerleri boyunca ele aldığı bir harekettir (ve bu örtük veya belirtik bir biçimde daha az önemli olan Husserl'in fenomenolojisi üzerine izleyicileriyle yaptığı bir tartışmada da içerilir). Belki de bu hareketin anlamını şu biçimde formüle edebiliriz: felsefi gelenekte bilinçlilik verisi, varoluşsal bir deneyimdir ve benzerine bir biçimde kendiliğin veya öznenin belirlenmesinde başvurulur. Bilinç, başvurulacak en dolaysız ve kolayca ulaşılabilecek gerçeklik olsa bile aynı zamanda kendilik, düşünen özne, ego veya Ben hala belirsiz, gizemli ve formüle edilmeksizin durmaktadır. Kartezyen cogito (düşünce) öznenin kendi özünün görünüm anını hazırlayan bilinçlilik materyalini toplar ve birleştirir. Lacan da (böyle bir kurguyu Freud'a yükleyemeyiz) bu bir geriye dönüştür. Lacan'da özne bütünüyle kavranabilir ve kolayca ula-

30 Bkz. üstteki 7. not

şılabilirdir, basitçe dilbilgisel öznedir. Bu esnada ego; kimlik, kendilik ve benzeri hakkındaki farazi bir tartışmada oldukça farklı ve erişilmesi zor bir konumdadır. O ayna evresinin ürünüdür ve dayanağı olmaktan çok bilincin nesnesi gibi bir şeydir (Lacan'ın, Sartre'ın *Egonun Aşkınlığı'na* [*transcendence of the ego*] itimadı burada belirtilmelidir). Bu anlamda birincisi burada, diğerinin benlik veya ego hakkındaki varsayımlarında önerdiklerinden çok, bilincin açıklanmasına doğru daha güvenilir bir yol görür. Bunun yanı sıra bu anlamda bilinç hakkındaki kurgulamalar artık zorunlu ve hatta bağlantılı görünmez. Bilinç, bilinçliliğin en zayıf düzeyinde biz düş görürken artar ve azalır (burada hayvanların bilinçliliğinde söz edilmiyor), başka zamanlarda da, örneğin varoluşsal kararlarda (veya cogitoda), en yoğun olduğu bir noktaya odaklanır.

Artık bir bilinç kuramına sahip olmak gerekli değildir çünkü bundan böyle bilinçdışı, bilincin karşıtı olarak saptanamaz, fakat çok farklı biçimlerde saptanabilir (bilinçdışının şu veya bu travmanın bilinci olma yolu hakkında konuşmak kafa karıştırıcıdır yine de böylesi eski bir tertipten kaçınmak oldukça zor görünmektedir).

Belki de bilincin dışlanmasındaki belirsizliğin vurgulanması ve böylece kararlaştırılmamış bir biçimde kalması gerekmektedir.[31] Bir yanıyla biz bu dışlanmayı basitçe bir bilim olarak psikanalizin ilk ve asil edimi olarak ele alabiliriz, bu anlamda bu edim, diğer disiplinlerin kendi alanlarını sınırladığı radikal bir ayrılmayı andıran bir edimdir (buna Carl Schmitt tarafından çarpıcı bir biçimde öne sürülen, politikanın dost-düşman ayrımına göre konumlanması örneği verilebilir). Bu biçimiyle bilinç sorununun dışlanması diyalektik olmayan bir edim ve psikanalizin özgül bir alan biçiminde özerkleşmesi olarak durmaktadır.

Bizim burada merak ettiğimiz, bilincin dışlanmasının neden psikanaliz içinde yer almadığı ve neden Lacancı veya Freudcu 'dizge'nin bir bilim olarak kurulma sürecinde anlaşılmadığıdır. Bundan sonra bilincin fenomonolojik ideasının yerini alan şey ve arzu gibi diğer, oldukça farklı ana imleyenler (*master signifiers*) hakkında konuşabiliriz. Söz konusu olan, bilinç sorunu tarafından belirlenen sorunsaldan arzu kavramınca belirlenen sorunsala doğru bir hareketin diyalektik olarak, herhangi bir arzu kavramının -en çok da yüceltme sorunu- aracılığıyla yüzleştiğimiz yeni türden sorunlar ve bu alana giren bilinç biçiminde en baştan tanımlanan öğeler aracılığıyla diğerini yeniden kurmasının açık bir kanıtı olmasıdır. Bunların dışında kalan sorunlar, Simgeselin alanına girer ve yeniden sözdizimsel, dilbilgisel ve dilsel sorunlar haline dönerler (aynen özne sorununun kendisi gibi).

Öyle görünüyor ki bu ölçüştürülemezlik tartışmasını her yerde önümüze çıkan temsili bir sorunla neticelendirmek en iyisi olacaktır (ve sonra devam ettirmek): ölçüştürülemezlik gibi düşünülemez bir fenomenin adlandırılmış olması bir biçimde ya sorunun hepten göz ardı edilmesi ya da nihayetinde onun temsil edilmesinin olanaksızlığını adlandırmasını beklediğimiz kavram tarafından temsil edilir.

Benim burada Lacan'm yazınsal eleştirisi dediğim şey belki de kısaca anımsanmalıdır, en azından sorunun sağlam temellerini saptamak adına. Bunun için, Joyce için geliştirilen *sinthome*[32] düşüncesinin (1975-1976 Seminerlerinde) aksi durumda özneyi bir delilik durumunda bırakarak, paramparça olacak bir konumda üç ölçüştürülemez Borremean Halkasını bir arada tutan bir tür tamamlayıcı halka (düğüm) olarak tasarlandığını anımsayalım. Elbette bir tür coşum/coşma terapisi (*heightened therapy*) olarak sanat düşüncesi alışılma-

31 Colin McGinn'in, The Mysterious-Flame'deki (New York, 1999) mutlak septizmini kabul etmeye yatkınım ki o, Hegelci sınır öğretisinin ve kesin biçimde septizminin bir metafiziğe dönüşebileceğini vurguluyordu.

32 Çev: Burada bir kelime oyunu yapılmaktadır. Lacan bu kavramı uydurmuştur ama burada bulgu anlamında düşünülebilir.

dıktır ama bu düşünce en azından tüm bu üç boyutla yapılacak bir şeyler ileri sürer ve onları birlikte tutmak adına onların dışında durur -aynen soyut dilde ölçüştürülemezlik teriminin yapması gerektiği gibi.

Bu noktadan alegori kavramı çok da uzak değildir ve herkes, hayranlığın veya kızgınlığın değişken derecelerinde, "Çalınmış Mektup" okumasının alegorik doğasını kavrar. Fakat bu okumanın birçok okuması tamamlanmamıştır, çünkü onlar yalnızca konumun üçlü (*tripartive*) dizgesini, Simgesel bir alegori olarak görürler ve onun ikiliği hakkında yalnızca Lacan'ın onun yapısını bozduğu konusunda Lacan'ı suçlarken söz ederler.[33] Oysa bu eksikliğin düzeltilmesi, İmgeselin (ikililer) Simgesel (üçgensi yapı) tarafından aşılması olarak tanımlanabilen, Lacan'ın kendi alegorik yorumunun geniş anlamını da yeniden düzenler.

Fakat bu örnek fazlaca bildik olduğundan bir başkasına başvurmamız iyi olacaktır, yani birinci Seminerdeki İrma'nın Düşü okumasına. Bütün düşlerden ilkinin yaşamöyküsel yorumu faydalı bir biçimde Freud'un kamuya açıklamak konusunda hiç de hevesli olmadığı kişisel bir bağlam içinde çözümlenmiştir. Böylece İrma'nın hatalı davranışından dolayı Freud'un (İrma'nın ötesinde, kendi öz babasına karşı) hissettiği suçluluk duygusu, bir tür tamamlanma isteğinin açıklanmasında bize oldukça katkıda bulunur. Son zamanlarda, suçluluk duygusunun aslında kendi Fliess (gayesinin) gerçekliği olduğu, dolayısıyla Freud'un özünü tamamlama/gerçekleştirme isteğinin sanal bir benin bütünleyici benliğini (alter ego) içerecek biçimde genişlediği öne sürülmektedir (çözümleyici asla bunu ego-ideal veya ideal ego olarak sınıflandırıp sınıflandırmayacağı konusunda emin olamaz). Lacan burada düş içindeki, yan erkek figürlerden kadın figürlere kadar, üçlülerin yaygınlaşmasını sınıflandırarak bütünüyle farklı bir katkı sağlar ve nihayetinde trimetilen[34] (burada onun ilk vurgulamak istediği, cinselliğin kokusu olan şey), anlaşılmaz formülün ortaya çıkışını ele alır. Lacan için böylesi üçlü karışımlar -birinci kişinin veya İmgesel anlatının tüm izlerini yok eden başarılı bir matheme'[35]nin kendisinde aşılarak- Simgesel düzenin tüm alegorik donanımını ve onun İmgesel üzerindeki tahakkümünü kurarlar. Bu anlamda alegori, Lacan tarafından Freud'un *Totem ve Tabu*'da andırımı bulunan yapısal bir konuma uyarladığı On Emirin[36] olağandışı bir okuması tarafından onanan bir anlamaya, bir yapıdan çok bir olaya dönüştürülmüştür. Ensest tabusu onların belirlediği bir konumda bulunur fakat yine de Lacan'a göre tabunun yalnızca yasanın olumsuz bir uyarlaması olduğunu düşünmek hatalı olacaktır: aslında (Ensest tabusunun geleneklere uygun yapısal yorumuna çok benzer biçimde) onların tümü (ancak o pek azını açıklamıştır) Simgeselin tüm yengisinin işaretleridir. Böylece putlar (*graven image*) konusundaki tabu İmgeselin kendisi tarafından bertaraf edilir:[37] Sebt günündeki görev, bize göre, bir İmleyenin kurulmasında esas olan yokluğun boş uzamını yaratır ve bu bilinçdışımn dilsel derecelerinin aykırılığının belirlenmesini sağlar. Bir ilk olayın veya açınlamanın bu alegorik okumaları, Lacan'ın sıralamasında çıkarsadığı uylaşımsal ihlal işlevinin ruhundan çok farklıdırlar (onu meydana getirdiği düşünülen, açgözlülüğe karşı Emir [on emirden biri]). Her durumda, basit koşut dizgelerden, düzeyleri aksi takdirde ölçüştürülemez olacak bir olayın kaydedilmesinin karmaşık yeni bir yoluna dönüşen bu

33 Derrida'nın denemesi 'Le Facteur de la vérite', John B. Muller ve William J. Richardson tarafından derlenen yararlı bir koleksiyonda bulunabilir, The Purloined Poe (Baltimore, 1988).

34 Çev: (trimethalyne) Formülü C_3H_6 olan gaz halindeki çevrimsel doymuş hidrokarbon; çinkonun trimetilen bromüre etkimesiyle elde edilir.

35 Çev: Lacan tarafından matematik sözcüğünden türetilmiş, Levi Strauss'un mytheme terimini andıracak biçimde kullanılır. Psikanaliz kavramlara bilimsellik katıp onları yapısal deyim biçimine getirmek için kullanılır ve ayrıca Lacan'ın cebrinin bir parçası.

36 Le Seminaire livre VII (1959-1960): L'éthique de la psychanalyse (Paris, 1986), s. 97-100.

37 Le seminaire livre VII (1959-1960): L'éthique de la psychanalyse (Paris, 1986), s. 81.

oldukça modern alegorilerin yeniden üretiminde ve düzeylerinin temsil edilemez hale getirilmesinde, ona isnat edilen yorumlarda kısaca bulabileceğimiz Nietzscheci eğretilemenin ötesine bir adımı fark ederiz.

3. Bu, benim daha önce gösterdiğim alegorinin veya siz öyle tercih ederseniz imlenenin çoğalması sorununun oluşumu (ya da yeniden oluşumu) olan, bizim en son diyalektik özellikler dizisine geçmenin tam zamanıdır. Söz konusu olan benim görüşüme göre aynen on sekizinci yüzyılın sonlarındaki gibi diyalektiğin keşfinin en temel belirleyicilerinden biridir (diğeri -Adam Ferguson tarafından aşamalı olarak belirlenen üretim tarzları sorununun keşfedilmesidir ki feodalizmin dilsel veya temsili açıklamayla yer değiştirilmesi tarafından öne sürülen yeni tarihsel içerik olarak tanımlanabilir de). Diyalektiğin gün ışığına çıktığı dilbilimsel sorunların belirgin bir biçimde gösterilmesi olarak kullanışlı olan, Rousseau tarafından anlamlı bir biçimde dikkat çekilen aşağıdaki paragrafı birçok biçimde salık veririm:

"Her defasında, yeniden, aynı sözcüklerle her zaman aynı anlamda uzunca bir yapıt yazmanın olanaksızlığını fark ediyorum. Düşüncelerimizin nitelenmesi için yeterli olan ifadeler ve terimler sağlayan yeterince zengin bir dil yok. Her terimi tanımlama yöntemi ve sürekli tanımlanan terimin yerine tanımlamayı geçirmek iyi görünebilir ama kesinlikle uygulanamazdır. Öyleyse kendi kısır döngümüzden nasıl kaçabiliriz? Tanımlamalarımız, tanımlama yaparken kullandığımız sözcükleri yeniden kullanmazsak iyi olabilir. Bunun yerine ben kendi yoksul dillerimizde bile sözcükleri her zaman aynı anlamda kullanarak değil, fakat sözcük anlamım, içeriğinin anlamına uygun biçimde belirtilen anlamda kullanmaya her zaman dikkat ederek anlatmak istediğimizi açık kılabileceğimiz kanaatindeyim, öyle ki her tümcede sözcük bir nevi tanımlama olan edimler gerçekleştirir. Bazı zamanlar çocukların düşünmeye yeteneksiz olduklarını söylerim. Bazı zamanlarsa onların zekice düşünebildiklerini söylerim. İtiraf etmek durumundayım ki benim sözcüklerim çoğunlukla çelişiktir ama düşüncelerimde bir çelişkinin olduğunu sanmıyorum."[38]

Nasıl olur da bir sözcükler kümesi birkaç ayrı şey anlamına gelerek kendine özgü bir uğultu [babble] (lalangue), bozunmayan bir tür anlamsal sözcük oyunuyla dizgeli biçimde çok farklı alanlara aynı zamanda açılır ve bu bağlantıların işlemesini sağlayan şey olarak hizmet eder? Lacan'ın düzdeğişmece (metonomi) ve eğretileme (metafor) tartışmasıyla -semptom ve arzu [desire], yoğunluk [condensation] ve yer değiştirme [displacement]- öyle görünüyor ki kuramı tersine çevirebilecek bir çıkar yol öne sürmektedir ve bunu en basit örnek olarak veya başka bir sorunun, yani metinsellik sorununun, bütünüyle altkümesi olarak okur. Şimdi klasik olan yapıtlarında[39], Lacoue-Labarthe ve Nancy, Lacancı "dizge"yi, felsefe ile edebiyat arasındaki ayrımın daha temel sorununun üstünde görünen kendi içeriğinin önceliği ve ivediliğini ileri sürmeye yardımcı olan bir tür onaylanmamış Nietzscheci eğretilemelilik olarak geneller. Lacan için eğretilemeden ziyade bir düz değişmeceyi niteleyen başlıca görünüm olan imlenenin kayması, arzunun yeni nesnelerinin sonsuz yer değişmesinin belirtilmesi ve bu ya da şu izlekleştirilmiş hazzın ötesinde bir jouissance'a doğru ve Thanatos'un[40] olan "öte"nin daimi-yokluğa doğru devinimi anlamına gelir. Söz konusu olan yazınsal uzamı doğrulamak için tasarlanmış Lacan'a özgü bir eğretileme –imlenenlerin bedenin kendisine semptomatik yıkımı- değildir. Benim görüşüme göre merkezi olmayan bu sorun, aslında yüceltmenin gizemiyle bağlantılı ön bir ilgiyi kesinlikle gerektirir.

38 Jean-Jacques Rousseau, Emile, Kitap II, çeviren B. Foxley (London, 1911), s. 72.

39 Philippe Lacoue-Labarthes, Jean-Luc Nancy, Le Titre de la lettre (Paris, 1973).

40 Çev: Yunan Mitolojisinde ölümü simgeleyen tanrı.

Yakın zamanlı bir örneği uyarlamak gerekirse: Judith Butler'ın Antigone's Claim[41] (Antigone'nin İddiası)'deki en temel polemiklerden biri Lacan'ın Simgeseli belirgin biçimde toplumsal olandan ayırmasıyla ilgili öncülüne dayanır. Bu Lacan'ın yapısal psikanalizinin, her zaman belirtik veya örtük olarak tarihsel olduğu ve dolayısıyla da politik olduğu anlamına gelir. Bu öyle bir şeydir ki sıklıkla Lacan'ın "trajik görünüm" bağlamında hem de Marksizme karşı yürüttüğü polemikler temelinde doğrulanır. Butler'ın ilgisi Levi Straussçu bir imleyen kavramıyla normal veya heteroseksüel ailedeki benzer ilişkiler arasındaki yapısal ortaklık konusunda bir şeyler yapmaktır. İkincil (veya aslında birincil) polemik zorunlu olarak Yirminci Seminer'deki (Encore) ünlü toplumsal cinsiyet (gender) şemasına gönderme yapar. Bu kavram, en başta Levi Strauss'un yetkesine sıklıkla başvurması ve söz konusu kavramı Simgeselin temel uzamlarından biri olan "basit akrabalık yapıları" olarak ele almasından çok görece daha postyapısalcı bir konumda ele alınabilir.

Bence her iki eleştiriyi de –*Le Titre de la Lettre*'in biçimci eleştirisinin yanında Butler'ın politik eleştirisi- incelemenin en iyi yolu, onları seminler boyunca büyük A'nın (büyük Başka'nın) aldığı çeşitli anlamlar bakımından incelemektir. Bunun için açıkça dil ve toplumdan her ikisi ve Simgesel ve toplumsaldan her ikisi birden sonuçta Butler'ın konumunun düğüm noktası haline gelirler. Belki de Butler'ın saldırılarının ona geri yönlendirilmesi lazım. Bu yalnızca Lacan'ın buradaki hatası olarak, dil ile toplumsal arasında yaptığı ayrımdan değil de daha çok onların oldukça yüksek kaynaşmalarından ve evlilik sınıflandırmasıyla dilin kendisi arasındaki benzerliğin tanıtlanması için bütün benzerlikler boyunca, birbirleriyle tanımlanmalarından kaynaklanır. Bu tanımlama, Lacan için toplumsalın heteroseksüel aile etrafında örgütlendiği ve bunun da Lacancı Simgeselin kendi kalbinde taşıdığı normallik olduğu yollu düşüncemizi pekiştirir. Biri, Butler'ın devinimini yok sayarak her ikisini farklı bir stratejiyle yeniden biraraya getirebilir: büyük A'yı Lacan'da simgesel ile toplumsal arasındaki yörünge/yer olarak doğrular ve daha sonra tarihsel hareketi tanıtırız ve Levi Strauss'un kabile yapısını, ailenin eski tarihsel biçiminden ayırmak için onu toplumsal haline geri döndürürüz. Yasa hakkındaki bu Lacancı konumun herhangi bir doğrulaması Aids hastalığı sonrası ortaya çıkan düzene ve tüm dünyada kesinlikle kabul gören kamu yönetiminin Yeni Konfüçyüsçülüğüne geri dönüşe bir imtiyaz tanınması olarak ve sürekli olarak ideolojiye dönüşen kuramın kanıtlanması yoluyla yenilenmesine, düşünülmesine duyulan bir gereksinim olarak durur. Fakat böylesi bir kanıtlama, felsefi veya kuramsal bir eleştiriden oldukça farklıdır ve başka amaçlar için bu Lacancı izlekleri (Simgesel ve toplumsal) kendimizin kılıp kılamayacağımızı görmek bana onları basitçe ifşa etmekten daha üretken geliyor.

Lacan'ın büyük A'yı (Başka) Simgesel ve daha sonra toplumsala çevirirken doğruladığı şey, çocuğun en başından beri sürekli çevresinde devinen belirlenmemiş toplumsal bir ağa ilişkin algısıyla uyumlu olan mırıldanmanın, göndermenin, konuşmanın, dilin bir öğesince kuşatılma/etrafının sarılması yoludur. İki şey de aynıdır ve yalnızca çok sonra bir yanda fiziksel bireysellikler olarak diğer yanda da eklemlenmiş dil olarak birbirinden ayrılabilir olarak görünürler. Dil dışarıda ve dolayısıyla bireysel olarak, meydana çıkar (kendilik yalnızca ayna evresinde ve egonun biçimlenmesi olarak doğar). Fakat söz konusu olan A (veya Simgesel düzen) hakkında neyin ölçüştürülemez, eşsiz ve ayrı olduğuna dikkat etmeksizin yapılan oldukça deneysel ve gelişimsel bir açıklamadır. Ne de bu bize kuramsallaştırılmış çeşitli alanların arasında nasıl ayrıldığı ve saptandığı, ayrımlaştığı veya birleştirildiğine ilişkin

41 Judith Butler, Antigone's Claim (New York, 2000). Anne Garréta, bazı sol entelektüreller için kural koyucu bir insan doğasının işlevini yerine getirdiğinde bile eşcinsel evliliği üzerine yapılan Fransız politik dünyasındaki tartışmalar içinde "le Symbolique"in acınacak bir biçimde kullanılmasını belirtmiştir: Bkz. 'Re-enchanting the Republic: Pacs, Parité and the Symbolique', Yale French Studies 100 (2000) içinde, s. 145-166.

herhangi bir betimleme sağlar.

A yalnızca bizim anımsadığımız bir mırıldanma değildir. O, diğer şeyler arasında, annenin bedeninin veya çocuğu muhafaza eden herhangi bir cinsellikteki diğer yetişkinlerin İmgesel ikiciliğin çok ötesinde bir Başkalıktır (*Otherness*). Söz konusu Başkalık Babada ama onun yanı sıra Tanrıda, Efendide veya "bildiği düşünülen öznede" kristalize olur. Öyle ki o, yetkenin, gücün ve dilin olduğu kadar tam tamına bilginin de yeridir (fakat bu Lacan'da fallusa veya yitime dönüşme ve fallusun yitim, iğdiş edilme tehdidi midir?). Bu esnada burada herhangi bir şey bulunmakta mıdır? Veya büyük A uzun zamandır ölü müdür ve Simgeselin uzamı her nasılsa daimi terkedilmişlik, aynen Hegel'in monarşisindeki gibi, onsuz olmaz bir boşluk mudur? Tüm bunların düzeyleri, içerikleri ve birbirine dönüştürülebilirlikleri elbette bu öğretinin özünü oluşturur.

Şimdilik daha çok ilgilendiğim şey bir düzeyden diğerine devinimin düzeneğidir, başka bir deyişle ilgilendiğim yalnızca birbirlerine dönüştürülebilmenin kuralları değil bizatihi sürecin kendisidir (ve yalnızca bundan sonra belki de felsefinin meşruluğundan söz edebiliriz). Biz burada Jakobsoncu eğretileme ve düzdeğişmecenin kısaca gösterdiğinden farklı bir şeyler yapmak zorundayız. Kullandığımız araçların büyük A vasıtasıyla değişmesi insanbiçimci (antropomorfik) Başka'yla bazı türden mesafeleri giderir ve onu dil olarak belirler ki bu arzunun bir nesnesinden diğerine ilkinin yerini tutacak bir biçimde işleyen düz değişmeceli bir devinim asla değildir. Burada kesinlikle tartıştığımız türden bir birbirinin yerine geçme süreci [a process of substitution] söz konusudur. Bu bakımdan bizim halen aynı şeyler üzerine konuştuğumuzun güvencesiyle, tüm kodlar birbirlerinin yerini alırlar. Fakat bu bir arzu devinimi değildir ne de biz önceki nesnemizi bütün arzuların doyumsuzluğunun, sonsuz ötenin ve Romantik özlemin yenilenmiş bir anlamında terk ederiz. Daha çok bu belirgin birbirinin yerine geçme, kendi odağının tümden değiştiren önceki izleğin bir yayılması olan bir saptamadır: bu fenomenologların *Abschattungen'i* gibi, öncelikle bir açıdan –önce filin postu, sonra kuyruğu ve dişleri- sonra radikal bir şekilde farklı bir açıdan bize birbirini izler bir halde görünür.

Süreç hakkında fiziksel olayların ve yapısal konumların pek çok düzeyi açısından konuşma nasıl kabul edilebilirdir? Hiçbir biçimde. Çünkü bu, dünyaya büsbütün yeni bir şey getiren sanatsal edimden çok konular, kodlar ve düzeyler arasında bir ayrılma ve parçalanmayla işleyen bir birleşimdir.

Aslında bana göre, bir ama ayrı uzamlara uyarlanan bu süreç Lacancı anlamda eğretileme ve düzdeğişmecenin birbiriyle bağdaşmasıdır. Söz konusu olan, yoğunlaşmayla yer değiştirme ve yer değişmeyle yoğunlaşma yoluyla, yoğunlaşmayla yer değiştirmeyi birleştiren ikicilik ile karşıtlığına ilişkin ütopyacı bir terimdir. Süreç retoriksel bir adla taşınır; inanıyor ve öyle adlandırıyorum ki bu alegoridir ama bana göre bu alegorinin, kuramın kendisinin yapılanmasına olanak tanımasıyla aynı zamanda diyalektiğin merkezinde bulunmasının gösterilmesi çok daha önemlidir.

Örneğin biz Greimasçı imbilimsel üçgenin işleme yolunu, dostlarımın düşmanları gibi, eşanlamlılarının karşıtlarını ele alarak gözlemleyebiliriz. Bu, bir çeviri süreci olarak niçin onu tam olarak betimleyemeyeceğimizin de nedenidir, çünkü biz basitçe bir terimden diğerine, görece atıl ve dinamizme gereksinmeksizin, devinimdeki bütün bağıntılar dizgesini ve bu dinamizme egemen olan en yakın anlamdaş kökteşi kurmak için, bizi yolumuzda hızlandıracak karşılık, aykırılık ve karşıtlıklar boyunca ilerleriz. Bu bize bir ve aynı zamanda iki şey hakkında konuşma imkânı verir: ki bu, çoklu anlamlardan kaçınmayı ve kesinlikli

tanımlar yapan felsefi görevi tersine çeviren bir skandaldır. Bu her tartışmamızdaki ivmeyi bir diğerine, yenisine taşımamıza olanak tanıyan bir tür anlamsal sözcük oyunudur. Bunun bir tür analoji olduğu düşünülmemelidir. Çünkü biz basitçe iki farklı alanındaki iki sürecin biçimsel benzerliklerini bildirmeyiz, bir tür yeni yineleme olan kavramsal etiket içinde, bir alandan diğerine, tamamlanmamış olanın bağlamında, birinin haritasını/eşlemini tamamlarız. Ne de bu hepten sözcük sırasının yer değiştirmesi olarak adlandırmaya uygundur, çünkü söz konusu olan yine de yeni birini üretmeksizin dipdiri olan bir atıl aktarımın ikinci görünüşünü [spectacle] öne sürmektedir. Sözcük sırasının kesişmeleri (*chiasmus*) eğretileştirilmiş bir düz değişmece olarak düşünülebilir (eğer tam tersi değilse), oysaki alegorik süreç bayağı diyalektik olan zamansal bir yöntemle iki değişmecenin (mecaz/trope) işleyen (canlı/driving) ilkelerini birleştirmek zorundadır.

Böylece A'nın uzamındaki anlamlardaki kayma [the slippage of meanings], bir güçten diğerine veya bir mantıktan diğerine kullanılan araçların (*gears*) değişmesi olarak düşünülebilir ki bu sözdizimsel fenomenlerden bütünüyle bağlantısız terimleri değiştiren Jakobsoncu sözcük üretimidir. Eski niteliklerini kendisiyle birlikte yeni bir uzama taşıma devinimi, bundan dolayı örneğin Simgeselin konumunun üçlü "dizge"deki tanımını büyük A'ya, küçük a'ya karşıt olmasının yanı sıra Simgesel ve Gerçek arasındaki karşıtlığı bir bağlantısız ve metafizik boyuta açarak, aktarmıştır.

Bu nedenle öyle görünüyor ki sonraki (hiçbir zaman doğrudan görünemeyen -salt kuramsallaştırılabilir olan- fakat göz ucuyla yanlamasına bir anlık görünen), yalnızca üç zayıf önermenin doğrulanabilir olmasıyla ilgili bütün bilinçlerin (*the pour-soi*) ötesindeki eski Sartrecı terim olan en soi - kendinde varlık (*being in itself*) ile en iyi biçimde anlaşılır. O neyse odur, kendindedir.[42] Bu heybetli farklılaştırılmamış Gerçek bir biçimde dil tarafından etkilenmiştir, öyle ki biz onun içindeki her ayrımsallaşmayı dilbilimsel veya Simgesel bir yolla adlandırırız. Gerçeğin varlığındaki bir yarığı kuran herhangi bir şey, bu nedenle önceden ve tümüyle Simgesel tarafından tanımlanmıştır ve bunu Simgeselin ilk biçiminin büyük olasılıkla aritmetik olduğu durumu izler. "Biri" sözcüğü, metafizik ve felsefi ilksel bir ikilemi ortaya çıkarmasının yanında kendinde varlığın her tarafında dolaysız bir bölünmeye de yol açar. Fakat bu örneğin kendisinde bile sözcük, sayıyı önceller ve içerir. Çünkü sonuçta o Simgesel tarafından Gerçeğin sömürgeleştirilmesini belirten sınıflandırmanın kendisidir. Adlar, ilk ve nihai ayrımsallaşmayı gösterir ve bu nedenle öyle görünüyor ki Judith Butler için Lacancı Simgeseli tek başına Levi Strauss'un dizgesiyle benzer biçimde tanımlamak bağlayıcı olacaktır (buna karşın onlar bunun kuramsallaştırılmasıyla ilgili belirleyici bir ders de ileri sürmüştürler). Tabi her türden ilişki sınıflandırılabilir, yine de o, işler ve toplumsal düzen veya düzensizliğin neden olduğu biçimiyle Simgeseli örneklendirir. Yalnızca sınıflandırmanın [dizininin] yokluğu ondan kaçışı sağlar fakat bunu da yalnızca travmatik bir *Verwerfung* veya Dışta-tutma olarak düşünülmesi aracılığıyla yapar. Her halükarda bu kısmı tartışmada açıktır ki sürekli öteye kayan imleyenler zincirinde, her terimin diğeriyle bağlantısının nasıl tanımlandığına bağlı olarak fazladan değişiklikler de olacaktır.

Bu sırada sürecin kendisi genel Seminer biçiminde bir ipucu açığa çıkarmaktadır, aksi durumda Seminerler, ana noktanın asla ulaşılmadığı ve sürekli ertelendiği (pembe diziler gibi) ve temel kategorilerden -önceki derslerin özetlerinde bulunan- uzaklaşılıyor gibi görünen göreli amaçsız bir konuşma olarak düşünülebilir. Eğer böylesi bir uzaklaşma şu an tartıştığımız türden "imleyenler merdiveni veya zinciri" üzerine kurulmuş araçların bir değişimi olarak anlaşılıyorsa, onların aynı zamanın başka versiyonlarında yukarı veya aşağı hareket-

42 Bkz. Milner'in üstteki not 15'deki formülasyonu.

ler olarak ayrılma veya konu dışı olaylardan çok yayılma olacakları açıktır. Bütün seminerler, her yıl bağlayıcı yeni matheme veya düşünceleriyle, kısmı geri dönüşleri ve ileriyi düşünen (proleptic) konularıyla yılları ve zamanı aşan eşsiz ve büyük bir yol/yörünge tasarlamıştır ki bizzat Lacan'ın kendisi çözümleyici oturumlarının zamansallığında bunu vurgulamıştır.

4. Bana göre Lacan'ın diyalektiğe meydan okuması (kestirilebilir biçimde) iki farklı doğrultudan gelmektedir. Eğer biz diyalektiği ölçüştürülemezliklerin bir ilişkilendirme yolu olarak konumlarsak açıkça aynı ikileme hem sorunun bağdaşmazlığını küçümseyerek hem de onu aşırı büyüterek yanlış bir biçimde yaklaşmış oluruz. Ne de diyalektiğin kendisinden bu sakınma ilk göründüğü gibi uyumludur. Böylece eğer biz öncekini, ironi olarak ondan ayrılması gerekenle, sorunsuz biçimde kendini tanımlayabilmesinin yanı sıra bir ayrımlaşma vasıtasıyla tanımlarsak, dikkate değerdir ki bugün birçok diyalektik karşıtı, ilk zamanlarda bir ironi fetişi yaratan Alman Romantiklerinden kesinlikle esinlenmiştir. Düşük düzeyli bir ironik gelenek (Thomas Mann yoluyla) öyle görünüyor ki Almanya'nın diyalektik esinde aldığı en tehlikeli her şeyi alma yolu ve basit muğlâklığın ve çok anlamlılığın ölçüştürülemezliğine geri dönmemizin yoludur da.

Ölçüştürülemezlikler arasındaki herhangi bir uzlaşmanın olanaksızlığı konusunda diretmek diğer yandan öyle görünüyor ki bir Fransız tutumudur, geleneksel olarak bir ikiciliktir (Descartes'den Bergson'a) ve bugünse Deleuze'de en yüksek aşamasına ulaşan "bütünselliğin" tutkuyla bir yadsınışıdır (*différance et répétition* esasen bu tutumun bir özeti (the summa) ve bildirimidir (*the manifesto*); fakat ayrıca Lyotard'ın *différand*'ına da bakılabilir). Belki de biri, bu ikinci diyalektik karşıtı konumun iki temel versiyonunu birbirinden ayırabilir: ilki bütünselleştirmez, bu nedenle dizgenin herhangi bir konumu zorunlu olarak özneldir. Bu beni, Biri veya dizgeyi, bütünselliği bir numen olarak konumlandıran nispeten Kantçı bir semptom (birçok Hegel karşıtı polemikle) olarak etkiler. Eğer Fichte'ye doğru ilerlemezsek, numen hiçbir biçimde varolamaz ve ilk yerinde bir bütünsellik de olmaz (kendiliği oldukça metafizik bir doğrulamadır).

Diyalektiğin parçalanmasının ikinci modu bütünselleştirmemenin olanaksızlığını onaylar -tümellerin gerekliliği, sürekli özetlemek, deneysel olanın kendisine rağmen yüksek bir düzeye geçen güvenilmez düşünümselliği- ama ona bir koşul ekler. Bu işlem asla tamamlanmaz ve her zaman özümsenemez (*unassimilable*) olanın biçiminde geriye bir "artık" bırakır. Görünüşe bakılırsa bu oldukça Lacancı bir devinimdir; artık objet petit a biçiminde ele alınır ve diyalektik varlık kendisini, her şeyin aşıldığı ve sonra ilerlendiği yollu eski iddiadan, yapı ve biçim olarak oldukça farklı olan yeni bir felsefi ödev/iş olarak özümsenemez olan x'i tanımaya yönelik başka bir doğrultuya doğru yönlendirir. Bengi olarak yitmiş nesneden bir tür tiksindirici ve adı anılamaz bölük nesneye doğru evrimleşen anlaşılmaz kalıntıyı niteleyebilen başka türden betiler de (figürler) vardır. Bir terim olarak kendisi de açık olmayan Aufgehoben teriminden sonra Hegel'in üstünde durduğu şeyin ne olduğunun belirsiz konumu, poetik olarak pek az ilgi çekmesinin dışında bu betilerle niçin bağdaşmazdır ki?

Hegel'in bu itiraza gerçek itirazı başka bir yerde durmaktadır (*lies*) ve yeterince uygun bir biçimiyle Kant'ın dolayım, sınır öğretisinde bulunabilir. Bu basit ama diyalektik bir gözlemdir. Yani bir sınır veya çeperi fark ettiğimiz an, zaten onun ötesine geçmiş oluruz- bir şeyleri sınır olarak adlandırmak, "sınır"ın kendisinin bir kategoriden biraz farklı olduğu ve artık hakiki bir sınır olmadığı düzlemin üstüne doğru sınırın aşılmasının bir yoludur. Böylece özümsenemez olarak saptanan herhangi bir şey bu saptama ediminin gereğince özümsenir/benzeştirilir.

Bunun kendisini benzer varoluşsal bir bakış açısı yoluyla sınırlamaması bir paradoks ve tehlike olarak durmaktadır: yaşanmış deneyimin, onun hakkında düşünülmüş her şeyi aşıyor olduğu gerçeği. Arzunun deneyimi arzu kavramını alt etmektedir. Çelişkinin getirdiği acı her akla yatkın çözüme direnmektedir ve varoluşun ağırlığı gibi bir şey telafi edilemez bir biçimde en güçlü (ve iktidar hırsıyla) varsayıma karşıttır. Fakat ben buna Lacancı psikanalizin herhangi bir çıkış yolu önerdiğini düşünmüyorum.

İkincisinin, arzunun sona erdiği zaman yüz yüze geldiğimiz "varolmanın acısı"[43], bir çeşit varoluşsal sıfır derecesi konumlandırdığı konusunda kuşku duymamalıyız (Lacan'ın bazı zamanlar, bu varoluşsal sıfır derecesinin maskelenmesi olarak betimlemeye istekli olduğunu şeyin işlevi): bu oldukça Sartrecı bir kavramdır ve Sartre'da olduğu biçimiyle, varolmanın acısıyla ölecek olmanın acısını sonluluk biçimiyle birbirinden ayırmak oldukça zordur. Fakat çoğunlukla Lacan için etki, varoluşsal anlamda gerçek olmasına rağmen onun varoluşsal ağırlığı bir nedenin yan/türev ürünü olduğu kadar bir yapının etkisidir de. Aslında bu etki genellikle, bir ve aynı zamanda hem gerçek hem de düşlemsel olan egonun muğlâklığını paylaşıyor görünmektedir.

Böylece artık (*remainder*) kavramı -yapısal bir kavram olarak- Hegelci eleştirinin sınırları altında ve tanımlandığıyla adlandırıldığı anda soğurulan/içlenen bir diyalektik etkinin altında kalmayı sürdürür. Fakat dil tarafından soğurulma (*absorption*), sorunla yakından bağlantılı iki farklı konu ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki, Simgesel düzen ile açık bir biçimde bağlantılı olan ama bir yandan imleyenlerin üretimi diğer yandansa böylesi bir dille ne yapılması gerektiğini bilmek isteyen biri hakkındaki, Lacancı simgeselleştirme terimidir (ikincisi -kesinlikle bu konunun karşıtı olmayan- *matheme* veya en azından matematiksel dil, çizelge, düğüm ve benzeri bir şeyin sorunudur: buna daha sonra değineceğim).

Simgeselleştirme Lacan'da iki dramatik anı bilir: ilki, Gerçeğin kendisinin "simgeselleştirmeye tamamen direnen şey" olarak tanımlanmasıdır.[44] Bu dil (bilhassa da sayılar) tarafından henüz örgütlenmemiş veya sömürülmemiş olan Gerçeğin, daha önceki (metafizik) tartışmamızla uyumlu biçimde tanımlanmasıdır (uyum nadiren şaşırtıcıdır, çünkü ilk yerdeki ikinci formülasyondan esinlenen simgeselleştirmeye karşı koymaktadır). Yine de burada artık tasarımından doğan bir intikamla geri saldırılmıştır: bu durumda Gerçek aynen sözüm ona artık gibi çalışmamakta mıdır? Bu bir biçimde dilin dışında veya öncesinde, yalnızca biz dilin sınırlarına ve neyin onun olasılıkla ötesine geçtiğine (simgeselleştirmeye direnmede olduğu gibi) ilişkin bazı kavramlara sahip olmamızdan dolayı kavranabilirdir. Fakat bu, dil yoluyla kendimizin kıldığımız bir şey, bazen kesintiye uğrayan bir şey olarak düşünülmelidir: Wittgenstein'ın sessizliği, formüle edilemez travmalar, etkiler, aslında herhangi yapısalcı usulle nedeni anlaşılamaz olanla ve duyguların herhangi bir sınıflandırılmasıyla veya dizgesiyle alakasızdır. Hâlihazırda Hegelci sorun varlığını sürdürmektedir: bütün bu Gerçeğin adlandırılması olgusu onu uygarlaştırmaya doğru bir ilk adım değil midir ve simgeselleştirmenin içinde ona bir yer bulamaz mıyız? Bu onu adlandırma yolunun sözü edilemez ve tarifsiz bir nitelendirilmesi değil midir? Ve bilinmeyenler/gizemler, sözü edilemez olanın diyalektik dilinde uzmanlaşmaya yetenekli, dilin kendisine ve tuhaf esnekliğine hâkim olan, sonsuz demiyorum ama sınırlara dışsal değil midirler?

Burada imleyenlerle ilgili başka bir noktayı vurgulamak istiyorum, öyle bir nokta ki tarihsel bir sorun olsa bile Lacanla ilgili politik bir tartışmada asla görmezden gelinemez. Bu

43 Lé Séminaire: 'Le ésir et son interprétation', 10 Aralık 1958.

44 'le réel, ou ce qui est perçu comma tel, est ce qui résiste absolumnet ã la symbolisation'. Le Séminaire livre I (1953-1954): les écrits techniques de Freud (Paris, 1975), s. 80.

nedenle Lacan'm yeni imleyenlerin tarihsel olarak ortaya çıkması konusundaki yinelediği ısrarıyla yüzleşmek çok önemlidir. Bir düzeyde bu kusursuzca berrak ve deneyseldir. Böylece Efendi, elektrik ışığından büyülenmiş biçimde, antik bir dünyanın karanlığında, ondan mahrum edildiği, Sokrates'in kımıltısız derin düşüncelere dalması (şölende) üzerine uzun uzadıya yorum yapmaya olanak sağlar. Gündelik yaşamın tarihi ve çağcıllığın doğasının her ikisi de kuramsal olarak böyle bir ilgide içerilir. Fakat daha metafizik planlar üzerine Lacan, en temel insan imleyenlerinden birinin ortaya çıkışı olarak gece ve gündüzün birbiriyle değiştirilmesini konumlandırır, sonraki tüm bunları olanaklı kılan bulunuş/yokluk [presence/absence] (bizim eski arkadaşımız fort-da)[45] yapısı tarafından kolaylıkla saptanır: başka bir deyişle eğer daha önce mevcut olmayan anlarınız (uğraklarınız/moment) yoksa sizin de bir gece (ya da gündüz) kavramınız olmayacaktır.

Yine de, tüm bunlar dilin gelişimiyle birlikte ve insan tarihinin başından sonuna kadar varolan imleyenlerdir (eğer biz, ya bir dizge olarak tümü aynı anda ve bütünüyle burada ya da hiç varolmayan şeyler hakkında konuşursak). Fakat bu psikanalizde açıkça merkezi olan şeyler, imleyenin bağlamında -yani fallusun- açık seçikliğinde ve tınısında ele alınırlar. Çünkü Lacan'ın tarihsel olarak orijinal ve yeni olan imleyenlerin ortaya çıkma olasılıkları ve tarih üzerindeki ısrarı öyle görünüyor ki onu, Freud'un Oidipus Kompleksinin bengiliği hakkındaki tarihüstü (*transhistorical*) yaklaşımından oldukça farklı bir noktaya yerleştirir (en baştaki gizemli kural dışılığıyla, ilkel kabilelerin çırpınmalarına). Lacan'ın düşüncesinde, objet petit a tarafından fallusun aşamalı olarak yer değiştirmesi hakkındaki güncel savların inandırıcı olmaması, Lacancılığın seksüel ütopyacılar tarafından kendi içerisindeki bir imkan içinde yeniden ayarlanmasını sağlar ki bu yeni imleyen, Freudculuğu, Sosyalizm (Lucács, Gramsci) tarafından demode olduğu savlanan modası geçmiş bir Marksizm olarak yorumlamak vasıtasıyla insan ilişkilerinin toplumsal örgütlenmesinde fallusun yerinin değiştirilmesini ortaya koyar.

Fakat belki de hakiki tarihsel dönüşümün olanağı, Freudcu ve Lacancı dizge tarafından üretilen düşünümsellik ve onların kendilerini keşfi gibi herhangi bir yerde aranıp bulunabilir. Böylesi bir ütopyacı bakış açısı, Lacan'ın psikanaliz ve birçoğu onunla birlikte çözümlemeleri sırasında çalışan öğrencileri hakkındaki beyanatlarında ender olarak görünüverir. Ne Lacan'ın kendi aktardıklarıyla asla çelişmeyen, Freud'un kendisi hakkındaki ilginç gözlemleri tarafından daima doğrulanmıştır ne de "bilindiği varsayılan nesnenin" yok olmasını tanımıştır. Ütopik merak eğer bir kanaat değilse en ilgi çekici ve aydınlatıcı bir zamanda bulunabilir, yani Lacan'ın kendisini Jakobson'a, simgeselle kendine özgü biçimde bağlantılı biri olarak bir dilbilimcinin hoşlanması beklenilen kendilik bilinci veya yeni öz düşünümsellik kavramları hakkında soru yöneltirken bulduğu, Roman Jakobson'un seminerleri ziyaret ettiği 1967 yılında. Öyle ki bu bağlantı yalnızca psikanalizin kendisiyle karşılaştırılabilir. Jakobson tevazuuyla duraksamıştır ama bizatihi sorduğu sorununun kendisi yeni insan varlıklarının ortaya çıkmasının yapısal olanağının hakkında bir görüş/bakış açısı yaratmıştır, yani bu bakış açısıyla türlerin olanaklı mutasyonuyla beşeri insan olarak varoluşumuza eziyet eden ve yaralayan -dilin kendisi- üstünde giderek artan insan dışı ve yabancı bir güce sahip olmuşuzdur.

Bunlardan hiçbiri "cinsel ilişki" ve fallusun seks politikası sorununda özellikle yardımcı oluyor görünmemektedirler (Cinsiyet ve Cinsiyet Belasında: Fransızlar Anglo-Amerikan geleneğinde olduğu seks (cinsellik) ve gender (toplumsal cinsiyet) arasında ayrım yapmazlar). Açık ki bir imleyen olarak yalnız fallus, daha önce sözü edilen bulunuş-yokluk veya fort-da (geldi-gitti) dinamiğine uymaz (Aziz Augustinus için bu, ereksiyonların özgür istencin ko-

45 Bkz. Seminar III, op. Cit., s. 226.

nusu olmadığı yollu kökensel günahı işaret eder) aynı zamanda bir bakıma bir imleyenin ne olduğunun en son ve ayrıcalıklı bildirimi olan bir disiplin olarak psikanalizin yapılandırılmasınca belirlenir ki imleyen her şeyden çok şu veya bu durumda dilde içerilmeyen herhangi bir şeydir. Belki de bu nedenle Lacan fallusu bir imlenilen, bir imlem[46] (*signification*) olmaksızın yalnızca bir imleyen olarak konumlamıştır: imleyen anlamsal bir kayma tanımaz, bir düz değişmecedeki birbirinin yerine geçme zincirinin nesnesi olamaz. Kim bilir belki de bu dizgenin uzmanı olan biri kesin ve güçlü bir biçimde, fetişizm üzerine yazarak veya cinsel tasarım ve alegoriler ileri sürerek bu önermelere karşı savlar ortaya koyabilir. Bana göre bu imleyen hakkında olumsuz olarak konuşmak için en iyi yol, feminen bir eşitliliğin yokluğu açısından konuşmaktır. Çünkü bu yokluk, fallusun İmleyenine, imleme (*signifying*) ayrıcalığını veren, hakiki (literal/ilk) ve mecazi (*figuratif*) benzeri bir yokluktur. Kadın organı simgeselleştirmeyi tanımaz: bu Gerçek'in kendisi gibi, onun simgeselleştirmeye direndiğini söylemek değildir, yine de birçok biçimde ardışıklık (*juxtaposition*) ve çıkarım (*inference*) yapmak ve göstermek için en kötü yollardır, çünkü o aynı türden bir bilinmeyende ve Gerçeğin kendisi olarak henüz güçlü ve hatta zararlı, silikleşmiş "dişil" olanı (Freud sorar, "was will das weib?) terk eder.

Bu nihai olarak -Lacancı kuramda çok ünlü olan-, "cinsel ilişki yoktur"un nedenidir. Yirminci Seminer'deki çizelge açıkça gösteriyor ki Lacan'da öznelerarasılığm bunca betimlenmesi gibi, aşkın ontolojik olanaksızlığı (bununla birlikte varoluşsal olarak varolan) hakkında Sartrecı özdeyişin güçlü bir biçimde yeniden öne sürülmesidir. Başka bir deyişle her iki tarafta aynı şeyi ister, yani kendi ayna imgesi tarafından nadiren tatmin edilen bir talep olan "sevilmeyi".

Fakat burada Lacan için, her cinsiyet başka bir şey ister ve bu ilk defa psikanalitik gelenekte, kadının olan ve erkeğinden farklı hakiki bir arzunun önerilmiş olmasından dolayı feminist olarak görülen Lacan'm konumundaki belirsizliği de ortaya koyar. Oysa Lacan alternatif bir yaklaşımla cinsel ayrımcılık yapan biri olarak da görülebilir çünkü kadının cinselliğine bir öz yüklüyor görünmektedir (elbette erkeğe de). Lacancı feminizmin gelişen biçimlerinin ve şiddetli Lacan karşıtı feminizmin varoluşu belki de bu belirsizliğin üretimselliğini sınar ama kuşkusuz bunu onun karar verilemezliğinde yapar.

Her halükarda çizelgenin tanıtlamaya çalıştığı şey, "kadının erkeğin semptomu" olduğudur ki bu, sözde cinsel ilişkide, çizelgeye göre kadının isteğinin Tanrı veya Mutlak Başka ile fallus arasında bölündüğü esnada erkeğin isteğinin *objet petit a* veya başka türlü söylemek gerekirse kendi fantazisi olduğunu söylemektir. Bizim burada anımsatmak amacıyla eklememiz gereken, Lacan için, kadın diye bir şey yoktur yalnızca dişil cinste insanlar veya bireyler vardır. En azından hiç kimse bundan sonra, birçok defa belirttiği üzere psikanalitik gelenekte hiç kimsenin ve bilhassa önemli kadın çözümlemecilerden hiçbirinin dişil Jouissance hakkında Freud'un sorduğu soruya bir yanıt önermeye dahi cesaret edemediği şey konusunda, Lacan'ın kendi meydan okumasının arkasında durmak konusunda başarısız olduğunu söyleyemez.

Bu belki de orijinal konumuza dönmemiz ve kendimize diyalektik hakkındaki, böyle bir cinsellik görüşünün böylesi bir nitelendirmeye layık olup olmadığı biçimindeki soruyu sormamız gereken andır. Biz burada ikili karşıtlığın iki ayrı biçimiyle karşılaşırız: ilkinde yalnız bir terim ve onun yokluğu vardır, diğerinde ise iki ayrı terim birbiriyle karşılaşır, eğer tam anlamıyla karşıt değilseler en azından ölçüştürülemez olarak bir arada varolurlar (cinsel ilişkide).

46 Sayı genelinde, bu terim anlam olarak karşılandı. [editörün notu]

Böylesi bir soruya yanıt vermenin ne anlamı olabilir ki? Benim kendi eğilimim her iki modunda farklı biçimlerde de olsa diyalektik olduğunu önermektir (bu nedenle burada tablolaştırmayı ve düzenlemeyi önermiyorum). Bunun en temel nedeni her ikisinin de kendi odaklarında ve izleyecekleri yolda konumsal ilişkisellik (*posit relationality*) ile (özden çok) ilişkiselliği içermeleridir. Elde edilmiş tanımlamalar tarafından belirlenmiş olan ilişkiler tarafından değiştirilen, belirlenen ve tanımlanan şeye nesne olarak, kendi öğesini, terimini ve nesnesini kavramış olan her düşünce modunu biz diyalektik olarak adlandırıyoruz. Kuşku yok ki bu diyalektiğin nispeten yapısal bir yeniden tanımlanmasıdır ama ben diyalektik karşıtlığın biçimlerinin gelişimi ara sıra engellenmiş ve ket vurulmuş olsa bile, bunun tarihsel olarak aslında en başta olanaklı olan diyalektik düşünceye geri dönüş yapan yapısalcılık olduğunu savlayacağım. Öyle hissediyorum ki antinomilerin (çatışkıların) farkındalığımn canlanmasının kendisi diyalektik değildir (genelde diyalektik karşıtı olsa da) ama en azından dikkatimizi aşamalı olarak aykırılığın doğasının (merkezi diyalektik kategori olduğu söylenebilecek olan) kendisine çekmiştir.

Bu tam da benim Lacan'ın formülasyonunu ele alırken veya en azından onları karakterize ederken kullandığım yaklaşımın tinidir. Ben burada onun bilimsellik veya kesinlik iddiası üzerinde bir baskı yaratmaya çalışmıyorum (yine de ben başka insanların yaptıklarına veya böylesi bir arzuyu Lacan'ın kendisine atfetmelerine karşı çıkmıyorum). Bu denkleme hatta çizelgenin kendisine yapılan itiraz, dilde telaffuz edilen önermeler [proposition] ile formüller arasındaki ayrım bulunduğu yolundadır. Mantıksal pozitivizmin iddialarına rağmen bana öyle geliyor ki matematiksel bir formül, sözcüklere dönüştürülerek ileri sürülen herhangi felsefi bir önermeye göre açık olmaktan uzak ve belirsizdir.

Fakat bu bana öte yandan pek de bir itiraz gibi görünmemektedir. Burada savlamak isterim ki bu denklem ve çizelge diyalektik olarak kesindir çünkü birçok farklı sayıda yolla okunabilir veya daha iyisi, onların dramatize ettiği ilişkiler herhangi bir tekil bir ilişkinin sunumundan çok farklı terimler arasındaki ilişkilerdir. Bir kere daha herhangi bir özgül biçimde olmaksızın onun merkezi olan ilişkiselliğini bu veya şu somut olayda ele alabiliriz. Böylece çizelgeler terimler arasında geriye ve ileriye doğru hareket etmemize ve onun çeşitlemelerini düşlememize izin verirler. Örneğin Greimas'ın imbilimsel üçgeninde olduğu gibi ünlü L- şeması da tesadüfî değildir. Fakat sonrakinin, bir küme üzerine bütün olası anlamsal değişkelerin (*variant*) biçimsel eşlemi [formal map] yalnızca boşken Lacan'ın çizelgesi bütün dört köşeleri, karışık ama birbiriyle zorunlu biçimde bağlı düşünme görevini yürütür. Bu ilişkileri, bizzat kendimiz icat etmek zorunda olmamıza göre eyleme geçeriz ama eğer bunun eylerken görüşünü almaya karar verdiğimiz özel içeriği olan belirli bir sorun olmadığını söylersek umarım ki bu tarafımızca gevşek bir biçimde yapılan boş bir icat olmayacaktır. Burada daha sonra bir biçimde kendisini diyalektik olarak bir yanda epigram (taşlama) diğer yanda da matematiksel formüller arasında bölen Lacan'm yazma tarzı, diyalektiği devindiği ve geliştiği bir uzama doğru genleştirir.

Kaynakça

Lacan: Silent Partners, Ed. by Slavoj Zizek.
Makale: Lacan and the dialectics: a fragment. s. 365-398.

Strateji

Jean-Luc Nancy / Philippe Lacoue-Labarthe
İngilizce Çeviri: Türkan Hançer
Fransızcasıyla Karşılaştırarak Düzenleyen: Emre Sünter

Bu kelimeyi tanımlamadan önce –çünkü göreceğimiz gibi bu kelime, içinde birçok anlamı barındırır- onun işaret ettiği hareketin ikiliği üzerinde dikkatle durmamız gerekir. Stratejiden bahsederken aslında iki şeyi kastediyoruz: bir yandan Lacan'ın stratejisini; diğer yandan da muhtemelen çok daha karmaşık bir kip altında, Lacan'ın metni karşısında belirli bir strateji olarak herhangi bir şeyi. Dilerseniz buna bir *okuma* stratejisi diyebilirsiniz çünkü yorumu bir tarafa bırakmamız gerekir. Buradaki konu ne bir çatışma başlatmak, ne de (çalışmamızı başından beri yönlendirmiş olan (başka bir mecazi kaynak kullanmak için) metne kötü bir oyun (*tour*) oynamaktır. *Strateji* daha ziyade, Lacan metninin kıyısına kaydolanın kaçınılmaz bükülmesini (*tournure obligé*)[1] belirtecektir.

Bu nedenle burada stratejinin içerdiği anlamların çokluğuna değil, açıkçası belirli bir kullanımı ya da daha doğru bir ifadeyle, stratejinin olası kullanımlarının çeşitliliğine ağırlık verilecektir. Ve eğer gerçekte bir anlamlar çokluğu, semantik olduğundan dolayı, daima merkeze konumlanmış olarak ortaya çıkmaktaysa, o halde kullanım çokluğu göreceli olarak dağınık kalmaya muktedir olacaktır.

Ama biz "anlam" ile başlamalıyız.

Öncelikle, stratejinin Lacan sistematiğinde temel unsurlardan biri olduğunu biliyoruz. Bu nedenle kelimenin kendisi noksan değil ve Lacan bunu, oyun teorisinin eşanlamlı kelimesi olduğu müddetçe, kullanıyorsa, öznel olmayan bir öznenin muhtemel statüsünü vurgulamak içindir. Yani ne kendinde ve bilinçli olan, ne de bir ihtimaller toplamına indirgendiği için belirli bir yerde mevcut olan çoğul, birleşik bir özne.

Ancak kelimenin varlığından kar sağlamak adına, bu anlamda, ona, belirginliği[2] olmayan başka bir kelime tasarlatmak belki de imkansız değildir. Örnek olarak, esasen Lacancı "sistem" olarak adlandırılabilecek olan sistemin bileşim kipi verilebilir, -ki tek örnek bu metnin birinci bölümündedir. Bu, aktarmalardan (*emprunt*) oluşan bir sistemdir ya da daha ziyade klasik retorik, Jacobson'un dilbilimi, post-sembolik veya sürrealist şiir vs. üzerinden oluşturulan, monte edilen, bir araya getirilen imleyen bir tropizmin kuruluşunda resmedildiğini gördüğümüz bir aktarma sistemidir. Dolayısıyla, strateji burada ya bir teknik olarak ya da kendi bileşim yasasını mimari bir yasa olarak sunmayan bir sistematize etme "sanatı" olarak anlaşılmalı. Aslında *arşitektonik* olarak kurulmuş bir sistemin -yani terimin mutlak ve klasik anlamında bir *sistemin*- olabilmesi için, bu sistemin kavramların konumlanmasıyla oluşan bir inşa olarak kendini ifşa etmesi gerekir. Bu kavramlar sistemin içinde tamamen üretilmedikleri takdirde, en azından diğer sistemlere aktarılmalarıyla ilgili kuralları kendi yasaları olarak gösterir ve aktarıldıkları sistemle bağlantılı olarak yeniden işlenir. Bu arşitek-

1 J. L. Nancy'nin İngilizce çevirisinde "inevitable twisting" ifadesini kullanılıyor ama Fransızcası olan "tournure obligé" 'zorunlu biçim, ifade' anlamına da geliyor.

2 Pertinent: belirgin (Berke Vardar'ın Kullandığı Dilbilim Terimleri).

toniğin teorik olanın saf bir idealinden başka bir şey olmadığı göz önüne alınırsa, Lacancı söyleminin kendini bu ideale atıfla tanımlamadığını en azından fark etmemiz gerekir. Onun söylemi kendini genel olarak tanımlanma ihtiyacı içindeymiş gibi konumlandırmaz; daha ziyade, içerdikleri bütün güçlüklerle beraber tüm tanımlamalardan kaçınmaya çalışır. Üstelik bu, inşa edilmiş olmaktan ziyade, *bir araya getirilmiş* olan başka bir sistem türüne denk düştüğüne işaret etmektedir. Özetle, *strateji, bir araya getirme (kombinasyon)* gerektiriyorsa, esasen iki şeyi ifade edecektir: bir tarafta bir saptırma (*diversion*) prosedürleri kümesi ve diğer tarafta da bu prosedürler (ve dolayısıyla saptırmadan itibaren alanların veya bölgelerin) çokluğunun oldukları haliyle muhafaza edilmesi.

Üstelik bu *saptırma stratejisini* belki de, çağdaş epistemolojinin *kavram ithali* olarak adlandırdığı şeyden farklılığıyla tanımlamak mümkün olabilir. Eğer bu ithal, kavramlar düzenlenmiş biçimde yeni bir sistemik oyuna girsinler diye bir birlik veya kavramsal bir özellik ortaya koyuyorsa, buna karşılık saptırma, kavram diğer amaçlara hizmet etsin diye ve onu çalışmadan ortaya koyar. Saptırma tanımı gereği *saf olmayacaktır* -öyle bir saf olmama hali ki ithalin kendisini taklit etmeye veya saptırmaya kadar gidebilir.

Bu aslında demektir ki, eğer kavram ithali, yerinde bir ayrım kullanmak için, bir yananlamdan *(dénotation)* öbürüne geçiş şeklinde işliyorsa (ve bu ithal, geçişin kendisini göstermeye *(dénote)* muktedirse), saptırma "*yananlamlı* bir kayma"dır. Bunun kimi sonuçları olacaktır ve bu, saptırma içinde, aktarma bölgelerinin yeni sistemin ufkundan kaybolmadığını açıklamamıza her durumda izin verir. Kendini doğrudan yeni bir teorik alan olarak sunmak yerine, deyim yerindeyse, kendini ara bir uzamda, bölgelerin kesişiminde veya bölgeler arasındaki sürekli bir dolaşımda kurmasının nedeni budur. Dolayısıyla saptırılan kavramlar çoğul referansların ağırlığını kaybetmemektedir.

Yine de strateji fikri hedeflenen veya ilgilenilen (*interested*) bir operasyonu da her zaman içerir ve bunun neyin adına dikkate alınmaması gerektiği iyi görünmüyor. Aslında Lacan'ı *ilgilendiren* (*interests*), kelimenin en güçlü ifadesiyle, psikanalizi pratik ve teorik anlamda, onunla uzlaşan, onu zayıflatan ve "kesici" gücünden yoksun bırakan ya da keskin tarafını körelten her şeyden çekip çıkartmaktır. Örneğin belki de her şeyden önce, psikanalizin toplumsal uyumunun, benin bütünleşmesi vs.nin (siyasi) işlevi (en azından bu bakımdan siyasi amaç açıktır) -öyle acil ve sürekli bir tehlike ki, klasik psikoloji, antropoloji, hatta belki Husserlci fenomenoloji ve onun az ya da çok duygularla ilgilenen türevlerinde kullanılan "öznelcilik"in tüm felsefi biçimlerine karşı sonu gelmez bir teorik mücadeleyi zorunlu kılıyor.

Bu yüzden Lacan'ın *biçimlenme etkileri* (*des effets de formation*) dediği şeyin arayışı; bu arayış da söze belirli bir başvuru, söze özgü tesirin belirli bir kullanımı ve bir bakıma onun *ikna edici* gücünde ısrar etmemizi telkin ediyor. Tüm Lacan stratejisine hayat veren, onu yöneten ve onun söyleminin açık tehdidini değiştiren dönüşler, kırılmalar ve güçlükle ilerlemesini de bir dereceye kadar açıklayan budur. İçinde yokmuş gibi göründüğü durumlarda bile bir tür *pedagojik* ön metin, teorik metni işlemeye devam eder -özellikle Freud'u ele alırken vurgulu bir ritim gibi *geri dönmeye* devam eder. Lacan'ın, psikanalizi belirli bir tür ortopediden kurtarmaya çalıştığı gerçeği, bilakis onun projesinin bir bütün olarak ortopedik olmasını önlemeye yetmiyor. Dilerseniz buna *anti-ortopedik* ortopedi ya da bir karşı-pedagoji diyebilirsiniz ki bu, en azından Sokrates'ten beri bütün olarak felsefenin eleştirel istenci de dahil olmak üzere, belki de en temel niyetiyle ilgisiz değildir. Dolayısıyla Lacan'ın bahsettiği *biçimlenme* kanımca παιδεία'nın[3] kendisinden ya da onun Aydınlanmanın *Bildung*'unda (ki

3 Paideia: Eski Yunanca'da eğitim, öğretim, öğrenim anlamlarına gelen kelime zamanla genişleyerek, "1) Bir toplumun kültü-

Lacan bunu açıkça ifade eder)[4] ve Alman idealizminde yeniden alınışından başka bir şey değildir. Çoğunlukla pedagojik projenin kendisinde düğümlenen ve felsefenin medikal dublörü olan bu ikinci teorik "dublörü" hem de iyi bir nedenden dolayı ihmal etmemek gerekir. Çünkü biçimlenme, sırf pratisyenlerin, yani yalnızca doktorların ayrıcalığında olmasa bile, analizin biçimlenmesi, analistin biçimlenmesidir. Burada psikanaliz *genelleşmiş* bir doktorluk türü, tüm paideiai'ların paideia'sı -bundan böyle kaçınılmaz hale gelen *paideik* bir defile, olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla Lacan'm ifadesiyle, psikanalistin üç işlevi olmalıdır: bilim insanı, büyücü ve şarlatan.[5] (*E., 521/169*) Üniversite ve akademik söylem içinde yapılan Lacan'ın konuşması bu üç katmanlı işleviyle ele alınmıştır.

Kuşkusuz burada önemli olan bu biçimlenme motifinin (ancak sadece bir motif olmaktan fazlası[6]) Lacancı stratejinin *yansıtmalı* bir modele uygun olarak (teorinin amacı psikanalistin biçimlenmesiyken, psikanalist buna karşılık psikanalizi uygulayarak teoriyi mümkün kılar) veya tıpkı katı ve derin biçimde felsefi *mise en abyme* modeline[7] (Lacancı *stilin* ister istemez içerildiği bir *mise en abyme*) uygun olarak sunulmasına izin vermesidir. "*Psikanaliz ve Öğretisi*"nin[8] sonunda belirtildiği üzere, 'Freud'a dönüş'ün yolu 'bizi takip edenlere iletilebilecek yegane biçimlenmedir. Buna stil denir.' (E.,*458*) Ve neden stil, eğer bu, parkurun katı bir şekilde yeniden kurulduğu bir "devre"ye bağlı değilse. İleri sürülen şudur: teori, analizin öznesini düzenleyen özne kavramını ortaya çıkartıyorsa, analizin öznesi sonuç olarak kendini söylemin öznesi olarak kurmaya muktedirdir, ya da başka deyişle Lacan'ın ya da analizin öznelerini biçimlendiren kişinin yerini alabilir. Bu nedenle Lacan konuştuğunda, konuşan ve onun hakkında konuşan Başka olacaktır.

Aslında bu, olası parkurlardan sadece biridir. Burada stratejiye dair önerdiğimiz şey şematik ve yoğun kalmaya devam etmekte ve hiç kuşkusuz örneğin "Tedavinin/İyileştirmenin Yönü"[9] gibi bir metnin en azından ilk iki bölümü çok dikkatlice okunmalıdır. Ancak şimdiye dek takip ettiğimiz ve bizi sınırlayan, okumayı seçtiğimiz metnin mümkün olduğunca ötesine çıkmamaya dair kuralı ihlal etmek istemiyoruz.

Yine de kendimizi böyle bir stratejiden kurtarmanın ne istenir, ne de mümkün bir yanı olduğunu ortaya koymak için yeterince söz söyledik ve dolayısıyla metin kaçınılmaz olarak stratejinin kendisinin gerekleri veya talepleri doğrultusunda *okunmalıdır.* Lacan'ı *eleştirmek,* yani onun söylemi üzerine *söylemin* kendisinin sistematik olarak yargılanması bu nedenle mümkün değildir. Bunun özellikle de epistemolojik şiddete herhangi bir sadakatsizlik için onu suçlamayı veya onun bilimsel dilbilimle elde ettiği özgürlükleri ona karşı kullanmayı dışladığını göreceğiz.[10] Tersine, okumamız Lacan'm söyleminin örüldüğü sapma (*détournement*) ve yer değiştirmeleri (*déplacement*) takip etmeli ya da onlara eşlik etmeli,

rü, 2) Olgun ve bilgili bir kafa oluşturmayı amaç edinen eğitim" anlamlarında da kullanılmaya başlamıştır.

4 Örneğin, Ecrits'nin giriş bölümüyle karşılaştırın.

5 Şarlatan, bakımla ilgilenen kişi demek: Eski Fransızcadaki mégier, 'bakım yapmak', Latincedeki medicare'den türemiştir.

6 Son tahlilde, muhtemelen sadece 'siyasaldaki psikanaliz' ve 'psikanalizdeki siyasal' gibi çok genel başlıklar altında ele alınabilecek soruyla ilgili olduğu için. Çok açık ki bu mesele burada ele alınamaz. Lacan'm stratejisinin belki de bunun problematik karmaşıklığına girmeye izin verebileceğini belirtebiliriz ancak. Her durumda, bunların atıfları veya tercihlerinden bağımsız olarak, sorun ne basit bir 'psikanalizin siyaseti'ne, ne 'siyasetin psikanalizi' meselesine indirgenemez.

7 "Sonsuzluğa yerleştirmek" şeklinde ifade edilebilecek; iki ayna arasında konumlanan bir imgenin sonsuz çoğulluğuna dayalı görsel bir deneyim. Metin bakımından ise, metinsel bütünlüğe atıfta bulunan kavram veya imgelerin yeniden üretilmesiyle mümkündür. Bu yansıtma, anlamın istikrarsızlaştığı bir noktaya kadar gidebilir ve bu anlamda yapısökümü sürecinin bir unsuru olarak görülebilir.(-ç.n.)

8 La psychanalyse son enseingnement. (-ç.n.).

9 La direction de la cure (-ç.n.).

10 Freud'un 'metninde' de olduğu gibi.

onların karmaşık tasarımına mümkün olduğunca bağlı kalmalı -bu demek değildir ki onları saf bir şekilde ve basitçe (yani körü körüne) tekrar etmeliyiz; yapmamız gereken tam olarak, bilim ve felsefeye bağlı olarak söylenen fazlalığa göre ortaya çıkan "yerinden edici" etkililiği sınamak ve etkileri ölçmek için mantığı, yani stratejik niyeti sorgulamaktır.

Bu yeniden ikileme (*reduplication*) biçiminin sonunda sürdürülebileceği varsayıldığında, açıkçası böyle bir fazla vaadi Lacan'ın söyleminin kendi stratejisi üzerinden yürütülen bir stratejiye elverişli hale getirmektedir. Ancak stratejinin kendisi gidimlidir (*discursif*); bu anlamda kaçınılmaz olarak ve daima söylemin felsefi düzeyine ait olmuştur. Savaş *felsefidir* ve yıkıcı gücü ne olursa olsun, kendini daima felsefi olanın sınırları içinde muhafaza eder ve hatta bu sınırların kendisini de muhafaza eder. Dolayısıyla ne bir stratejinin stratejisi olan, ne de açıkça bir karşı-strateji olan bir şeye başvurmak durumundayız. Aslında gidimli ve stratejik olanın yapısökümü her zaman kendinden fazlasına yöneliyor ve kendindeki gidimli ve stratejik olanı bozmaya devam ediyor olsa da, demek ki malum nedenlerle yapısökümden söz edeceğiz. Böylece, metin-söylem ayrımını burada ya da orada karmaşıklaştırmak, daha kesin söylersek onu, Lacan'da aldığı figür üzerinden düzenlemek zorunda olsak bile, daha önce söylediğimiz gibi metni söylemin karşısına koyacağız.[11] Aslında Lacan'ın anladığı biçimiyle metin, kusursuz ve dairesel söylemin kendisinden, Freud'un çalışmalarında (ya da 'metin' söz konusu olduğunda kendisinin de kabul ettiği gibi, Lacan'ınkilerde de) yazıldığı gibi olduğu haliyle imleyen düzenden; kısacası, kendi *logos*'u içinde hakikatten başka bir şey değildir. Diğer taraftan sözün kendisi Lacan için (tamamlanmamış) metindir; uyarmaya, sahneye koymaya ya da şaşırtmaya uygun olan ancak asla hakikatin *bilgisine* ulaşamayacak olan ateşleme, kışkırtma ve vaazın sürekli askıda bırakılmış 'söylemi'. Strateji ve burada incelemeye çalıştığımız şey arasındaki farkı neticede taşmanın (*débordement*) iki biçimini ayırdığı söylenebilecek mesafe belirleyebilir: Lacancı taşma, yani söylemi etkileyen, ya da söylemin, söylediğini *diyebilmek* için söylemeyi isteme baskısıyla dolmuş çok güçlü bir hakikatin dayanılmaz patlaması olarak söylenmeme *(inarticulation)* derecesine kadar maruz kaldığı taşma -hemen "yangın" örneği bulunabilir-, okumaya[12] çalışılan, ve metnin (ya da söylemin...) yatağından titiz bir şekilde taşan okumadan ayrı tutulmalıdır. Bu metin, burada ya da orada sanki onun seyrinde devam eden bir yolun kesin izlerini taşıyormuş gibi, kesin ve ayrıcalıklı bir şekilde, çağlayan ve kımıldayan bu taşma anlarına başvuracaktır.

Bundan dolayı bu anlamda stratejiye, yani yapısökümе bağlıyız. Metnin dışarı taşması bunu gerektirmektedir. Mesele kesinlikle bir *tekrardan okumadır*. Söylenmemede ortaya çıkan dışarı taşma metni bozuyorsa, gidimli yapıda belirli bir sarsıntı meydana getiriyorsa, çok az bile olsa metnin parça ve bölümlerinin yerini değiştiriyorsa; fay hatlarını takip etmeli ve harita taslağını, kurucu ve yapısal mimariyi çıkarmakta ısrar etmek yerine onu değiştiren esas çizginin izini sürmeliyiz.

Gördüğümüz gibi, bu ikinci okumanın ilkesi kendi sebeplerine istinaden, metnin eko-

11 Burada genel olarak, Derrida'nın çalışmasına bir bütün olarak ve özellikle "Positions"(Promesse, no.30/31, Sonbahar/Kış 1971, Positions içinde yeniden basılmış, çev. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1981) içindeki açıklamalara atıfta bulunulmaktadır.

12 Bu ayrımda iki boyutlu bir metaforun kısıtları devrededir. Bunu burada fark etmemek olanaksızdır. Ateş, gün ışığı bolluğu bir tarafta; su, taşkın ve hiç kuşkusuz ilk sızma öbür tarafta. Ancak bunun üzerine fazla bir şey söylememiz anlayışla karşılanacaktır zira ateşin izini babaya (erkeğe) kadar ve suyun izini belki, ama sadece bir olasılık olarak, anaya (adına) kadar takip etmek gerekecektir. "Fallusun Anlamı" gibi bir metni yönettiğini düşündüğümüz motifin içine dokunması – ki bu bizim niyetimizi aşmaktadır – gerekecektir. "Benzer biçimde, daha önce hiç aydınlatılmamış ve Freud'un sezgisinin derinliğini bir kez daha gösteren bir karakteristiğin gerekçesi anlaşılabilir: yani, metinlerinin eril olarak gösterdiği tek bir libidonun olduğunu ileri süren görüşü neden geliştirdiği sorusu. Fallik bir imleyenin işlevi orada bunun en derin ilişkilerine dokunur: Antiklerin Noûç ve Λογός'ta dışa vurduğu ilişkide" E., 695/291.

nomisini dayatmaktadır. Kısacası, söylenmeme bir imse, bunun nedeni Freud ve Saussure arasındaki tuhaf döngüselliği paradoksal biçimde göstermesinden ve kendisi de Freudcu bir Saussure okuması olan bir Freud okumasının tekrarını gerektirmesindendir. Bu ikici dolaşımı bu yüzden kendi içinde takip etmeliyiz. Stratejik okumamızı *tekrar* motifiyle başlatacak olmamızın nedeni de budur.

Şimdi yapmaya başladığımız iş, en azından ilk "anında", bir anlamda Lacan'ın metninin ilk kısmıyla ilgili yapmaya çalıştığımız çözümlemeden ayrı değildir. Gayet basit bir biçimde tekrarın çözümlemesini yapmaya çalışacağız ya da onunla aynı anlama gelmek üzere, onun üzerine yorum geliştireceğiz. Demek ki onun kadar yavaş olmasa da özdeş bir görev çünkü temel sonuçlar hâlihazırdadır ya da neredeyse elde edilmiştir.

Ancak aslında bu kadar da basit değil ve ayrıca gayet iyi biliyoruz ki tekrar, özdeşin yeniden kopyalanmasıyla aynı şey değildir. Lacan'ın metni de kurala başvurmaktan kurtulamaz. Bu nedenle burada tekrar, doğrusu pek de *basit* değildir. Aslında zorunluluk metinde çıktığı andan itibaren (ve artık biliyoruz ki bu zorunluluk, metnin daha başlangıcından itibaren ve hatta metnin başlangıcından *önce -onun en kesin yönergesi olarak-* üretilmektedir), böyle sunulan dengesizlik, tekrarın alevlenmesini, kendini yeniden tekrarlamasını ve hiç durmadan tekrarlamaya devam etmesini sağlar. Bu, ancak güçlü bir darbenin (*coup de force*), o da geçici olarak durdurabileceği sonsuz bir süreçtir. Metin içinde biçim alacak olan şey, yalnızca Freud'un açık Freudcu-dilbilimsel tekrarı (eğer böyle konuşabilirse) değil, bu tekrarın kendisinin felsefi, açık bir şekilde felsefi bir tekrarıdır. Üstelik buraya da orada itiraf edilen tüm bir felsefi tasarı daha önceden aynı şekilde dilbilimin Freudcu sapmasını çalışmaya teşebbüs etmiş ve belki de kendisini, Freud ve Saussure'e bağlanan sonsuz bir takasın ilkesi, önergesi olarak ortaya koymaya çalışmıştır.

Metnin ("Bilinçdışında Harf/Mektup") tüm ikinci kısmının öncelikle bu ilişkinin hayaletiyle iştigal etmesi şaşırtıcı değildir. Buyurgan ton bizi yanıltmamalı. Aslında ne girişteki bildiri ("Freud'un tüm çalışmalarında her üç sayfadan biri felsefi atıflara, iki sayfadan biri mantıksal çıkarımlara adanmış ve bilinçdışı daha doğrudan ilgili olduğu müddetçe, her yerde deneyimin diyalektik bir kavranışı, dilin analiz boyutları artmaktadır."[*E., 509/159*]), ne de dilbilimlerin biçimlenişi üzerinde Freud'un "öncülüğü"ne dair herhangi bir önerme bu sorudan kaçınılmasına izin vermektedir. (*E., 512-13/161-62*) Gayet iyi biliyoruz ki soru hala bir cevap beklemektedir.[13]

Sonuç olarak bir "çözüm" değil, tersine Saussure okumasını başlatan ve burada *Traumdeutung'un*[14] (*rüyanın anlamı/imlemi (signifiance)*) okunmasını başlatacak olan aynı jestin tekrarı vardır, ya da en azından VI. Bölüm'ün olması gerektiği gibi aslında "harfi harfine" ele alınması gerekir ve *Traumdeutung*'da 'her sayfa, benim söylemin harfi dediğim şeyle ilgili olduğu' (*E., 509/159*) için Freud'u harfi harfine ele almak, Freud'u harfiyen okumak gerekiyor ki bu da tam olarak Freud'ta harfin (yeniden) okunması anlamına gelir. *Bilinçdışındaki harf,* başlık kendisini anlatıyor.

Bu (yeniden) okumanın ilkesi iki boyutludur: bir taraftan, mesele "söylemde ifade ve analiz edilen imleyenin harfe dayalı (ya da fonematik) aynı yapının rüyadaki failliğini/eyleyiciliğini" (*E., 510/159*) anlamak olduğundan, Freud'un kullandığı modellerdeki imleyenin (resimli bilmece, hiyeroglifik sembolizm) herhangi bir analojik sembolizmden farklı olarak,

13 Burada örneğin, cevabın "Bilinçdışı dilbilimin koşuludur" (syf. 58) formülündekinden daha az problemli olmayan bir biçimde göründüğü "Radiophonie" (syf. 55) kastedilmektedir.

14 Traumdeutung: Düşlerin Yorumu. Metinde Almanca (-ç.n.).

saf rolünün temel özellikleri ayırt edilmelidir. Öbür taraftan ise, mesele *rüya çalışması*nın tüm öğelerinde harfin kendisinin işlev veya unsurlarını belirlemektir. Sonuç olarak her iki ilke, kod çözmeden deşifre etmeye geçildiği ve rüyada basit bir pantomim veya sembolik imgeler yerine gerçek bir "yazı sistemi"nin (*E., 511/161*) ayırt edilebildiği; bunun aslında fonetik bir model, yazı kavramını düzenleyen alfabetik yazma ideali olduğu anlamına gelmektedir.[15]

Bunun sonucunda, Freud'un kavramsal düzeneğinin temel unsurları olarak şunları sayabiliriz:

1. *Entstellung* [çeviriye bağlı olarak "bir yerden bir yere geçirme" (*transposition*) ya da çarpıtma, biçimin bozulması (*déformation*)] yani Saussure ile birlikte, imlenenin imleyen altına kayması olarak adlandırılan şey olarak yorumlanması gerekir.
2. *Verdichtung* (yoğunlaşma) metafora[16]; *Verschiebung* (yerdeğiştirme) metonimiye atıfta bulunur.
3. *Rücksicht auf Darstellbarkeit*, figürlendirilebilirliğin dikkate alınması" (Lacan'ın "sahneye koyma (*mise en scène*) araçlarına bağlı olarak çevirdiği ve Freud'a göre [*Rüyaların Yorumu*, 4. ve 6. Bölüm], rüya içeriğinin şekillenmesini mümkün kılan yoğunlaşma ve yer değiştirmenin beraberinde gelişen süreçtir) imge düzenine indirgenemez ve bir "yazı sistemi"ne bağımlı olarak anlaşılmalıdır.
4. Son olarak, bilinç sürecine ait olduğu müddetçe ikincil gözden geçirme ya önemsizdir, ya da bilinçdışı düşüncenin (yani, rüya-düşüncelerin, *Traumgedanke*) (*E., 511-12/161*) imleyen oyununa entegre edilecek unsurları sağlamaktadır.

Bunun sonucunda, Freud sözlüğünün tercümesi sağlandığında ya da başka bir ifadeyle, Freud'un aslında harfin biliminin dilini konuştuğu teyit edildiğinde; *Traumgedanke* metninde psişik bir bilinçdışının deneysel öyküsünü (yani bilinçdışının psikolojik öyküsünü) okumak imkansız hale gelmekle kalmaz, orada ayrıca dilbilim formalizasyonun kendisinin kurallarına göre biçimlendirilebilecek saf bir işleyişi (yeniden) keşfetmek mümkün olur. Dolayısıyla bu, bilinçdışının topografyasının tanımlanmasıyla ilgili bir meseledir. Yani algoritma tarafından tanımlanan topografyanın ta kendisidir" (*E., 515/163*). Bu formül "imleyeni imlenen üzerindeki etkileri" ilkesine göre geliştirildiğinde, metafor ve metonim formüllerini türetebilir hale gelir. Başka bir ifadeyle, bu üç ardıl formül herhangi bir kalkülüsü varsaymadıkları ve yetkilendirmedikleri için, aslında hakiki birer mantıksal formül olarak okunmakla beraber, Lacan tarafından şöyle ifade edilir:

1. Genel formül: $f(S)\ \frac{I}{S}$

   Bu formül imleyenin işlevini, çizgiye direnen bir anlama *(signification)* bir terim koymak/atamak olarak okumamızı sağlar.

2. Metonim formülü: $F(S \ldots S') \approx S(-)s$

15 Dolayısıyla "İmleyen olarak imgenin değerinin onun anlamıyla hiçbir ilgisinin olmadığını..." ve sözde 'ideogram'ın bu yazıda bile bir harf olduğunu göstermeyi" (E., 510/159-160) vurgulamak için hiyeroglifik yazıdaki belirtenin [déterminatif] varlığının Freud tarafından kullanımına dikkat çeken Lacan'ın ısrarı.

16 Verdichtung'un metafora ve metafor dolayımıyla "şiire" atıfta bulunması, Dichtung içinden türetilen "yoğunlaşma"da da vurgulanmaktadır. J. F. Lyotard'a göre ("The Dream-Work Does Not Think," çev. Mary Lyndon, Oxford Literary Review, cilt 6, no. 1, 1983), Verdichtung'un Dichtung'unun – "yoğunlaşma" veya "kalınlaşma" – kurguya da şiirin "konuşan" (disante) Dichtung'u ile hiçbir etimolojik bağlantısı olmadığından; bu, hiçbir biçimde meşrulaştırılamayacak eşsesli bir çağrışımdır. Bu yorum kritik bir motiftir ve bununla ilişkili bir biçimde, burada yapmaya çalıştığımız okumanın tekilliği ortaya çıkarılabilir, özellikle de şimdiye kadar açıklığa kavuşmuş olması gereken nedenlerle bu noktada hüküm vermek durumunda olmadığımız Lacan'ın Freud yorumunu ele alırken.

Burada imleyenler arası bağlantının imleyici işlevi, imleneni imleyenin kapsamı dışında tutan çizginin muhafaza edilmesine eşittir. Dolayısıyla söylerken "atlanan" imlenen, arzu nesnesini *"varlığın eksiği"* olarak gösterebilir. Bu öyle bir eksiktir ki onunla arzu, zincir boyunca, bu eksiğin metonimisinin geri gönderimi olarak işlev görmeye mahkumdur.

3. Son olarak, metafor formülü: $f\left(\frac{S'}{S}\right) S \approx S\,(+)\,s$

"Bir imleyenin başka bir imleyeninin yerine geçmesinin imleyici fonksiyonu, anlamın yaratılmasında çizginin geçilmesine (ve böylece +'ya dönüşmesine[17]) yaklaşık olarak eşittir." Bu şekilde üretilen anlam, anlamın şiirsel etkisidir. Başka bir ifadeyle o, imlenenin sürekli kaymasına anında bağlı hale geldiği çağrışım düzenine aittir. Daha önce öznenin yerinin gösterilmesine izin vermiş olan da bu geçiştir.

İşte tam bu noktada başka bir yarılma meydana gelmektedir. Bu yarılma, o andan itibaren metni ister istemez yönetmeye başlayan yineleme zorlantısı (*la contrainte répétitive*) tarafından üretilir. Dolayısıyla Lacan'ın şu sözleri tesadüfi değildir:

> *"Yukarıda öznenin yeriyle imlenenin geçici olarak (vurgu J. L. Nancy'ye ait) karıştığı anı gösterdiğim imlenen içinde, bu çizgiyi geçme* [franchissement] *imleyenin imlenene geçişinin koşulunu ifade etmektedir."*
>
> *"Şimdi üzerinde durmamız gereken şey, öznenin işlevidir çünkü sorunumuzun kilit noktası budur."* (E., 516/164.)

Hatırlanacağı gibi, birinci bölümde pratik olarak sona kadar çubuğun geçilmesini geciktiren noktada işleyen şey, şimdi Freud'un kendisinin tekrarını engellemektedir çünkü birinci bölümün "öznedeki geçiş" olarak ele alınan meselesinde (Lacan'a göre, geçici olarak) başardığı şey, yani öznede imleyenin *mevcudiyeti* sorunu henüz çözülmüş değildir (*E., 504/155*). Demek ki Freud'un metninin kendisi (ya da daha doğru bir ifadeyle, kendi başına) özne sorununa dönmek için yeterli değildir. Dolayısıyla hem Freudcu, hem de dilbilimle ilgili metinlerden farklı bir metni -felsefi metni ele almak gerekir. Bu tekrarın tekrarlanması Descartes ile başlar.

Aslında yeniden *cogito* ile başlamamız gerekir. Dolayısıyla (şimdi belirteceğimiz felsefi güzergahta, en azından kısmen rehberlik eden "Öznenin Altüst Oluşu ve Arzunun Diyalektiği" (*Subversion du sujet et dialectique du désir*) (başlıklı Lacan'ın başka metinlerine atıfta bulunarak) *cogito*'yu da yıkıma uğratmamız gerekir zira aynı mantık burada da işbaşındadır. Esasen cogito'yu yıkıma uğratmak demek, öznenin olduğu haliyle saf pozisyonunda başka bir şeyin kalamayacağı noktaya indirgemek ve tüketmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla oldukça klasik bir harekete göre, onu "tözsüzleştirmek" anlamına da gelmektedir (ama burada vurgusu artırılmıştır). Çünkü Lacan meseleyi sadece belirli bir geleneğin (başka bir yerden alarak onu Kartezyen *cogito* içine ithal ettikten sonra), sürdürülmesinin mümkün olduğunu düşündüğü psikolojik derinliğiyle değil; aynı zamanda genel olarak kendilik-mevcudiyeti ufku içinde özneyi muhafaza ederek, transandantal özneliğin kendine saf saydamlığıyla ele alır. Bu nedenle, bir yandan *cogito* ve stratejinin öznesi (veya oyun teorisinin ya da yukarıda bahsedilen mantıksal formüllerde bağlamsal bir düzenin öznesi) arasında

17 Olağan ekleme sembolüyle ilişkili olarak, bu işaretin "ideografik" uyumsuzluğu – ki bu uyumsuzluk mantıksal-matematiksel notasyonda Witz'in her tür görünümüne sahiptir – mantık pahasına burada üretilen sapmanın boyutunu göstermektedir.

bir bağ kurulmalı, diğer yandan da klasik özne karşısında özne "merkezin dışına çıkarılmalı" (*excentrer*).

Çok açık ki *cogito*'nun merkezden çıkmasını anlamamızı sağlayan Freud'tur. Ancak psikanalizin ortaya çıkardığı boşluğun ölçülebilmesi için sadece Kartezyen temelin vazgeçilmez olduğu değil, aynı zamanda Freud'un, öznenin kendisiyle ilişkisinde göstermeye çalıştığı merkezsizleşmenin aslında yalnızca dilbilimsel terimlerle formüle edilebildiği –yani sözceleme (*énonciation*) öznesi ve sözce (*énoncé*) öznesi arasındaki farkın terimleriyle- hala anlaşılmaya muhtaçtır. Bu şekilde Freudcu "*cogito*"nun iki boyutlu formülasyonu da -"Düşüncelerimin oyuncağı olduğum yerde değilim; düşünmeyi düşünmediğim yerde olduğumu [je suis] düşünüyorum" (*E., 517/166*)- ki bu ifade aslında "*cogito ergo sum ubi cogito, ibi sum*" (*E., 516/165*) şeklindeki Kartezyen formülün yeniden yazılmasından türemektedir. Bu yeniden yazma, sözceleme ve sözce arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Bu fark ki psikanalitik "deneyimde" ampirik olarak ortaya çıkan arzunun –yarılmasına sebep olduğu ya da üstünü çizdiği (*barre*) öznenin tam ortasında- ortaya konması olarak anlaşılabilir; bu arzu ki imleyenin reddine (bundan dolayı metaforik bir ikameye olan ihtiyaç) ya da varlığın eksiğine (bundan dolayı da arzunun yarım kalmışlığının bağlı olduğu metonimik yer değiştirme ihtiyacı) kilitlenmesi dışında başka bir şeyle tanımlanamaz.

Tekrar sisteminin artık yerini aldığı söylenebilir. Tekrar mekanizmasının hızlanacak olmasının nedeni tam da budur. Üç metin (dilbilim, psikanaliz ve felsefe) arasındaki gelip gitmeler, bir boşluğun iki kıyısı arasındaki hızlı bir salmımın etkisiymişçesine hızlanacaktır. Bir bakıma, yeni hiçbir şey ortaya çıkmayacaktır. Ancak bu "yeni hiçbir şey" aslında felsefi atıfların yayılması ihtimalini içermektedir. Çünkü Freud ve Saussure arasındaki ilişki kapalı kalırsa, bu iki "terim"den birinin hareket etmesini sağlayacak bir dengesizliği ortaya çıkaracak tek imkan, felsefi olan üzerinde, açıkça ya da kapalı bir biçimde, ısrar etmektir. Bizi Descartes'tan Heidegger'e götürecek olan da metnin bu dönüşüdür.

Şematik olarak, bu süreç üç momentte analiz edilebilir:

1. Freudcu "makine" kesinlikle öznenin yerini almaktadır. Metafor ve metonim (öznenin üretilmesi gereken yerde dilbilim tarafından konumlandırılan) Freudcu kavramsallığa aktarıldıktan sonra, özneyi "diğer sahne"nin düzeneğine teslim eden "mekanizmalar" oluşturur. Aslında metaforda bedensel bir imleyeninin bastırılmış bir başka imleyenin yerine konması olarak "belirlenir semptom", –ki bu "yerine koyma bilinçli öznenin anlama erişimini imkansız kılar" (*E., 518/166*). Metonim ise, arzuyu sürekli olarak "başka birşey için duyulan arzu" olarak taşımakta ve dolayısıyla saf mekanik bir hafızaya kıstırılmış halde arzunun her zaman henüz yeni ölmüş gibi ele alınmasına mahkumdur. Bu hafıza, felsefi anımsamanın *aporia*'sını/çıkmazını çözdüğü ölçüde, Freudcu tekrarı anlamamızı sağlamaktadır. Çünkü bu anımsama bir türeyim sürecinin anlamını altüst etmenin baş edilmez güçlüğünü üstlenirse, Freud'un mekanik olan tekrarı arzunun üretken olmayan bir "diğer sahne"ye doğru yer değiştirmesi biçimini alır. Özne de bu nedenle bu makinleşmenin (*machination*) aracıdır veya "varlığın, onun aracılığıyla sorusunu sorduğu bir araçtır" (*E., 520/168*). Bu varlık, arzunun eksik olduğu ve

bu nedenle "var olmak fiilinin yokluğunda sadece çok kısa bir an için görünen" (*E., 520/168*) varlıktan başka bir şey değildir. Bu, imleyenin saf bir etkisidir ve bilinçdışınm retoriğine göre söylemek gerekirse[18], "hakikatin anlamlandırma yoluna uygun dirençler" vasıtasıyla egonun narsisistik bir direnci olarak öznenin anlamının üretilmesine muktedirdir.

2. Bütün bu işlevsellik, "insanın karşı karşıya olduğu, kendiliğin kendisi karşısındaki radikal merkezsizleşmesi" (*E., 524/172*) olarak anlaşılabilir. Bu merkezsizleşme bir "aracılık" gerektirmektedir ki bu da Başka'nın aracılığıdır. Bilindiği üzere Başka, söz akdinin (*le contrat de la parole*) kurucusudur ve bu noktada, satır arasında Rousseau'nun adının geçtiği metindedir.[19] Lacan'ın başka bir yerde Hegel'den bahsettiği üzere Başka, aslında "arzunun tanınmasının (*reconnaissance*), tanınma arzusuna düğümlendiği yerin ötesini (*au-delà*) gösterir. (*E., 524/172*), yani Başka eğer Lacan onu kabaca akdi bir ilişkiye indirgemediyse, tam olarak Hegelci bir diyalektiğin aracısı olarak ortaya çıkar.

3. O halde, neyin Freudcu "devrim"e özgü olduğunu bulmak gerekir. Bunun formülü gayet basit -bu formülün ortaya çıkmasına katkı sağlayan Erasmus örneğinin kurnaz ve dolambaçlı bir yol olmasına rağmen:[20] Bilinçdışı, bilincin tahakkümünden çıkarılmalı ve delilik *logos*'un etki alanından koparılmalıdır.

   Delilik, sen bilgenin (sage) kendi korkusunun ele geçirilmez sığınağını belirsiz bir övgüyle döşediği nesne değilsin artık; ve o, her şeye rağmen kendini orada evindeymiş gibi hissediyorsa hala, bu ancak tünellerini kazan daima işbaşındaki üstün amilin, akıldan (reason), onun hizmet ettiği Logos'tan başka bir şey olmamasındandır.(*E., 526/174*)

Basitliği ve hatta apaçıklığı içindeki bu formül, metni sonlandırabilirdi. Aslında "Freud'dan beri aklın", yani "harf yetkesi"nin (*l'instance de la lettre*) durumuna "işaret etmekte", kendisine ve bunun sonucunda "Freud'un bizim için açık bir yolun izini sürdüğü muazzam bir hakikati" (*E., 527/174*) adlandırmaktadır.

Yine de olup biten hiç de bu değildir. Bitmek bir tarafa, metin biraz daha devam etmektedir. Aslında bir sayfa ve burada her şey yeniden işin içine dahil edilmektedir. Çünkü Freud'un keşfinin hakikati, kimsenin prensipte beklemediği başka bir hakikate atıfta bulunur: Heidegger'in hakikati, ki bilindiği üzere, bu *aletheia*'dır. Ancak birinin diğeriyle ilişkisi sandığımız gibi basit değildir: Aslında şimdiye kadar takip ettiğimiz yinelemenin mantığına

18 Dönüşün Hölderlinci yasası durumunda olduğu gibi, ancak Kierkegaardçı tekrar'dan farklı olarak. "Hölderlinci νόστος'tan başlayarak, Freud yirmi yıldan az bir sürede Kierkegaard'ın tekrarına ulaşmaktadır," E., 519/167. Bu anıştırma, biricik bir logos'un basit yasasına belirli bir bağlılıktan (Hölderlin'in burada değiştirilen ifadesiyle, "Logos'un egemen ilkesi") indirgenemez bir düalizme tedricen yapılan geçişi (Freud'un kendini açıkça ilişkilendirdiği "ölümün Empedoklesçi antinomileri") en azından anlamamıza izin vermektedir.

19 Krş. TL., 35.

20 O yaşta (tüm yaşlarda olduğu gibi) onu baştan çıkaran 'vaatler' konusunda bu kadar az ehil olan bir bilim adamını; insanın, insanın her bir insanda sahip olduğu menfaatin tüm insanlar bakımından da aynı olduğu bir Reformasyon devriminde Erasmus gibi bir bilginin bu kadar önemli bir yer tutmasını nasıl tahayyül ediyorsunuz?
Bu sorunun cevabı, insan ve imleyen arasında var olan ilişkideki –bu durumda "yorum (exegesis) prosedürlerindeki" en ufak bir değişimin, onun varlığını sabitleyerek bir noktada sıkıca tutan bağlama noktasını tadil ederek tarihin bütün akışını değiştirdiğidir. (E., 526-27/174)
Dolayısıyla Erasmus deliliğin muğlak bir methiyecisidir. Yine de, Logos'a itaatkar boyun eğişi (tersine, aslında akıl, deliliğin düzensizlik alanına özgürce girebilirse), Kitabın (Harfin) imleyenini değiştirme konusunda batılı aklı ve ilmi altüst etmekten onu alıkoyamamıştır.

indirgenemeyecek bir mantığı devreye sokmayı gerektirecek kadar karmaşıktır ve dolayısıyla, onu taşırma ve geçici olarak da olsa, analizinin yapılmasını geciktireceği için bizi kısıtlama riski içerir.

Bu nedenle kendimizi şu an için iki şeyi belirtmekle sınırlandıracağız:

1. En azından yol açtığı şaşkınlık nedeniyle, Heidegger'in adının aniden ortaya çıkması, aslında Lacan'ın güzergâhının basit mantığını sürekli yolundan saptıran yarılma ve kazalar dizisine ait gibi göstermektedir. Açıklamak gerekirse, Heidegger burada "bugüne kadar tüm bilgi postülalarımızca varsayılmış olduğu gibi, varolanların (*étant*) ortasındaki insanın durumunun yeniden incelenmesini" (*E., 527-8/175*) belirttiği ölçüde, onun müdahalesi bu güzergahta kullanılan tüm felsefi kaynakları tehdit eder görünmektedir.

2. Diğer yandan, Heideggerci hakikat bu metindeki mantığı *hayata geçirir* görünmektedir. Aslında harf, başlangıcından itibaren *varlık* ile ilişkilidir ve bu, Heideggerci "varlık" "sorunu"nda olduğu gibi anlaşılmalıdır. Son olarak, metaforun "belirlenmiş olması" bu "sorun"la ilgilidir – yani *varlığın* Heideggerci imleyenin kendi hakikatine damga vurması, dilbilim ve psikanalizin söz dağarcığının birleştiği harf biliminin formülleriyle ilgilidir.

   İnsanlar bu fikri ne kadar komik bulsa da, arzunun bir metonim olması gibi; ister beğenelim, ister beğenmeyelim semptom da bir metafordur. (E., 528/175)

Bu nedenle, böyle bir operasyonun bütünün kalkülüsünde neye yol açtığını söylemeden önce, bu hakikati *–aletheia–* Lacancı stratejinin mantığı içine dahil etmeliyiz. Bunun içinse, bu bütünlüğün olduğu haliyle nasıl işlediğini incelemek gerekir.

Kaynakça:

İngilizce – Jean-Luc Nancy and Philippe Lacoue-Labarthe, *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*. p. 87-104 *Strategy*.

Fransızca: *Le titre de la lettre*; une lecture de Lacan. Collection A la *lettre*. *Editions Galilée*. Paris.

Hakikat: Zorlama ve Adlandırılamayan

Alain Badiou
İngilizce Çeviri: İsmail Yılmaz

Bir felsefeci hakikat hakkında konuştuğunda, hakikate duyduğu sevgiden ötürü böyle yapıyor olması doğal –etimolojinin en başından beri izin verdiği ölçüde "doğal"– değil midir? Hiç kuşkusuz, yüzyıllardan beri kâh tescil edilmiş, kâh yerilmiş olan Platoncu tavır, *philosophia*'nın getirdiği bilgeliğe duyulan dostluk dahilinde yükselen bir gerilimin anlamının idrak edilmesi biçiminde bugün de devam etmektedir –özellikle de hakikatin muammasıyla bilgeliğin kanatları altında karşı karşıya geldiğimiz ve sevgiden kaynaklanan fırtınaya bu huzurlu dostluk ortamının tam kalbinde dayanabildiğimiz düşünüldüğünde. Lacan kendi tuhaf *Symposium* yorumu vasıtasıyla, felsefenin kendini "hakikat sevgisi" olarak tanımlamasına izin veren şeyin tam da (sözcüğün her anlamıyla) bu aktarım süreci olduğunu göstermiştir.

Dolayısıyla, Lacan ruhçözümleyicinin (psikanalistin) hakikat sever konumunda olmadığını söylediğinde, yine kendisinin "karşı-felsefe" olarak betimlemiş olduğu bir tutumu devam ettirdiğine hiç kuşku yoktur.

Gelgelelim, Lacan böyle yapmış olmakla, kendisini gelecekte ortaya çıkacak her felsefenin öğretmeni tayin eder. Kanımca, ancak Lacan'ın karşı-felsefesiyle hesaplaşma cesareti gösterebilmiş olanlar "çağcıl (çağdaş) felsefeciler" olarak adlandırılmayı hak etmektedirler. Bu düşünürlerin sayısı azdır. Ne ki, ben de naçizane bir çağdaş felsefeci olarak, hakikatin geri dönüşü olarak adlandırdığım olguyu burada ayrıntılı biçimde irdelemeye çalışacağım. O halde, burada karşı-felsefeyi –dolayısıyla da, hakikat sevgisi adına yükselecek itirazlara çok da inanılmaması gerektiğini– bildiği varsayılan bir felsefeci-özne olarak konuşuyorum diyelim.

Lacan, kendi hakikat sevgisi kavramını, kısa süre önce bir derleme içinde yayımlanmış olan *The Reverse of Psychoanalysis* başlıklı makalesinde ortaya koymuştur. Ben bu metni, canlı sözün ölü mektuba/harfe aktarılmasının getirdiği tartışmaları bir kenara bırakıp, olduğu gibi ele alacağım.

Lacan bu makalesinde, hakikati ilksel açıdan bir çeşit güçsüzlük, zayıflık olarak tanımlar; bu yüzden, hakikat sevgisi diye bir şey olamayacağı, bunun olsa olsa zayıflığa, güçsüzlüğe duyulan bir sevgi olabileceği yollu, radikal bir sav ortaya atar. Böylece, Lacan bu savıyla, bir anlığına da olsa, hakikati iktidarın muktedir olmayan bir biçimi olarak gören ya da güçsüzlerin gücü gizlemek için kullandıkları ve güce verdikleri bir addan ibaret sayan Nietzsche'yi yankılar.

Gelgelelim, Lacan bu noktada kendisi ile Dionysosçu hatip arasına derhal mesafe koyar. Lacan'a göre, hakikatin varlığını sürdürdüğü zayıflığın kaynağı, intikam ya da kin duygusu değildir. Hakikat üzerinde etkili olan aşılamaz kısıtlama, hadım olma olgusudur. Hakikat, hakikatin tümünü söylemeyebilmenin olanaksızlığını gizleyen bir örtüden ibarettir; aynı

anda hem kısmen söylenebilir olandır hem de söylemeyi bu şekilde kısıtlayan akut güçsüzlüğü –kendisini yine kendisine ilişkin bütüncül nitelikte, sahte bir imgeye dönüştürerek– farklı bir kılıkta saklayan şeydir. Hakikat, kendi güçsüzlüğünü gizleyen bir maskedir. Böylece Lacan, hakikati varlığın geri çekilişi sırasında, varlığın üzerinin örtülmesi olarak yorumlamış olan Heidegger ile aynı çizgide yer almış olur. Ancak şu farkla ki, Lacan kendisi ile Heidegger'in unutuş ve örtünün olagelişinin getirdiği iç sıkıntısı olarak karakterize ettiği pathos arasına da mesafe koyar. Hadım olma yapısaldır; hatta yapının ta kendisidir. Bu yüzden, Sokrates öncesi düşünürlerin ve şairlerin Heidegger için taşıdıkları anlamın aksine, Lacan açısından hadım edilmemiş bir yer baştan beri hiç var olmamıştır.

Öyleyse, bu yapının dayatıcılığı karşısında hakikat sevgisi Lacan açısından ne anlam ifade etmektedir? Buradan çıkabilecek sonuçlar aşırı görünse de, dile getirmekten çekinmemeliyiz: Hakikat sevgisi, en yalın ve saf haliyle, aslında *hadım olma sevgisi*dir.

Hadım olmayı dehşetengiz çağrışımlarıyla düşünmeye öylesine alışmışız ki, Lacan'ın bu halden sevgi çerçevesinde söz etmesi bizi şaşkınlığa gark etmektedir. Ama Lacan'ın bu konuda en ufak bir tereddüdü dahi yoktur. 14 Ocak 1970 tarihli seminerinde aynen şu sözler yer almaktadır:

"Hakikat sevgisi, örtüsünü kaldırdığımız bir güçsüzlüğe duyulan sevgidir; hakikat tarafından üzeri örtülerek gizlenmiş olan ve bizim 'hadım olma' olarak adlandırabileceğimiz şeye duyulan sevgidir."

Buna göre, hakikat, hakikate duyulan sevgi kılığında, aslında hadım edilmişliğin üzerini örtmektedir. Böylece, hadım olma olgusu dehşetengiz çağrışımlarından sıyrılıp saf yapısal bir etki olarak ortaya çıkabilmektedir.

Felsefeci, bu meseleyi yeniden şu şekilde dile getirecektir: Hakikatin düşünce açısından katlanılabilir, yani felsefece sevilebilir olması, hakikatin tüm zenginliği içinde ve tümünün söylenmesi bağlamında değil, ancak hakikatin *eksiltici* (*subtractive*) boyutunu harekete geçirenin ne olduğunun kavranması bağlamında söz konusu olabilir.

O halde, şimdi hakikatin gücünü ve güçsüzlüğünü, sürecini ve sınırını, olumlayıcı sonsuzluğunu ve özsel eksilticiliğini terazinin kefelerine koyup tartmaya çalışalım–üstelik, bu tartma işlemi ve onun sonucu olarak ortaya çıkan, hakikatin olmazsa olmaz matematiksel bağıntısına (özlüğüne değinmiyorum bile) kesin bir ölçü bulma arzusu, yakınsamayı gerektirse bile.

Hakikati tartabilmemiz için gerekli olan terazinin kefelerini, dört çift ayrım yaparak oluşturacağım:

1. Aşkınlık ile içkinlik arasındaki ayrım. Hakikat, deneyimin verilmişliğini aşan daha yüksek bir düzene ait değildir; deneyim dahilinde ortaya çıkan ya da deneyimin sınırları içinde kalmakta ısrar eden tekil bir içkinlik figürüdür.
2. Yüklenebilir olan ile yüklenebilir olmayan arasındaki ayrım. Hakikatin oluşturucu öğelerini kapsayan ya da onlara bütünlük verip sınırlandıran tek bir yüklemsel özellik yoktur. Bu yüzden, bir hakikat belirtisiz ya da türeyimseldir (belirsizdir)[1] diyeceğiz.

1 Türkçe'ye çevrilmiş Alain Badiou kitaplarında generic kavramının karşılığı olarak türeyimsel kavramı kullanılmaktadır. Bu çevirilere bağlı kalmak açısından türeyimsel kullanılacaktır. Belirsiz kavramı da çevirmenin önerdiği bir başka karşılık olarak ilk kullanımda parantez içine alınarak işaret edilmiştir.

3. Sonsuz ile sonlu arasındaki ayrım. Hakikat, olduğu gibi kavrandığında, asla tamamlanamayacak olan sonsuz bir çokluktur.
4. Adlandırılabilen ile adlandırılamayan arasındaki ayrım. Hakikatin bilgi alanındaki yargılara yayılma kapasitesi, adlandırılamayan bir nokta tarafından, adı ancak bir felakete yol açma pahasına konabilecek bir nokta tarafından engellenir.

Buna göre, hakikat kendisini, varlığının açımlanışından dört yönüyle eksiltilmiş halde bulur. Ne göz kamaştırıcı kendine yeterliği yüzünden fark edilebilen bir *supremum* ne bilgi dile getiren bir yüklem vasıtasıyla ortaya konabilen bir şey ne varlığını kendi sonluluğunun bilinciyle sürdüren bir şey ne de bilgisel verimliliği sahip olduğu sınırsız güçle adeta kutsanmış bir şeydir.

Hakikati sevmek, sadece hadım olmayı sevmek değil, aynı zamanda bu olgunun yarattığı dehşeti ortaya çıkaran ve dört parçaya bölen şu unsurları de sevmek demektir: içkinlik, türeyimsel (belirsiz) olan, sonsuz olan ve adlandırılamayan.

Şimdi bu unsurları tek tek ele alalım.

Hakikatin ya da en azından *bizim* hakikatimizin salt içkin olması, Freud'un en yalın ama aynı zamanda en temel içgörülerinden biridir. Freud, ortaya koyduğu bu ilkeyi –özellikle Jung'a karşı– savunma konusunda zamanında uzlaşmaz ve katı bir tutum sergilemiştir. Ne ki Lacan'ın asıl amaçlarından birinin Freud'un bu içgörüsünü Chicago Okulu'nun ahlakçı ve bilimselci nesnelcilik anlayışına karşı seferber etmek olduğunu söylersek, herhalde abartmış olmayız.

Burada, hakikat sürecinin içlerinden geçerek işleyebileceği hallerden, dilden ve nesnelerden oluşan çokluğu adlandırmak için –belki olup olabilecek en tarafsız ve mülayim sözcük olan– "durum" sözcüğünü kullanacağım. Bu sürecin, durum içerisinde işlediğini ve onun ne amacı ne kuralı ne de varmayı hedeflediği nokta olduğunu belirtelim. Aynı şekilde, ruhçözümleme (psikanaliz) sırasında çözümleyicinin (analistin) deneyimi, bizi hakikat sürecinin özne üzerinden –özellikle de onun çektiği sıkıntı üzerinden– ve bizzat çözümlemeye (analize) tabi tutulanın durumu içerisinde işlediğini açıkça göstermektedir. Hakikat, bu durum içerisinde gerçekleştirilen ve çözümlemeyi oluşturan ardışık işlemler sayesinde ortaya çıkar. Dahası, bu hakikatin varlığının, ruhçözümleme sırasında neyin gözlemlenebileceğini önceden belirleyen bir norm ürettiğini sanmak hata olur. Ayrıca, hakikat, o güne dek dışsallığın derinliklerinde gömülü kalmış olan ve gün ışığına çıkarılmayı ya da keşfedilmeyi bekleyen bir şey de değildir; meseleyi bu şekilde ele almak da yanıltıcı olacaktır. Burada anlaşılması gereken asıl nokta, derinlik diye bir şeyin olmadığıdır; derinlik, yorumbilgisinin yücelttiği bir kavram olarak, aslında aşkınlığa verilen başka bir addan ibarettir.

Peki hakikatin ortaya çıktığı süreç tamamen içkinse ve durumun saklı derinliği ya da içten özü olarak verilmiş değilse, hakikat nereden gelmektedir? Eğer bu süreç durum içinde verilmiş değilse, nasıl olup da durum içinde işleyebilmektedir? Lacan'ın dehası, bu yanıtın tıpkı Columbus yumurtası örneğinde olduğu gibi bizzat soruda içerildiğini gösterebilmiş olmasında yatmaktadır. Eğer bir hakikatin kökeni verilmişliğine dayanmıyorsa, o hakikat kökenini bir kayboluşta buluyor olsa gerektir. Ben, durumu bir anlığına takviye eden bu kökensel kayboluşa "olay" diyeceğim ve olayın, durum içerisinde, ancak hiçbir parçası varlığını sürdürmediği ve bir mevcudiyet olarak tekrarlanmadığı ölçüde konumlanabileceğini söyleyeceğim. Bu bağlamda, olayın (sözgelimi) Freud'un asal sahne dediği anın felsefedeki benzeri olduğu herhalde aşikardır. Gelgelelim, bunlardan ilki, ancak tahrip olması halinde

bir hakikate sahip olabilirken ve meydana-gelenin ortadan kayboluşu dışında bir yerde olmayışından ötürü, durum hakkındaki gerçekçi kategorileri kullanarak onun nesnesine uygun mu olduğunu yoksa salt bir kurmacayı mı temsil ettiğini sormak boşuna olacaktır. Bu soru, mantıksal anlamda gerçekten de karar verilemezdir. Gelgelelim, hakikat etkisi, karar verilemezlik noktasında sadece karar verilemez olanın değil, aynı zamanda onun hakkındaki sorunun da, geriye dönük olarak bakıldığında –akut biçimde gerçek ve bu yüzden de duruma içkin– kayboluşunu geçerli kılmaktadır.

Hakikatin ilk eksilme boyutu budur; bu bağlamda, hakikatin içkinliği, bizzat o içkinlik tarafından kaynağına geri götürülmeye çalışılan şeyin karar verilemez oluşuna dayanır.

O halde, hakikat neyin hakikatidir? Hakikatin, ancak içinde varlığını sürdürdüğü durumun hakikati olduğu söylenebilir, zira durumu aşan hiçbir şey bize verilmiş değildir. Hakikat, durumu aşan herhangi bir şeyin bir gün kavranabileceğinin güvencesi değildir. Bir durum, saf haliyle ele alındığında, yalnızca çokluktan oluşan bir tikeldir, yani hakikat aslında her zaman o çokluğun bir altkümesi olan çokluktur, "durum" olarak adlandırılan kümenin bir altkümesidir. İçkinlik, ontolojik açıdan böylesi bir katılığı gerektirmektedir. Hakikat süreci ancak bir durum içinde işleyebildiği için, kanıtı olduğu şey asla durumu aşıyor olamaz. Hakikatin, hakikati olduğu şey tarafından *kapsandığını* söyleyebiliriz.

Burada hemen bir uyarıda bulunmama izin verin. Uyarı diyorum, zira ben burada ne ruhçözümleyiciyim, ne de ruhçözümlemeye tabi tutulanım; bugüne kadar hiç ruhçözümlemeye tabi tutulmadığım gibi, muhtemelen bundan sonra da tutulmayacağım. Ben çözümlenmemiş olanım. Peki çözümlenmemiş olan, çözümleme hakkında konuşabilir mi? Bunun kararını size bırakıyorum. Buraya kadar, ruhçözümleme sırasında tehlike altında olan şey hakikatse bile bunun öznenin hakikatinden ziyade, çözümlemenin hakikati olduğunu söylemeye çalıştım; çözümlemeye tabi tutulan kişinin elbette bu hakikatle başa çıkması gerekir, ancak bu hakikatin münhasıran ona ait olduğunu söylemek tek taraflı yargıda bulunmak anlamına gelecektir. Kanımca, ruhçözümleme, çözümlemeye tabi tutulan hastaya çözümleme süreci sırasında bir hakikatle karşı karşıya gelmesi, yürüdüğü yolda bir hakikatle *karşılaması* için sunulmuş ve bedeli acı olan bir fırsat gibi görünmektedir. Hasta bu karşılaşmadan silahlanmış ya da silahsızlanmış olarak çıkacaktır. Bu yaklaşım belki de Lacan'ın –kuşkusuz gerçek olanı "çıkmaz" (*impasse*) olarak düşünerek– "geçiş" diye adlandırdığı sürecin gizemine de bir nebze olsun ışık tutabilir.

Ama şu anda impasse'ın alanına girmiş durumdayız. Hakikatin ancak hakikat sürecinin sonunda ve sadece durumu oluşturan kümenin bir altkümesi olarak ortaya çıkabileceğini yukarıda belirtmiştim. Ama şunu da belirtmek gerekir ki, durum sınırsız sayıda altkümeye sahip olabilir. Aslında bu bize bilginin olanaklı en geniş tanımını yapma imkanı da sağlamaktadır: Bilgi, durumun altkümelerine ad verme işlemidir. Durumun dili, durumun öğelerini herhangi bir yüklem altında toplamak suretiyle bir kavram için kaplamsal bir bağlılaşık oluşturma işlevi görür. Bir altküme –sözgelimi algı durumlarında karşımıza çıkabilecek kedi ya da köpek sınıfı ya da ruhçözümleme sırasında çözümlenen durumda karşımıza çıkabilecek histerik ya da saplantılı davranış ya da semptomlar sınıfı gibi– dilin kavramları vasıtasıyla ve söz konusu kavram altına sokulabilecek tüm terimlerin ya da öğelerin ıralayıcı (karakterize edici) özelliklerinin yer aldığı bir indeks temelinde saptanabilir. Bilgi biçimlerini teşkil eden kavramlar ile adlardan oluşan bu yığına, durumun ansiklopedisi adını veriyorum. Altkümeleri sınıflandıran, işte bu ansiklopedidir. Ne ki bu ansiklopedi, bir yandan da, dilin sürekli gün ışığına çıkardığı bilgi biçimlerinin iç içe geçmiş çokbiçimli halidir.

Gelgelelim, eğer bir hakikat sadece durumun bir altkümesinden ibaretse, nasıl olup da kendisini bilgi başlığı altında konumlandırılmaktan kurtarabilmektedir? Bu soru felsefe açısından yaşamsal önem taşımaktadır. Zira bu mesele, içkinliğin bedelinin sadece hakikatin bilgiye indirgenmesinden ibaret olup olmadığını bilme meselesidir; başka bir deyişle, pozitivizmin farklı biçimlerine en sonunda teslim olunup olunmayacağı meselesidir. Daha da önemlisi, asıl sorun, içkinliğin, Kant tarafından hız kazandırılan ve sonraları Heidegger tarafından geri kazanılan bilgi ile hakikat –ve aynı zamanda bilme ile düşünme– arasındaki ayrımı unutturacak bir tür yeni-klasik gericiliği hortlatıp hortlatmayacağıdır. İçkinliğin bu yeni-klasik hali, ruhçözümlemeye tabi tutulan hastanın vakasının teşhis edilmesinden ve böylece yüklemsel özellikleri vasıtasıyla çözümleme durumunun ansiklopedisindeki yerine yerleştirilmesinden sonra, gerçek çalışmanın bittiği iddiasında bulunulmasını getirebilir. Böyle bir durumda ise geriye sadece mevcut verilerden bir *sonuç çıkarmak* kalır.

Lacan, Freud'a kendi meşrebince duyduğu bağlılıktan ötürü, çözümleme durumunun bu nosolojik değişkesini kesinkes reddetmiştir. Bu amaçla, hakikat ile bilgi biçimleri arasında kavramsal olmayan bir boşluk bulunduğu yollu çağcıl nitelikteki bir anlayışı alıp ruhçözümleme alanına uygulamıştır. Böylece, sadece hakikat ve bilgi arasında bir ayrım yapmakla kalmamış, aynı zamanda bir hakikatin özü itibarıyla bilinemez olduğunu ve bilgi biçimleri arasında kelimesi kelimesine bir *delik* oluşturduğunu ileri sürmüştür.

Lacan, böyle yapmış olmakla, ruhçözümlemenin bir bilgi biçimi değil, düşünme biçimi olduğunu da ilan etmiş olmaktadır. Bu yaptığının tüm sonuçları ise henüz tam olarak ortaya konmuş değildir ve ortaya konmayı beklemektedir.

Bununla birlikte, ruhçözümlemeyi tanrıbilimsel yönü itibarıyla geri kazanmayı isteyenlerin –ki bunlar, tıpkı bir domuz yemini ayin ekmeğine dönüştürmenin yolunu bulmuş kimse gibi, dur durak bilmezler– ya da büyük Başka'nın aşkınlığı hakkında zarif kurgulamalarda bulunmak niyetinde olanların aksine, Lacan hakikatin içkinliğinden ödün verilmesine sebep olacak her çabayı, geneli itibarıyla, reddetmiştir.

Böylece, çıkmazımızı zorlamış ve durumun hakikatinin –her ne kadar bu hakikat durumun derinliksiz bir altkümesine indirgenebilir olsa da–, durumun bilgi biçimleri tarafından tescil edilmiş olan tüm altkümeleri için de türdeş olduğunu ilan etmek zorunda kalmıştır.

"Kısmen söyleme" olarak adlandırılan öznel ilkenin temel anlamı budur. Hakikatin tümünün söylenemeyecek olması, onu oluşturan bütünün, yani hakikatin durum içinde oluşturduğu altkümenin, birtakım yüklemler kullanılarak ansiklopedinin bir alt bölümü haline getirilemeyeceği anlamına gelir. Falanca kadının çözümlenmesi sırasında söz konusu olan hakikat, kadının histerik olduğu yollu bir yüklem altında toplanamaz. Bu durum içinde işleyen hakikat sürecinin birçok bileşeninin, bilgi kayıtlarında histeri diye anılan şeyin ayırt edici özelliklerini taşıdığına hiç kuşku yoktur. Ama öyledir demek, *hakikaten* hiçbir şey söylememektir. Zira bu hakikat, ansiklopedik bir kavram olan histeri söz konusu olduğunda, özellikleri bu yükleme pek de uymayan diğer bileşenleri de bir düzene sokar. Ve bir –bilgi biçimi değil– hakikat, ancak bu bileşenler kümeyi histeri yükleminden eksilttikleri ölçüde, sürecini tekilliğinde sürdürebilir. Dolayısıyla, histeri teşhisi ve bu teşhisten hareketle çıkarılan sonuçlar ne denli güvenilir olurlarsa olsunlar, ne hakikatin tamamen söylenişidirler ne de kısmen söylenişidirler; zira bilgisel birer yüklem olabilmeleri, işin hakikat boyutunu tamamen ve zorunlu olarak ıskaladıkları anlamına gelir.

Bir hakikat, durumun, dilsel bir yüklem kullanılarak bileşenlerine –bu yüklem ne denli karmaşık olursa olsun– bütünlük verilemeyecek olan altkümelerinden biridir. Dolayısıyla,

bir hakikat aslında belirtisiz bir altkümedir ve bir araya topladığı bileşenlerinin ortak özelliklerinin hiçbiri bu kümenin bilgi tarafından tanımlanmasına izin vermez. Bu yüzden, aşırı derecede tanımlanamazdır.

Bu tür bir altkümenin, sözü edilen durumun kısmi tikelliğinin bilgisi olmak yerine, duruma ait bir hakikat, durumun saf ve çoklu varlığının içkin olarak üretilişi, varlık olarak varlığına ilişkin bir hakikat olduğu aşikârdır. Zira kavramı durum içerisinde tekil bir belirsizlik biçimde kapsanmış ve ansiklopedinin sınıflayıcı dilinden eksiltilmiştir.

Matematik, çoğu kez olduğu gibi, yine Lacan'm içgörüsünü desteklemektedir. 1960'lı yılların başında, matematikçi Paul Cohen, belli bir küme için yukarıda vurguladığımız ıralayıcı özelliklere sahip altkümelerin tümünü tanımlamanın nasıl mümkün olduğunu ortaya koymuştur. Cohen, dilin her türlü sabit deyimi bağlamında belirlenimi eksiltilmiş bir altkümeyi, *türeyimsel* altküme (*generic subset*) olarak adlandırır. Üstelik türeyimsel altkümelerin var olduğu savının tutarlı olduğunu ortaya koyan bir tanıtlama da yapar.

Bundan yirmi yıl önce Gödel, bilgi alanında yer alan bir altküme tasarımına ilişkin son derece sağlam bir tanımlama getirmiştir. Bunlar, öğeleri dildeki sabit ifadeleri geçerli kılan altkümelerdir. Gödel bu altkümelere *kurulabilir* altkümeler (*constructible subsets*) demiştir. Ama Cohen'in ortaya koyduğu türeyimsel altkümeler, kurulabilir olmayan altkümelerdir. Bunlar, tek bir yükleme tekabül etmeyen, tek bir yüklemsel ifade altında toplanamayacak ve bütünlük verilemeyecek kadar belirtisiz olan altkümelerdir.

Kurulabilir kümeler ile türeyimsel kümeler arasındaki karşıtlığın bilgi ile hakikat arasındaki karşıtlığa salt içkin bir ontolojik temel sağladığına hiç kuşku yoktur. Bu bağlamda, Cohen'in türeyimsel kümelerin var olmalarının tamamen tutarlı olduğu yollu tanıtlaması, hakikatlerin var olabileceklerine ve herhangi bir ansiklopedik veriye indirgenemeyeceklerine çağcıl bir kanıt teşkil etmektedir. Cohen'in teoremi, matheme'nin ontolojik radikalliğini, Kant'tan beri düşünce ile bilgi arasında yapılagelen ayrımın bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan çağcıllığı tamamına erdirebilmesi için, seferber etmektedir.

Lacan'm kısmen söyleme hakkındaki öznel ilkesiyle aslında dahiyane biçimde sezmiş olduğu üzere, hakikatin kurulabilir olmaktan çok türeyimsel olması, aynı zamanda hakikatin sonsuz olduğunu da ima eder –bu da bizim üçüncü ayrımımız ortaya çıkarır.

Bu nokta, Lacan'm sonluluğu arzunun kalbine *objet petit a* savı yoluyla kazımış olmasına rağmen, her sonluluk felsefesini geçersiz kılıyor gibi görünmektedir. Arzunun devam etmesini sağlayan varlık, tamamen bu nesnede ikamet eder ve aynı zamanda bu arzunun nedenidir. Üstelik, *objet petit a*'nın tanımlayıcı özelliği, onun daima *kısmi* bir nesne olmasıdır; dolayısıyla, sonluluğu kurucudur.

Ne ki sonlu ve sonsuz arasındaki diyalektik ilişki, Lacan açısından son derece çapraşık bir ilişkidir. Ben burada felsefecimizin, ruhçözümlemenin bir düşünme tarzı olarak kavrandığında –ki Lacan tam da bunu yapmaktadır– yapabileceklerinin sınırının ne olduğunu, dolayısıyla da gerçeğinin ne olduğunu, bir anlığına olsa bile görebilmiş olduğunu ileri sürüyorum.

Bir hakikatin sonsuz olması, hakikat içkin kalmaya ve bu yüzden gerçek olanla temas etmeye devam ediyorsa, sonluluk hakkındaki felsefi derin düşünmelere karşı bir itiraz sebebi olabilmektedir. Eğer hakikat aşkın ya da gerçek-üstü ise, öznenin yazgısını "Tanrı" –ya da "Başka"– adı altında pekala sonluluğa tevdi edebilmektedir.

Lacan'ın hakikatin içkinliğini savunduğunu belirtmiştim. Ama içkinliği "geneli itibarıyla" savunduğunu da daha sonra eklemiştim. Zira açık konuşmak gerekirse, Lacan içkinlik düşüncesinin getirdiği kısıtlamayı sadece kendi düşünce tarzının ilksel güdüsü olarak görür. Başka yerlerde, daha ikircikli davrandığı görülebilir. Sözgelimi, sıra çağdaş felsefe yapma tarzını büyük oranda belirlemiş olan sonluluğun yorumbilgisi ile bağları hepten koparmaya geldiğinde, Lacan'ın tavrında önemli birtakım gelgitler olduğunu görürüz. Sonluluğun yorumbilgisi, günümüzde küçük Tanrı'sı bize bugün kavranabilir başka almaşığı (alternatifi) kalmadığı söylenegelen şu demokrasi şöleniyle de uyumlu olan bir asgari aşkınlık fikrini kuruyor görünen sofu bir söylemi yeniden kanıksatma konusunda oldukça başarılı olmuş görünmektedir.

Hiç kuşkusuz, sofu söylemin ipliğini pazara çıkarabilmek için gerekli olan kavramsal aygıtı Lacan'a ve özellikle onun anlamın mantığı ile hakikatin mantığı arasında ayrım yapılması gerektiği yollu ısrarına borçluyuz. Demokrasi şölenine gelince; onun Lacan'ın en güçlü yanı olmadığını zaten biliyoruz. Ama daha da önemlisi, özellikle bugün bu mirasa sahip çıkmaya çalışanların kimler olduğu düşünüldüğünde, bunun aslında hiç de tatmin edici bir ideal olmadığı her geçen gün daha da açık biçimde ortaya çıkmaktadır.

Ne ki Lacan ikircikli tavrını devam ettirmektedir. Onu *On Worse*... adlı makalesinde –çok sayıda örnekten sadece birini seçip– Cantor'un sayılamayan sonsuz sayılarının "söylensel olarak niteleyebileceğim bir nesneyi" temsil ettiklerini söylemeye götüren şey de işte bu ikircikliktir. Ben bu düşünceye itiraz ediyorum, zira sayılamayan sonsuz sayıların söylensel değil de gerçek olduklarında ısrar edilmeksizin hakiki olanın sonsuzluğundan birtakım sonuçlar çıkarma konusunda fazla ilerleme kaydedilemeyeceği kanısındayım.

Lacan'ı aşabilmek için, her şeyden önce belki de tam bu noktada matheme'ye güvenmemiz gerekmektedir –kuşkusuz, bu aynı zamanda ustamıza halen sadık olduğumuzu göstermenin de bir yoludur. Bu ise öncelikle matematiksel ispatlama yoluyla her hakikatin sonsuz olduğu savının olumlanmasına sıkı sıkıya bağlı kalmamızı gerektirir.

İmdi, bir hakikatin sonlu olduğunu varsayalım. Bu durumda, hakikat durumun sonlu bir altkümesi olacağına göre, n sayısı bu hakikatin asal boyutunu belirlemek koşuluyla, bu altküme a_1, a_2 gibi terimlerle başlayacak ve toplamda a_n terimden oluşacaktır. Başka bir deyişle, bu altküme n sayıdaki bileşeni kapsayan bir hakikat olacaktır. Buradansa, bu altkümeye uygun ve ansiklopedide yerini aldığı için bilginin sahasına giren en az bir yüklemin var olduğu sonucu çıkar. Yani sonlu bir altküme türeyimsel olamaz. Zorunlu olarak kurulabilir bir kümedir. Sözgelimi, durumun dilinde her zaman mevcut olan "a_1 ile özdeştir veya a_2 ile özdeştir ya da... a_n ile özdeştir" yüklemini ele alalım. Burada sözü edilen terimlerden –a_1, a_2'den başlayıp a_n'ye kadar– oluşan küme, bu yüklem tarafından kesinkes sınırlandırılır. Başka bir deyişle, bu altkümeyi yüklem kurar; onu dilde tanımlar ve böylece onun türeyimsel (*generic*) olabilme olanağını dışlar. Dolayısıyla, bu altküme hakikat olamaz. Quod erat demonstrandum.

Hakikatin sonsuz olmasından, onun asla tamamlanamayacağı sonucu çıkar. Zira hakikatin oluşturduğu ve olaysal kayboluş temelinde sınırlanabilen altküme, belli bir zamanı –sözgelimi, tamamen çözümleme sürecine özgü bir zamanı– başlatan bir ardı ardına geliş sayesinde oluşur. Bu tür bir zaman, kaplamını belirleyen norm ne olursa olsun, sonludur. Dolayısıyla, bu zaman içinde açımlanan hakikat, sonsuz varlığının tamlığına asla ulaşamaz. Freud'un dehası, çözümleme (analiz) işlemiyle başlayan bu zamana sızan hakikati, tıpkı sürekli büyüyen bir uçurum gibi hep açık bırakan çözümlemenin sonsuzluk boyutu kılığında

kavrayabilmiş olmasıdır.

Böylece, bu nokta bizi hakikatin üzerini örttüğü ve böylece onu sevmemize izin verdiği hadım olma meselesine geri getirmiş olmaktadır.

Eğer hakikat kendi varlığının sonsuzluğuna açık kalıyorsa, onun gücünü nasıl ölçeceğiz? Hakikatin kısmen söylenmiş olduğu söylemek, aslında pek de bir şey söylememektir. Hakikatin bileşim zamanına –olaysal kayboluşla başlayan bir zamana– özgü sonluluk ile varlığının sonsuzluğu arasındaki ilişki, ölçüştürülemez bir ilişkidir. Hakikatin aslında çok az söylendiğini, hatta neredeyse hiç söylenmediğini söylemek belki de daha uygun olacaktır. Şu halde, hakiki olanın gücünden, onun olaya dayalı güçsüzlüğünün kavramını oluşturabilmek için de gereken bir güçten, söz etmek meşru mudur? Bu yazının hemen başında alıntıladığım bildiride, Lacan açıkça "görünüşe göre kimi ruhçözümleyiciler, ama özellikle onlar, tabu haline gelmiş belli sözcüklerle söylemlerini süsledikleri için, hakikatin ne olduğu –yani güçsüzlüğü– asla dikkat çekmemektedir" demektedir. Buna katılıyorum. Ama o süs düşkünü çözümleyiciler (analistler) gibi olmamak ve o süsleri kıskanmamak için, hakikatin önce gücünün ne olduğunu kavramamızı gerektiren şu güçsüzlüğünün ne olduğunu irdelememiz gerekecek.

Ben bu gücü, doğrudan doğruya Cohen'in matematik alanındaki çalışmalarından aldığım –ve Freud tarafından "derinlemesine çözümleme/analiz" kategorisi bağlamında muhtemelen çoktan kavranmış olan– *zorlama* kavramı çerçevesinde anlıyorum. Zorlama, bir hakikatin, ne denli tamlıktan uzak olursa olsun, neyin var olduğunun değil, *eğer hakikat tamamlanacak olursa ne olmuş olacağının* bilgisini öngörmeye izin verdiği noktadır.

Bu ileriye dönüklük boyutu, hakikat yargılarının gelecekte bitmiş zaman kipinde dile getirilmesini gerektirir. Bu yüzden, her ne kadar bir hakikatin ne olduğu hakkında neredeyse hiçbir şey söylenemeyecek olsa da, sıra *hakikatin olmuş olacağı koşuluyla* ne vuku bulacağına geldiğinde, neredeyse her şeyin dile getirilebileceği bir zorlama mevcuttur.

Bunun sonucu olarak, bir hakikat süreci, geriye dönük olarak neredeyse hiçbir şey, geleceğe dönük olarak ise neredeyse her şey vasıtasıyla işler.

Paul Cohen'in ontoloji, yani matematik alanında çözüme kavuşturduğu can alıcı nokta ise şudur: Türeyimsel bir altkümenin öğeleri kesinlikle kolayca adlandırılamaz, zira bu altküme aynı anda hem sonsuz bileşimi açısından tam değildir hem de onu dil içinde tanımlayacak olan her yüklemden eksiltilmiştir. Ne ki, *eğer* herhangi bir öğe türeyimsel altkümede var *olmuş olacaksa*, söz konusu öğeyle ussal yoldan ilişkilendirilebilir olan herhangi bir önermenin var olduğu ya da daha ziyade var olmuş olacağı görüşü de sürdürülebilir. Cohen bu yöntemi –ifadelerin doğruluğunu sonsuz ve türeyimsel bir altkümenin bileşimiyle bağlantılı geleceğe dönük bir koşulla sınırlandıran bir yöntemi– *zorlama* yöntemi olarak tanımlar.

Burada "doğru" ya da "doğruluk" diyorum, zira Lacan doğru olan ile hakiki olan arasındaki karşıtlığı bilgi ile hakikat arasındaki karşıtlıkla çakıştırır. Ne ki, zorlamaya maruz kalan ifadeye, herhangi ciddi bir karmaşaya mahal vermeksizin, neden hakiki denenemeyeceği anlaşılmak zorundadır. Zira o ifadenin değeri ancak türeyimsel bir altkümeyle ilgili bir varlık koşulu, dolayısıyla da bir hakikat koşulu tarafından belirlenmektedir.

"Zorlanmış" bir ifadenin değerini betimlemek için *aslına sadık* (*veridical*) terimini kullanacağım. Bu aynı anda hakikatle arasındaki boşluğa ve bağlantıya işaret etmektedir. Bu yüzden, Cohen'in matheme'sinden felsefecimiz için ne gibi bir reçete sunabileceğini ortaya koyup, hakikatin durum içerisinde işlediğini ve kendisini ne söyleyebilme ne de tamamla-

yabilme gücüne sahip olduğunu ileri süreceğiz. Bu anlamda, hakikat mutlak olarak hadım edilmiştir; neredeyse olmadığı şeyin ta kendisidir. Yine de, herhangi bir verili ifadeyle ilgisinde, hakikatin şu koşullu yargıyı öngörebilme gücü vardır: Eğer şu ya da bu öğe tamamlanmış olacağı varsayılan bir hakikat içinde yer alacaksa, o halde söz konusu ifade ya aslına uygun ya da hatalı olmuş olacaktır. Gelecekte bitmiş zaman kipinde konuşlanmış olan hakikatin gücü, aslına uygun olanı, onun varlığını öngörerek meşru kılma çabasında yatar. Açıktır ki, aslına uygun olarak söylenebilen her şey bilginin konusudur ve aslına uygunluk kategorisi de bir bilgi kategorisidir. Sonuçta, bir hakikatin, kendi dolaysız gücüyle ilgisinde hadım olmuş olmakla birlikte, olanaklı bilgi biçimleri karşısında tüm gücüyle halen ayakta olduğunu söyleyebiliyoruz. Hadım olma engeli hakikat ile bilgiyi birbirinden ayırmaz. Hakikati kendisinden ayırır; böylece hakikatin bilginin ansiklopedik sahasında sahip olduğu varsayımsal öngörü gücünü serbest bırakır. İşte bu güç, zorlamanın gücüdür.

Çözümleme deneyiminin böylesi bir temel üzerine inşa edildiği görüşünü koruyorum. Çözümlemenin gidişatı sırasında yavaş yavaş anlaşılır hale gelen şey, yalnızca hakiki olanın bitip tükenmez sonsuzluğunu sonlu, ölçülü bir zaman üzerine yayan şey değil, aynı zamanda aslına uygun olarak ilerde neyin söylenmiş olabileceğini önceden haber veren ve şu ya da bu im, edim ya da imleyenin hakikatin bileşeni sayılmış olacağı ölçüde, işareti olan şeydir de. Bu öngörü işaretinin, çözümlemenin deneysel açıdan tamamlanmış olacağını belirten gelecekte bitmiş zaman kipinde olması, hakikatin tamamlanmasına ilişkin her varsayımı olanaksız hale getirmekte, dolayısıyla ona eşlik eden durum hakkındaki yargılara özgü olanaklı bir aslına uygunluk halinin zorlayıcılığını da ortadan kaldırmaktadır. Bu, dile dökülmüş bir aslına sadık olma savının nasıl olup da bilgi –*hakikaten* bilgi– olarak adlandırılabileceğine delalet etmektedir. Bu bilginin hakikaten ne olduğuna gelirsek, tedavi vasıtasıyla "zorlanan" bu bilgi, zorlamanın ileriye dönüklüğünün geriye dönük bir eylemle dengelenmesi vasıtasıyla iş görür ve çözümlenen kişi bu konudaki yegane tanığımızdır.

Bir kez daha, çözümlenmemiş (analiz edilmemiş) olan olarak ben, bir uyarıda bulunmak ve çözümleyicinin davranışını yorumlama olarak adlandırmanın uygun olup olmadığı konusunda emin olmadığımı belirtmek zorundayım. Onu –sözcüğün aşırı ölçüde yetkeci tınısına rağmen – zorlama olarak adlandırmayı yeğliyorum. Zira burada mesele her zaman çözümleme durumu içerisinde hakikatin kendi yolunda yürümekte olduğuna ilişkin sürdürülen bir varsayıma göre müdahalede bulunulması meselesidir.

Birçok merhum ustanın metinlerinde yorumlamanın değerine ilişkin bir kuşku parçası tescil etmek, kanımca hiç de aşırı bir sav olmayacaktır. Özellikle her tür yorumbilgisinin, özellikle Paul Ricoeur tarafından açılmış olan gedikten geçerek, "yorum" teriminin ruhçözümleme ile sofu söylem tarzının ısıtılıp yeniden önümüze sürülen biçimleri arasında meşru sayılan bağlantının yükünü taşıdıkları anımsandığında, bu pek de şaşırtıcı olmasa gerek. Sözümüzü esirgemeyelim: Çözümlemenin yorumlama etkinliğinden oluştuğuna inanmıyorum. Çözümlemeyi yöneten, anlam değil hakikattir. Ama bu süreç kesinlikle hakikatin keşfedilmesi şeklinde ilerlemez, zira hakikat türeyimsel olduğu için, açığa çıkarılması konusunda yürütülecek her çabanın da boşuna olacağını biliyoruz. Geriye kalan tek umut, çözümlemenin, bir bilginin riskli öngörme oyunu sürecinde, süreçteki türeyimsel hakikatin ortaya çıkışının kurulabilir bir bilgiyi bölük pörçük de olsa sağlaması vasıtasıyla, hakikat sürecinin içine zorlanabilecek olmasıdır.

Hakikatin gücünü ölçtüğümüze göre, bu gücün, hakikat sürecinin devam ettiği durum içindeki tüm ifadelere, istisnasız –ve sadece bir çokluk olarak varlığa gelişini tehlikeye atmak koşuluyla– yayıldığını mı söylemek gerekir? Hakikat, türeyimsel doğasına rağmen (ve

bundan ötürü) akla gelebilecek her aslına uygunluğu adlandırabilme gücüne sahip midir?

Bu sorulara olumlu yanıt vermek, hadım olmanın geri dönüşünü ve bizi ona mutlak bir engelin uç biçimi –her ne kadar durumda verilmiş olsa da, aslına uygunluk değerlendirmesinin kavrayışından köklü biçimde eksiltilmiş bir terim– içinde hakikat vasıtasıyla bağlayan sevgiyi ihmal etmek olacaktır. Deyim yerindeyse, zorlanamayan bir nokta bulunmaktadır. Ben bu noktaya adlandırılamayan diyorum; Lacan ise ruhçözümleme bağlamında bunu zevk olarak adlandırmaktadır.

İmdi, hakikatin ortadan kaybolmuş bir olayın izi olarak devam ettiği bir durumu, içkin olarak kendi hakikatinin olagelişi tarafından takviye edilen bir durumu ele alalım. Türeyimsel bir hakikat, saf dahili ve anonim bir takviyenin paradoksudur; içkin bir ektir. Peki bu tür bir yapılanma açısından gerçek olan nedir?

O halde, varlık ve gerçek arasında kesin bir ayrım yapalım. Bu ayrım hâlihazırda Lacan'ın 30 Haziran 1954 tarihli olan ve üç temel tutkunun –sevgi, nefret ve cehaletin– "gerçeğin değil, ancak varlığın alanıyla" ilişkilendirilebileceğini iddia ettiği bildirisinden beri işler haldedir. Bu yüzden, eğer hakikat sevgisi bir tutkuysa, bu sevgi kesinlikle hakikatin varlığına yönelik olan ama gerçekle karşılaştığında sarsılan bir sevgidir.

Hakikat söz konusu olduğunda, onun kavramına hâlihazırda sahibiz: Bilginin yapıntılarından eksiltilmiş türeyimsel bir çokluğun kavramı. Hakikati sevmek bu tür bir türeyimsel olanı sevmektir ve tüm sevgiler gibi, burada da dilin düzeninden kaçan, yolundan sapan, izin verdiği zorlamaların gücü vasıtasıyla aşırılığın hataya eğilimli oluşunda sürdürülen bir şey bulunmaktadır.

Her halükarda, geriye bu hata eğiliminin ve bu eğilimi doğuran gücün karşısında sarsıldığı gerçek olan hakkındaki soru kalmaktadır?

Bu bağlamda, bir durum ve onun hakikatinin türeyimsel olagelişi tarafından belirlenmiş olan alanda, gerçek olana işaret eden şey, hakikatinin gücünün yetmediği tek bir terim ya da –ancak ve ancak– bir nokta olabilir. Sıra bu terime geldiğinde, türeyimsel altküme hakkındaki geleceğe dönük hiçbir önsav, yargının zorlanmasına izin veremez. Bu terim, sahici anlamda zorlanamayan bir terimdir. Hakikat sürecinde ne denli aşama kaydedilmiş olursa olsun, bu terim asla bu hakikat tarafından koşullanacakmış şekilde belirlenemez. Hakiki olanın izlerinin içkin olarak takip edilmesine ayrılan dönüştürücü kaynaklar ne denli büyük olursa olsunlar, hiçbir adlandırma, durumun bu terimini adlandırmak için yeterli olmayacaktır. Bu yüzden ona adlandırılamayan diyeceğim. Adlandırılamayan, bilgi ya da ansiklopedinin mevcut kaynakları bağlamında anlaşılmamalıdır; tam olarak, hakikat üzerine temellendirilmiş olan aslına uygun öngörülerin ulaşamayacağı nokta olarak anlaşılmalıdır. Adlandırılamayan, "kendinde" adlandırılamayan değildir; bu anlamsız olurdu. Adlandırılamayan, tek bir hakikat süreci bağlamında adlandırılamayandır. Adlandırılamayan, ancak hakikat alanında ortaya çıkar.

Bu hakikat sürecinin işlediği varsayılan alanlardan kesinlikle biri olan psikanalitik tedavi durumunda, zevkin niçin aynı anda hem bu hakikatin gerçek olan bağlamında açımladığı şey hem de söylenebilir olanın aslına uygunluk uzamından sonsuza dek eksiltilmiş olarak kalan şey olduğuna da ışık tutmaktadır. Bunun sebebi, psikanalitik hakikat ya da tedavinin durumunun hakikati çerçevesinde bakıldıkta, keyfin bu hakikatin izin verdiği zorlamaların karşısına tökezletici bir engel çıkardığı adlandırılamayan nokta olmasıdır.

Bu terimin *biricik* olduğunda ısrar etmek zorundayız. Tek bir hakikatin birden çok adlan-

dırılamayanı olamaz. "Teklik vardır" şeklindeki Lacancı ilke, burada indirgenemez olan gerçeğe, "gerçek olanın tortusu" denebilecek olan ve hakikat tertibatının, gücü zorlama tertibatı olmasından gelen ve bu yüzden hakikatin asla tamamlanamayacak olmasından hareketle sonlu aslına uygunluklar üretmeye yarayan tertibatın çarkları arasına sıkışarak dönmesini engelleyen şeye takılmaktadır. Burada, Tek-gerçek olanın sebep olduğu sıkışma, aslına uygunluğun açtığı yolun tam tersidir.

Gerçek olandaki bu teklik etkisi, hakikatin gücü tarafından aydınlatmakla birlikte, hakikatin güçsüzlüğünün ön yüzünü oluşturmaktadır. Sıra bu etkiyi *düşünmeye* gelince karşılaşılan tuhaf güçlük, açık şekilde bunun emaresidir. Aslına sadık her adlandırmadan kendisini eksilten şeyi nasıl düşünebiliriz? Hakikatin güçlerinin dışında kalan bir şeyi, hakikaten nasıl düşünebiliriz? Onu düşünmek, aynı zamanda onu adlandırmak anlamına gelmez mi? O halde, adlandırılamayanı nasıl adlandırabiliriz?

Lacan bu paradoksal itiraza asla açık biçimde yanıt vermemiştir. Sıra fallik-ötesi olana ya da ikincil *jouissance*'a geldiğinde, Lacan'ın hiç değilse Freud-öncesi bir dönemden kalma olan dişil, sonsuz ve söylenemez üçgenine başvurduğu görülür. Dişil zevkin (*enjoyment*) sonsuz olanı söylenemez olana bağlaması ve mistik esrimenin buna bir kanıt sunuyor olması, benim kültürel diye niteleyeceğim bir izlektir. İnsan Lacan'da bile matheme ideali üzerinden bu izleğin henüz zorlu bir sınava tabi tutulmadığı hissine kapılıyor.

Lacan'ın karşılaştığı güçlüklerin kaynaklarından biri belki de adlandırılamayan paradoksu olabilir; ben bu paradoksu şu şekilde dile getiriyorum: Eğer adlandırılamayan, bir hakikat alanında biricikse, tam da bu özelliğinden ötürü adlandırılabilir olmaz mı? Zira eğer ad verilmemiş olan biricikse, adlandırılmamış olmak, *onun özel adı olarak* işlev görür. Nihayetinde, "adlandırılamayan", hakikati tarafından boydan boya kat edilmiş bir durumun gerçeğine verilen özel bir ad olmaz mı? Söylenemeyen zevk, öznenin gerçeğine, o özne kendi hakikatini kavramadığında ya da tedavi durumu içinde *bir* hakikatle karşılaştığında, verilmiş bir ad olmaz mı?

Ama bu durumda adlandırılamayan hakikaten adlandırılmış olur; zorlamaya maruz kalır ve hakikat de sahiden sınırsız bir güce kavuşur.

Neyse ki matematik bu noktada da imdadımıza yetişmektedir. 1968 yılında mantıkçı Furkhen, adlandırılamayanın biricikliğinin adlandırılmayamn varoluşuna halel getirmediğini ispat etmiştir. Furkhen, dilin kaynaklarının ve adlandırabilme kapasitesinin açık biçimde tanımlandığı ve içinde adlandırılamayan, yani dilsel ifadeler kullanılarak tanımlanamayan ancak ve ancak tek bir terim bulunabilen matematiksel bir durum yaratmayı başarmıştır.

Sonuç olarak, matheme'nin sicilinde, belli bir durum içerisinde türeyimsel hakikatin ancak ve ancak tek bir terime zorlanamayacağı görüşünü sürdürmek tamamen tutarlıdır. Kendi hakikati tarafından takviye edilmiş durum, bu takviyenin gerçek olanına bu şekilde kanıt teşkil etmektedir. Bir hakikat ne denli güçlü olursa olsun, aslına uygunluğa ne denli izin verirse versin, bu güç, tek hamlede her şeye gücü yetenlikten güçsüzlüğe savurabilen ve böylece hakikat sevgimizi görünüşteki türeyimsel olana yönelik sevgimizden, özüne yani adlandırılamayana duyulan sevgiye çeviren, tek bir terim karşısında sarsılmaktadır.

Yine de bu, türeyimsel olanın önemsiz olduğu anlamına gelmez. Zira kanılara duyulan ve aslında cehalet tutkusu demeye gelen sevgiden ya da tam kurulabilirliğe duyulan yıkıcı arzudan kökten farklıdır. Ama adlandırılamayanın sevgisi, türeyimsel olanın dahi ötesinde yer alır ve hakikat sevgisinin, aslına sadık olanın başına herhangi bir felaket ya da yıkım ge-

tirmeksizin bütünü itibarıyla sürdürülmesine kendi başına izin verir.

İçinde bulunduğumuz 1991 yılı sonbaharı itibarıyla dünyanın hali, beni şu günlerde heykellerinin devrilmesi moda olan Vladimir Ilyich Ulyanov ya da nam-ı diğer Lenin'le ters düşeceğim bir sonuca vardırmaktadır.

Kimi Lacancılar, söz konusu heykelleri devirenlerin coşkusunu paylaşıyor olabilirler; onlara 20 Mart 1973 tarihli seminerde yer alan aşağıdaki satırlar üzerine biraz kafa yormalarını salık veririm:

"Marx ve Lenin, Freud ve Lacan, çiftler olarak var olmamaktadırlar. Başka'da buldukları mektup/harf yüzünden, bilgisel varlıklar olarak, Başka olduğu düşünülen içinde çiftler olarak hareket etmektedirler."

Buna göre, Lenin'in heykellerini deviren sözümona Lacancıların, Lacan'ın niçin kendisini Freud'un Lenin'i olarak gördüğüne de bir açıklama getirmeleri gerekmektedir.

Şunu da eklemeliyim ki, birçok ruhçözümleme uzmanının devletle olan ilişkileri hakkında, sözgelimi Kamu Gelirleri İdaresi ya da Avrupa Topluluğu gibi anıtsal kurumlar bağlamında, birtakım kaygılar taşıdığı bir dönemde, bu kimselerin heykel deviricilerin yazılarından ziyade –eğer böyle yazılar varsa tabii– Lenin'in yazılarını irdelemeleri hiç kuşkusuz daha iyi olacaktır.

Lenin, "kuramın gücü her şeye yeter, zira hakikidir" diye yazma gereği hissetmiştir. Bu yanlış değildir elbette, zira zorlama ileriye dönük bir tarzda ve aslına uygun yargıların potansiyel olarak sonsuz şebekesi vasıtasıyla durumun kaplamını kendi hesabına geçirir. Ne ki, daha önce de belirttiğim gibi, bu sadece hakikatin bir kısmını söylemektir. Dolayısıyla, Lenin'in bu ifadesine "kuram güçsüzdür, zira hakikidir" diye ekleme yapılması elzemdir. Zorlamanın kendisini adlandırılamayanın çıkmazında buluyor olması da ifadenin bizim eklediğimiz bu ikinci kısmının doğruluğunu desteklemektedir. Gelgelelim, doğruluğun bu ikinci kısmı da, kendi başına, felaketi önleme konusunda ilkinden daha etkili değildir.

O halde, Lenin sevgi ile hadım olma arasında, güce kaynaklık eden kısmın diğer kısımdaki güçsüzlüğün üzerini örttüğü vis-à-vis bir ilişkiyi benimsemiş gibi görünmektedir. Buna karşın, heykel deviricilerin hakikatten yoksun durumlara meydan vermekten başka bir işe yaramayacak olan doğrudan doğruya güçsüzlüğe duyulan bir sevgiyi benimsemiş oldukları da herhalde aşikârdır.

Peki iki uç arasında yaşanan bu gelgit kaçınılmaz mıdır? Sanmıyorum. Matheme'nin bize sağladığı sağlam güvenceyle, güç ve güçsüzlüğün, zorlama ve adlandırılamayanın oluşturduğu kısıtlayıcı ikili bakış açısından, hakikat sevgisinin hadım olmayla ilişkilendirildiği açık bir alana geçebiliriz. Bize gereken, hem aslına sadık olana hem de tamamlanamayacak olana aynı anda bel bağlamak; sonlandırılabilir olanı *ve* sonlandırılabilir olmayanı çözümlemektir. Veya Samuel Beckett'in *The Unnameable* adlı kitabının sonunda dile getirdiği gibi, "devam etmelisin, devam edemiyorum, devam edeceğim."

Kaynak: Badiou, Alain. *Theoretical Writings*, translated by Ray Brassier and Alberto Toscano, Continuum Publishing, p. 119-133 (Truth: Forcing and the Unnameable).

Günümüzde Tahakkümün Yapısı: Lacancı Bir Bakış

Slavoj Zizek
İngilizce Çeviri: Nagehan Tokdoğan

ÖZET:

Günümüzde Başkalara yönelik liberal hoşgörülü tutumu belirleyen iki tema vardır: Başkalığa olan saygı ve saplantılı bir taciz korkusu: Başka'nın varlığı rahatsız edici olmadığı sürece yani Başka gerçekten de Başka olmadığı sürece sorun yoktur. Geç kapitalist toplumdaki insanın temel hakkı, yani etik normların zorla dayatılması da dahil Başka'dan gelen tüm 'tacizlerden' bağımsız olma hakkı ile insan hakları düşüncesinin en nihayetinde ondan türetildiği Musa'nın ilahi yasasının –On Emir'in- zorla dayatılması arasında keskin bir karşıtlık bulunur. Bunun altında yatan söylemsel sapma Lacan'm yardımıyla çözümlenebilir: Efendinin söylemi, üniversite söylemi tarafından yerinden edilmiştir. Efendinin kararı *özünde* zorla yaptırılan bir şeyken, üniversite söylemi 'tarafsız' Bilgi konumundan hareketle ifade edilir. Üniversite söyleminin 'hakikati' güçtür: Üniversite söyleminin esas yalanı, güce dayalı siyasal bir karar niteliğinde olanı, şeylerin özsel durumlarına ilişkin basit bir olguymuş gibi sunarak kendisinin performatif boyutunu reddetmesidir.

ANAHTAR KELİMELER: Agamben, Biyosiyaset, tüketim, Tahakküm, aşırı-jouissance, Foucault, dört söylem, Lacan, aşk/merhamet, Efendi-İmleyen, Nietzsche, Racine, *reduplicatio,* totalitercilik, hoşgörü, Üniversite söylemi, Woody Allen

GİRİŞ

Başka tarafından uygulanan tacize aşırı tepki gösterme çağı olan günümüzde, etik şiddetten –örneğin evrenselliklerinin kaba dayatması ile bizleri yıldıran etik emirlere boyun eğmek zorunda bırakılmamızdan- yakınmak her geçen gün daha da yaygınlaşan bir durumdur. Bunun görülmesi pek de zor olmayan çözümü, özgürce (yeniden) müzakere edilmesi gereken 'şiddetsiz bir etik'tir. Burada en üst düzeydeki Kültürel Eleştiri beklenmedik bir biçimde popüler psikolojinin en düşük düzeydeki paydasıyla buluşur. *Erkekler Marstan, Kadınlar Venüsten* kitabının yazarı John Gray, Oprah Winfrey'nin şov programlarında, psikanalizin basit bir anlatısal-yapısökümsel versiyonunu gözler önüne sermiştir: bizler bizzat kendimiz hakkında anlattığımız hikayelerden "ibaret" olduğumuzdan, psişik bir çıkmaza girdiğimizde çözüm, geçmişimizi yaratıcı bir biçiminde 'olumlu' olarak yeniden yazmakta yatar. Gray yalnızca birinin kendisi hakkındaki olumsuz 'batıl inançlar'ını başkaları tarafından sevildiğine ve yaratıcı başarılara imza atabileceğine yönelik daha olumlu bir yaklaşımla değiştirmesi yönündeki alışılagelmiş bilişsel terapiden değil, ayrıca kökensel olarak var olan travmatik yara sahnesine geri dönme anlamındaki, daha asli olan sözde-Freudcu görüşten bahsediyordu. Yani Gray, bireyin gelecekteki gelişimini belirleyen ve onun için patolojik bir dönüm noktası olan çocukluğun ilk dönemine ait travmatik sahnelere dair psikanalitik görüşü kabul eder. Onun önerdiği de bireyin en eski travmatik sahnesine gerileyip onunla yüzleşme anında öznelliğinin temelini oluşturan bu sahneyi terapistin de yönlendirmesiyle daha 'olumlu', iyimser ve yaratıcı bir anlatımla 'yeniden yazma'sıdır. Örneğin eğer bilinçdışı-

nızda kökensel olarak varolan ve yaratıcı tutumunuzu zedeleyip engelleyen travmatik sahne, babanızın size "Sen işe yaramazın tekisin, senden ne köy olur ne kasaba" diye bağırmasıysa bu sahneyi babanızın tüm iyiliğiyle size gülümseyerek "Sen başarılısın! Sana güvenim sonsuz!" demesi şeklinde yeniden yazmalısınız... (Oprah Winfrey'in şov programlarından birinde Gray, bu 'geçmişteki deneyimi yeniden yazma' terapisini bir kadın üzerinde denedi ve sonunda kadın, babasının onu aşağılayıcı tutumunun artık aklına gelmeyeceğini söyleyerek Gray'e sevinçle sarıldı).

Bu oyunu sonuna kadar oynadığımızı düşünelim. Wolfman'ın psişik gelişimini etkilediğini düşündüğü -ebeveynlerinin *cinsel birlikteliğine* tanık olma- travmasını aslında gördüğü şeyin yatakta babasının gazete, annesinin ise duygusal bir aşk romanı okuduğu şeklinde yeniden yazması bir çözüm müdür? Bu işlem saçma görünebilir ancak bunun PC-versiyonu olduğunu yani etnik, cinsel vb. azınlıkların geçmişlerini daha olumlu bir şekilde yazdıklarını unutmamak gerekir. (Örneğin Afro-Amerikanlar, Avrupa'daki modernleşmeden çok önceleri eski Afrika imparatorluklarının bilim ve teknolojide çok gelişmiş olduğunu iddia ederler). Aynı şekilde On Emir'in yeniden yazılmış halini dahi hayal edebilirsiniz: verilen emirlerden herhangi biri çok mu zorluyor? O zaman Sina dağındaki sahneye geri dönüp o emri tekrar yazalım: zina –eğer hayatınızda kendinizi gerçekleştirebilmenizi sağlayacak çok büyük bir amaca hizmet ediyorsa, evet! Geçmişin bu yeniden yazılmaya tamamen açık olmasıyla kaybolan başlıca şey, 'acı gerçekler' değil, bireyin psişik gelişimindeki rolü yadsınamayacak olan ve bu simgesel yeniden yazmaya direnen travmatik yüzleşmenin Gerçek'idir.

Esas ironi, bu 'etik şiddet eleştirisi'nin, Nietzscheci bir tema olarak güçsüzler tarafından güçlülere empoze edilen, onların hayattan zevk almalarını engelleyen ahlaki normlarla bağlantılandırılmasıdır: Hayatın heybetli iddiasına karşı içselleştirilmiş bir direniş olarak 'ahlaki duyarlılık', vicdan azabı, suçluluk duygusu... Nietzsche için böyle bir 'ahlaki duyarlılık' hayatın aşırı yoğunluğundan ve sakin bir biçimde 'mutluluğu' ararken bu arayış halinin bozulacağından korkan ve tam da bu korku yüzünden kırılgan dengesine bir tehdit olarak gördüğü 'kabaca' empoze edilen ahlaki normları reddeden modern Son İnsan'da biter... Bu 'etik şiddet eleştirisi'nde kaybolan şey, kesinlikle Yahudi mirasının en değerli ve en devrimci özelliğidir. Şunu unutmayalım ki Yahudi geleneğinde kutsal olan Musa şeriatı, dışarıdan zorla empoze edilen, belirsiz nedenlere dayanan, travmatik bir pratikmiş gibi deneyimlenir –kısaca, 'yasayı kuran' imkansız/Gerçek Şey'dir. Bu dinsel-ideolojik soruşturmanın tartışmasız en esaslı sahnesi –Sina Dağı'nda On Emir'in dile getirilmesi– kendini-bilme ve kendini-gerçekleştirme yolunda 'organik bir biçimde' ortaya çıkan şeyin tam tersidir: On Emir'in dile getirilişi *özünde etik şiddettir*. Yani Musevi-Hristiyan geleneği, Yeni Çağ'ın ruhani bilgiye ulaşma sorunsalı olan kendini-gerçekleştirme ya da kendini-tamamlamayla tamamen bir karşıtlık içerisindedir: Tevrat, komşunuzu sevmeniz ve ona saygılı olmanızı emrederken gönderme yaptığı nokta, sizin imgesel görünüşünüz/kopyanız değil, travmatik bir Şey olarak komşudur. Benim için Başka/Komşu olanı tamamıyla benim aynadaki yansımama ya da kendimi gerçekleştirme yolumda bir araca indirgeyen (etrafımdaki diğer insanların, kişiliğimin inkar ettiğim farklı özelliklerini yansıtan dışavurumlara indirgendiği Jungcu psikolojide olduğu gibi) Yeni Çağ tutumunun aksine Musevilikte komşu beni histerikleştiren, durağan, anlaşılamaz, bilinemez bir varlıktır.

Musevilikte Tanrı figürlerini yasaklayan emir, bizim gerçekliğimizin ötesindeki ruhani bir deneyimin ilahiliğine, tüm simgelerin ötesinde bir ilaha değil aksine bir çeşit etik 'Halep oradaysa arşın burada'ya işaret eder: dindar olmak mı istiyorsun? Tamam, bunu BURADA kanıtla, "içindeki sevgiyi göstererek", komşularında olan ilişkilerinde... Burada Hegelci bir

durum olan, düşünümsel belirlenimin belirlenmiş düşünüme dönüşümü söz konusudur: "Tanrı aşktır." yerine "Aşk kutsaldır." demeliyiz (ve tabi ki bu dönüşümü standart ve sıradan bir hümanistlik olarak algılamamalıyız). Tam da bu nedenden ötürü Hıristiyanlık, Tanrı figüründen uzaklaşmak yerine Tanrı ve insanoğlunun tanımını yaparak Musevi ikon düşmanlığını sonlandırır.

Peki eğer modern bir konu olan insan hakları, Musevilikte Başkalığın temeli olan bu Komşu nosyonuna dayandırılıyorsa nasıl oluyor da günümüzde On Emir (travmatik olarak empoze edilen ilahi emirler) ve insan hakları arasında olumsuz, tuhaf bir bağlantı kuruyoruz? Başka bir deyişle siyaset-sonrası liberal-müsamahakar toplumumuzda insan hakları, basitçe On Emir'i ihlal etmek için nihai olarak varolan haklardır. "Mahremiyet hakkı" – kimse beni görmezken gizlice yapılan zina hakkı. "Mutluluğu arama ve özel mülkiyet edinme hakkı" – çalma (diğerlerini sömürme) hakkı. "Basın özgürlüğü ve ifade özgürlüğü" – yalan söyleme hakkı. "Silah bulundurma hakkı" – öldürme hakkı. Ve son olarak "Dini inanç özgürlüğü" – sahte tanrıları yüceltme hakkı.[1] Elbette insan hakları doğrudan On Emir'in ihlalini görmezden gelmez –ancak (dini ya da laik) güçlerin dışında kalan marjinal bir 'gri bölge'yi açık bırakır: bu şaibeli bölgede emirleri ihlal edebilirim, ve eğer güçler bana müdahale etmeye kalkarsa "Benim temel insani haklarıma saldırıyorsunuz!" diye bağırırım. Aslında bu yapısal olarak imkansızdır çünkü Gücün keskin bir ayrışma noktası belirlemesi, yani hakların (emirleri ihlal etmeksizin) doğru kullanımına müdahale etmiyorken sadece 'kötüye kullanımına' müdahale etmesi mümkün değildir... Bu yönde ilk adım, Hıristiyanlıktaki merhamet kavramıyla atılmıştır. Mozart'ın *La Clemenza di Tito*'sunda son af dilemeden hemen önce Tito, onda merhamet duygusunu arttıran ihanetlerin çokluğu nedeniyle öfkelenir:

Tam bir suçluyu affederken bir başkasını keşfediyorum./ ... / İnanıyorum ki yıldızlar, kendime rağmen, beni zalim olmaya ikna etmek için aralarında anlaşıyorlar. Hayır! Onlara bunun hoşnutluğunu yaşatmayacağım. Benim erdemim bu yarışı sürdürmeye and içti. Görelim bakalım hangisi daha dayanıklı, diğerlerinin ihanetleri mi benim merhametim mi! / ... / Tüm Roma bilsin ki ben aynıyım ve her şeyi biliyorum, herkesi affediyor ve her şeyi unutuyorum.

Tito'yu şu şekilde şikayet ederken dahi duyabilirsiniz: "*Uno per volta, per carita*!" –"Lütfen, bu kadar hızlı olmasın, af dilenme sırasında biri giderken diğeri geliyor!" Görevi gereği Tito herkesi unutuyor ancak affettiği kişiler sonsuza dek hatırlamaya mahkum ediliyor:

> SEXTUS: İmparatorum, beni affettiğin doğru; ama kalbim beni affetmeyecek; artık hatırlayacak bir anısı kalmayıncaya dek günahıma ağıt yakacak.
>
> TITUS: Yaşadığın bu pişmanlığın gerçekliği en güçlü sadakatten bile daha değerli.

Son sahnedeki bu beyit, *merhametin* gerçek yüzünü açığa çıkarır: affetmek aslında günahı ortan kaldırmaz bilakis onu bitimsiz kılar -bizi affeden insana SONSUZA DEK borçluyuzdur. Tito'nun, pişmanlığı sadakate tercih etmesine şaşırmamalı: Efendime duyduğum sadakat ona duyduğum saygıdan ileri gelir ancak ona karşı pişmanlığım bitimsiz ve unutulmaz olan günahımdan kaynaklanır. Burada Tito, bütünüyle Hristiyan olan bir efendidir, günümüzde acımasız çıkar yarışının hayırseverliğin yerini aldığı yeni kapitalist etikle sonlanmış olan bir mantığın uygulayıcısıdır: bugün hayırseverlik ekonomik sömürüyü gizleyen insancıl maske takma oyununun bir parçası haline gelmiştir. Süperegolarının tehdidi altında ezilen gelişmiş ülkeler, sürekli olarak gelişmemişlere (yardım paketleri, krediler vs. ile) 'yardım

1 Bu noktayı UCLA'dan Ken Rinehard'a borçluyum.

ediyorlar' ve böylece asıl meseleyi yani gelişmemişlerin acınacak durumlarına neden olan işbirliklerini ve suç ortaklıklarını bertaraf edebiliyorlar. Peki bu yeni tahakküm biçiminin altında hangi söylemsel sapma yatmakta?

Lacan, bu soruya *L'envers de la psychanalyse*'de 1968 olaylarını değerlendirdiği, dört söylem üzerine olan XVII. Seminer'de (1969-1970) cevap vermektedir. Esas öncül, Lacan'ın 1968'de Paris'in duvarlarındaki ünlü yapısalcılık karşıtı duvar yazısını tersine çevirmesi ile anlaşılabilir "Yapılar sokaklarda yürümez!" –bu seminer, yapıların aslında sokaklarda nasıl YÜRÜDÜĞÜNÜ, tıpkı 1968'de olduğu gibi, yapısal sapmaların nasıl bir sosyal patlamaya neden olabileceğini göstermeye çalışır. Biz belli başlı kuralları olan ve sosyal uyumu garantileyen tek bir simgesel Düzen yerine, bir söylemden diğerine geçişlerin matrisini seçtik: Lacan'ın ilgisi Efendi söyleminden çağdaş toplumdaki egemen söylem olarak üniversite söylemine geçiş üzerine odaklanmıştır. Başkaldırının üniversitelerde gerçekleştiğine şaşmamalı: bu, sadece içerisinde bilimsel söylemlerin tahakküm ilişkilerini meşrulaştırdığı yeni tahakküm biçimlerine geçişi işaret ediyordu. Lacan'ın esas öncülü septik-muhafazakardır. Onun tanısı en iyi şekilde devrimci öğrencilere verdiği ünlü karşılıkla anlaşılabilir: "Histerikler gibi, yeni bir efendi talep ediyorsunuz. Onu edineceksiniz!" Bu geçiş ayrıca daha genel haliyle devrim-öncesi siyasi sistemden devrim sonrası, öyle olduğunu kabul etmeyen ve kendisini halkın 'hizmetkarı' olarak ileri süren yeni Efendili sisteme geçiş olarak da düşünülebilir –Nietzscheci bir tabirle bu yalnızca Efendi'nin etiğinden köle ahlakına geçiştir ve belki de bu gerçek Nietzsche'ye yeni bir bakış açısını olanaklı kılar: Nietzsche 'köle ahlakı'nı küçümseyerek reddederken alt sınıflardan ziyade Efendi unvanını kabul etmeyen yeni efendilere saldırır. Nietzsche'de 'köle' terimi 'sahte efendi' anlamında kullanılır.

Dört söylem matrisinin başlangıç noktası, Lacan'ın meşhur imleyen 'tammı'dır: imleyen "başka bir imleyen için özneyi temsil edendir" –peki biz bariz bir biçimde döngüsel olan bu tanımı nasıl okuyacağız? Eski hastane yataklarının ayakucunda, hastanın göremeyeceği biçimde yerleştirilmiş, üzerinde çeşitli tablolar ve hastanın ateşi, kan basıncı, aldığı ilaçları vs. içeren bilgiler olan küçük işaret tahtası bulunurdu. Bu işaret/im tahtası hastayı temsil ederdi –ama kimin için? İlk akla gelen cevap olan diğer özneler (yani onu sık sık kontrol eden hemşire ve doktorlar) için değil, öncelikli olarak diğer imleyenler içindi. İşaret/im tahtasındaki verileri anlamlandırmayı sağlayan simgesel tıbbi bilgi ağı için. Gözünüzde bu tahtadaki verilerin otomatik olarak işlendiği, böylece doktorun edindiği ve okuduğu bilgilerin bu veriler değil, tıbbi bilgi sistemine göre o veya bu verilerden yararlanılarak ortaya çıkarılmış sonuçlar olduğu bir bilgisayar sistemi canlanabilir. Bu imleyen tanımından çıkarılacak sonuç, söylediğim her şeyde, simgesel temsillerimde her zaman iletimin somut, kanlı canlı alıcılarından daha ötede bir şeyler olduğudur. Bu nedenledir ki alıcısına ulaşamamış olan bir mektup dahi bir şekilde asıl ulaşması gereken yere, 'diğer imleyenlerin' simgesel sistemi olan büyük Başka'ya ulaşır. Bu aşkınlığın maddileşmesinin örneklerinden biri semptomdur: semptom, alıcısı insan olmayan (Bedenimde arzumun en dipteki sırrını ifşa eden bir semptomu tanımladığım zaman, hiç kimse onu doğrudan okuyamaz.) ancak yine de üretilir üretilmez işlevini yerine getirmiş olan yani asıl alıcısı olan büyük Başka'ya ulaşmış olan şifrelenmiş bir mesajdır.[2]

Lacan'ın dört söylem şeması mantıksal olarak imleyen formülünün ardından gelen söy-

2 Lacan'ın imleyen formülü (bir imleyen, tüm diğer imleyenler için özneyi temsil eder), yapısal olarak kendi çiftini içeren Marksçı meta formülüyle benzerlik taşır: bir metanın kullanım değeri, başka bir metanın değerini temsil eder. Lacan'ın formülündeki farklılıklar bile Marx'ın değer ifadesinin dört biçimine başvurularak sistematize edilebilir (bkz: For They Know Not What They Do-1. Bölüm). Bunun yam sıra Lacan, sürecin fazlası-artakalanı olan küçük başkayı Marks'ın artı-değer kavramına açık bir atıfla zevk-fazlası (plus-de-jouir) olarak belirler.

lemsel sosyal bağın içindeki dört öznel konumu ifade eder (bu nedenle psikoz hariç tutulmuştur: çünkü psikoz simgesel sosyal bağın çöktüğünü gösterir). Tüm bu yapı, tıpkı Mallarme'nin *Rien n'aura eu lieu que le lieu*'sunda ya da Malevitch'in beyaz fon üstündeki siyah dörtgeninde alanı formüle etme çabaları gibi, bir varlığın kendisinin ve yapıda kapladığı alanın ikilenmesine yani simgesel olarak tekrarlanma gerçeğine dayanır. *Reduplicatio*[3] bir elementin hiçbir zaman bulunduğu alana 'sığmaması' durumudur: ben, asla tam anlamıyla simgesel yönetimimin, olduğumu söylediği şey değilimdir. Bu nedenle içerisinde bir varlık ve onun alanı KESİŞTİĞİ için Efendi söylemi esas başlangıç noktasıdır: Efendi-İmleyen efendinin 'fail'inin yerini fiilen işgal ederken; *küçük başka* özümsenemez bir aşırılık olan 'üretim' alanını işgal eder. Böylece bu ikileme, element ile alan arasındaki boşluk, süreci harekete geçirir: bir efendi onu efendi yapan şeyin ne olduğunu vs. sorgulayarak kendini histerikleştirir. Yani Efendi söylemine dayanarak diğer üç elementi Efendinin alanına sırasıyla yerleştirip diğer üç söylemi yaratabiliriz: üniversite söyleminde failin (Efendinin) alanını kaplayan şey özneyi ($) 'üretilen' şeye, özümlenemez aşırılığına dönüştüren Bilgidir; Efendinin kendisini korkutan fail olan gerçek 'efendi', Efendinin konumunu durmaksızın sorgulayan histerik bir öznedir. Yani öncelikle –Efendi söylemi temel matrisi oluşturur: bir özne, imleyen tarafından başka bir imleyen için (olağan imleyenler alanı ya da zinciri için) temsil edilir; arta kalan –küçük ama mide bulandıran– yani bu simgesel temsile direnen şey *küçük başka* olarak ortaya çıkar (üretilir) ve özne bu fazlalıkla olan ilişkisini imgesel düzenlemelerle 'normalleştirmeye' çalışır (bu yüzden Efendi söylemi formülünün alt seviyesi fantazinin *mathème*'ini sunar $ – a).

Lacan, bu belirlenmeyle açık bir karşıtlık teşkil eden iddiasında, Efendi söyleminin hayalgücü boyutunu dışarıda tutan tek söylem olduğunu öne sürer. Peki bunu nasıl yorumlarız? Efendinin hareketi yanılsaması, sözceleme seviyesi (içerisinden konuştuğum öznel konum) ile sözcelenmiş içerik arasındaki çatışmada ortaya çıkar. Yani Efendiyi tanımlayan şey, beni tamamen içine çeken, içerisinde 'söylediğim şey olduğum', bütünüyle gerçekleştirilmiş, kendi kendine yeten ve performatif olan söz edimidir. Böyle ideal bir çatışma elbette fantazi boyutunu engeller çünkü fantazi, sözcelenen içerik ile sözceleme konumunun arasındaki boşluğu kapatmak için ortaya çıkar: fantazi "Bana tüm bunları neden anlatıyorsun? Bana bunları anlatarak ne yapmamı istiyorsun?" sorularına bir cevaptır. Fantazi boyutunun yine de varlığını sürdürmesi gerçeği Efendinin söyleminin kaçınılmaz başarısızlığına işaret eder. Zaman zaman 'sadece bir nesne olarak muamele gördüğü' genelevlere giderek kendisini mazoşist ayinlere katılmak zorunda hisseden ünlü yöneticiyi düşünün: astlarına emirler yağdırıp onların hayatlarını yöneten topluluk içindeki etkin varlığı (Efendinin söyleminin üst seviyesi: S1–S2), diğerlerini eğlendirmek için onların fantazilerine maruz kalan edilgen bir nesneye dönüşür (alt seviye: $–a). Kant felsefesinde arzu yetisi, tesadüfi nesnelere bağlıdır, "patolojik"tir ve bu yüzden "arzunun saf yetisi" olamaz ve "saf arzunun eleştirisi" yapılamaz. Lacan'da ise psikanaliz KESİNLİKLE 'SALT arzunun eleştirisidir'. Başka bir deyişle arzunun patolojik olmayan (*'a priori'*) nesne-nedeni vardır: *küçük başka nesnesi.*

Peki Efendi-İmleyen nedir? Winston Churchill, *"II. Dünya Savaşı"* anılarının son sayfalarında politik karar bilmecesini ölçüp tartar: uzmanlar (ekonomi ve ordu analistleri, psikologlar, meteorologlar...) çoklu, ayrıntılı ve özenli analizlerini ortaya koyduktan sonra birisi, basit, basit olduğu için de çok zor olan bu karmaşık çokluğu "Evet" ve "Hayır"a indirgemek eyleminin sorumluluğunu üstlenmelidir –saldırmalıyız ya da beklemeye devam etmeliyiz... Bu hiçbir mantığa oturtulamayacak olan hareket Efendiye aittir. Böylece Efendi'nin

3 [Lat.: reduplicatio. Bir cümlenin son kelimesinin, sonraki cümlenin başında yinelenmesi ile oluşan ikilemedir. Türkçe retorikte "kıvrımlı yineleme", "ikileme" gibi karşılıkları mevcuttur [-ed.n.].]

söylemi S2 ve S1 arasındaki boşluğa yani 'olağan' imleyenler ile 'aşırı' Efendi-İmleyenin arasına dayanır. Askeri rütbeler örneğinden gidecek olursak subay, yüzbaşı, albay, general gibi rütbeler, emir komuta zinciri içerisindeki konumlarıyla örtüşmezler. Emir komuta zincirindeki yerleri (tabur komutanı, bir ordular grubu komutanı) kolayca kestirilemez. Aslında elbette rütbeler, belli emir-komuta konumlarına dayanırlar ancak tuhaf olan gerçek rütbelerin gösterdikleri konumlardan daha fazlasına işaret etmeleridir. Yani biri şu cümleyi kurabilir: "General Michael Rose, Bosna'daki UNPROFOR kuvvetlerinin komutanı". Peki neden rütbeleri ortadan kaldırıp bir subayı yalnızca emir-komuta zincirindeki konumundan yola çıkarak adlandırmak yerine onları artırırız? Yalnızca Çin ordusu, Kültürel Devrimin altın çağında rütbeleri kaldırarak emir-komuta zincirindeki konumları kullanmıştır. Bu ikileme gerekliliği, Efendi-İmleyeni bir insanın sosyal hiyerarşideki yerini belirleyen 'olağan' imleyene ekleme gerekliliğidir. Bu boşluğa bir örnek de aynı insana iki isim verilmesi durumudur. Papa aynı zamanda Karol Wojtyla ve John Paul II'dir: ilk isim 'gerçek' kişiyi imler, ikinci isimse Kilise Kurumu'nun belli bir insanda, yine aynı kişide somutlaşırılmasıdır – zavallı Karol sarhoş olabilir, saçmalayabilir ama Jean Paul konuştuğunda, onun aracılığıyla konuşan aslında kutsal ruhtur.

Şimdi Lacan'ın tezini nasıl anlamlandıracağımızı 'kökensel olarak bastırılmış olan'ın ikili imleyenler olduğunu bilerek görebiliriz: simgesel düzenin engellediği şey, Efendi-İmleyenlerin, *yin-yang* ya da herhangi bir başka simetrik iki 'temel ilke' olarak S1 ve S2'nin tamamen uyum içerisindeki varlığıdır. "Cinsel ilişki olmaması" olgusu ikinci imleyenin (yani kadının) 'kökensel olarak bastırıldığı' anlamına gelir ve bu bastırmanın sonucunda, oluşan boşluğu, "bastırılanın geri dönüşü" yığını, yani "olağan" imleyenler silsilesi doldurur. Woody Allen'ın Tolstoy parodisi olan *Savaş ve Aşk*'ının bizde uyandırdığı ilk çağrışım tabi ki "Tolstoy buradaysa Dostoyevski nerede o zaman?"dır. Filmde Dostoyevski [Tolstoy'un ikili imleyeni (binary signifier)] 'bastırılmış'tır –ancak bunun bedeli olarak filmin ortasında bir konuşmada, tesadüfen olmuş gibi Dostoyevski'nin tüm temel romanlarının isimleri geçer: 'O adam hala yeraltında mı?" "Karamazov kardeşlerden birini mi kastediyorsun?" "Evet, o budala!" "Evet, o suç işledi ve bu nedenle cezalandırıldı" "Onun çok fazla risk alan bir kumarbaz olduğunu biliyorum" gibi. Burada 'bastırılmış olanın geri dönüşü'ne yani bastırılmış çift olan Dostoyevski'nin boşluğunu dolduran imleyenler silsilesine tanık oluyoruz. İşte bu nedenle Lacan'ın cinsel farklılık teorisini 'ikili mantığın' tuzağına düşmüş olarak gören standart yapısökümcü eleştiri, asıl noktayı tamamen kaçırır: Lacan'ın *la femme n'existe pas*'sı Eril ve Dişil arasındaki ikili kutbu yıkmayı amaçlamaktadır –asıl ayrım Biri ve Başka arasında değil Birinin doğasındadır (Kafka'nın ünlü sözü, 'Mesih, döndükten sonraki bir gün gelecektir'i de böyle okumalıyız). Ayrıca Birinin doğasında olan ayrım ile çokluğun patlaması arasındaki bağı da bu yolla anlamaya çalışmalıyız: çokluk, kökensel olarak varlıkbilimsel bir gerçek değildir; çokluğun 'metafizik' başlangıcı ikili imleyenin yokluğunda mevcuttur. Yani çokluk, olmayan ikili imleyenin boşluğunu doldurmak için ortaya çıkar.

Dolayısıyla Efendi söylemini hafife alarak, onu ivedilikle 'otoriter bir bastırma' olarak tanımlamanın anlamı yoktur: Efendinin hareketi, tüm sosyal bağı kuran harekettir. İdeolojinin kaynaştırıcı-bağlayıcı gücünü yitirdiği karmaşık bir sosyal parçalanma durumu düşünelim: böyle bir durumda Efendi, durumu düzeltecek ve okunabilir kılacak yeni bir imleyen icat eden kişidir; tanımı gereği bu okunabilirliğe dayanan Bilgi ağını özenle işleyen üniversite söylemi Efendinin ilk hareketine bel bağlar. Efendi yeni bir olumlu içerik yaratmaz –yalnızca düzensizliği birdenbire düzene, Rimbaud'nun deyimiyle 'yeni bir uyum'a dönüştürecek bir imleyen ortaya atar. 1920'lerde Almanya'daki Yahudi düşmanlığını düşünün: insanlar önlerini göremiyorlardı, hak etmedikleri askeri yenilgilere uğramış, ekonomik krizle tüm

birikimleri eriyip yok olmuştu, siyasal başarısızlıklar ve ahlaki yozlaşmalarla boğuşuyorlardı. Ve Naziler tüm bunlar için tek bir neden ortaya attı –Yahudiler, Yahudi meselesi. Bunun altında Efendinin büyüsü yatar: ortaya atılan olumlu içerikte yeni hiçbir şey olmamasına rağmen Efendi söyleyeceklerini söylediği zaman 'hiçbir şey artık aynı değildir'...

Yani S_1 ile S_2'nin arasındaki fark, aynı alanda iki kutup arasındaki farktan ziyade bu alandaki bir kesirde varolan paydır –sürecin içerisinde gerçekleştiği kesirde. Topolojik olarak ele alındığında bu kesrin iki düzlemi vardır. Başka bir deyişle asıl çift, iki imleyenden değil, imleyen ve onun ikilemesinden oluşur. Yani imleyen ile onun kaydedildiği yer arasındaki fark, bir ve sıfır arasındaki kadardır. Bu durumda S_1 ve S_2 birbirleriyle nasıl bir ilişki içerisindedir? İki karşıt versiyon arasında kaldık: ilk versiyonda ikili imleyen, yani S_1'in simetrik karşılığı olan, 'kökensel olarak bastırılmıştır' ve bunun nedeni, içerisinde S_2 zincirinin ortaya çıktığı bu baskının yarattığı Boşluğu doldurmaktır. Asıl gerçek, S_1'in çifti ve onun benzerinin bulunduğu yerdeki Boşluktur ve S_2 dizisi ikincildir. İkinci versiyonda, S_1'in 'anlaşılmaz bir terim' olarak ortaya çıkışı durumunda boş olan imleyen, kökensel gerçek, tamamlanmamış imleyen dizisiyle S_2'dir. Ve bu tamamlanmamışlığın boşluğunu doldurmak için S_1 devreye girer. Peki bu iki versiyon nasıl birbirleriyle uyumlu hale getirilir? Nihai olgu bu ikisinin karşılıklı olarak içinde bulundukları kısırdöngü müdür?

Üniversite söylemi 'tarafsız' Bilgi konumundan hareketle sözcelenir; gerçeklikten arta kalana (örneğin pedagojik bilgi göz önüne alındığında 'deneyimsiz, eğitilmemiş olan çocuk') hitap ederek onu özneye dönüştürür ($). Üniversite söyleminin 'hakikati' güçtür: Üniversite söyleminin esas yalanı, güce dayalı siyasal bir karar niteliğinde olanı, şeylerin özsel durumlarına ilişkin basit bir olguymuş gibi sunarak kendisinin edimsel boyutunu reddetmesidir. Burada kaçınılması gereken şey bunu Foucaultcu bir yanlış okumaya tabi tutmaktır: üretilmiş olan özne basitçe bilgi-gücün disiplinli bir biçimde uygulanması sonucu oluşan öznellik değil, ondan arta kalan, yani bilgi-gücün elinden kurtulmuş olandır. 'Üretim' (söylem matrislerindeki 4. terim), basitçe söylemsel işlemin sonucu olmaktan ziyade onun 'bölünmez arta kalanıdır', söylemsel ağın içerisinde olmamak için direnen fazlalıktır. Yani söylemin bizzat kendisinin ürettiği yabancı cisimdir.

Belki de üniversite söyleminin temeli olan Efendinin konumuyla ilgili verilecek en iyi örnek, tıbbi söylemin günlük hayatlarımız içerisindeki işleyiş biçimidir: yüzeysel olarak bakıldığında özne-hastanın özneliğini yok sayarak onu bir araştırma nesnesine indirgeyen saf nesnel bir bilgiyle karşılaşılır; ancak daha derinlemesine bakıldığında endişeli, histerik, saplantılı bir tedirginlik içerisinde olan, doktoruyla Efendisiyle konuşurmuş gibi konuşan ve ondan içini rahatlatmasını bekleyen bir öznenin varlığı fark edilir (Doktorların diğer bilim adamları gibi muamele görme taleplerinde ısrarcı olmaları onların hala Efendi[4] konumunda olduklarının farkında olmalarından kaynaklanır. Bu yüzden doktordan yalnızca nesnel gerçeği değil, kötü durumumuz hakkında bildiklerimizin bu durumla bir şekilde başa çıkmamızda yardımcı olacağı kadarını söylemesi beklenir –yani eğer gerçek, bazı şeyleri daha da kötüleştirecekse doktorun bunu hastadan saklaması beklenir). Daha genel bir biçimde bakarak, büyük bütçe önlemlerini (refah harcamalarının kısıtlanması gibi) her türlü ideolojik önyargıdan uzak ve kendi tarafsız konumlarının bir gereği olarak savunan Pazar uzmanlarını düşünelim: bu uzmanlar, Pazar mekanizmasının, içerisinde 'tarafsız' bir biçimde işlediği tüm güç ilişkilerini (aktif bir rol oynayan devlet aygıtlarından ideolojik inançlara kadar) gizlerler.

Histerik bağlantıda *küçük başka üzerindeki* $, bölünmüş, travmatize olmuş, Başka'nın ar-

4 Bkz: Jean Clavreuil, L'ordre medical, Paris: Editions du Seuil, 1975.

zusunda oynadığı rolle Başka için bir nesne haline gelmiş özneyi temsil eder: "Neden senin olduğumu söylediğin şeyim?" ya da Shakespeare'in Juliet'inin söylediği gibi "Ben neden bu isimim?". Lacan için bu, libidonun kuşatma ağının içerisine atılmış küçük bir çocuğun kökensel durumudur: bu çocuk bir şekilde diğerlerinin şehvetli kuşatması altında olduğunun farkındadır ama diğerlerinin onda NE gördüklerini anlamaz –Başka'dan- Efendiden beklediği şey, bir nesne olarak ne olduğunun bilgisidir (formülün alt seviyesi). Racine'in *Phèdre*'si erkekler arasında bir değiş tokuş nesnesi olmaya, nesillerin olağan düzenini enseste başvurarak bozma yoluyla (üvey oğluyla aşk yaşayarak) direndiği ölçüde histeriktir. Onun Hyppolite'e duyduğu tutku, doğrudan gerçekleşmeyi ya da tatmini amaçlamaz, daha ziyade Phedre'nin hem arzu nesnesi hem de simgesel Başka'sı olma ikili rolünü (arzusunu itiraf ettiği muhatabını) oynamaya mecbur bırakılan Hyppolite'e bunu itiraf etme eylemini amaçlar. Hyppolite Phedre'yi tüketen tutkunun nedeninin kendisi olduğunu öğrendiğinde şok olur –bu bilginin bariz bir 'kastrasyon' boyutu vardır ve bu onu histerikleştirir: "Neden ben? Onda böyle bir etki yaratabildiğime göre ben nasıl bir nesneyim? Bende ne görüyor?". Bu dayanılmaz kastrasyon etkisini yaratan şey, 'ondan' mahrum olma değil, açıkça ona sahip olma gerçeğidir: histerik olan, 'bir nesneye indirgenmenin' yarattığı yıkımla, onu diğerlerinin arzu nesnesi yapan *agalma*[5] ile kuşatılmış olduğu gerçeğiyle dehşete kapılır.

Histeriğin aksine sapkın, Başka için kendisinin ne ifade ettiğini bilir: bu bilgi onun, Başka'nın (bölünmüş öznenin) *jouissance* nesnesi olduğu gerçeğidir. Bu nedenle sapkınlık söyleminin formülü analistin söyleminin formülüyle aynıdır: Lacan sapkınlığı tersyüz olmuş bir fantazi olarak tanımlar. Onun sapkınlık formülü, analistin söyleminin üst seviyesi olan a – $'dir. Sapkınlık ile analizin sosyal bağları arasındaki fark, Lacan'da fantaziye dayalı fantazmatik tuzak/gizlilik ve bu tuzağın arkasındaki boşluğun bilinci bulanıklaştırıcılığını simgeleyen küçük başkanın belirsizliği üzerine kurulmuştur.

Böylece sapkınlıktan analitik sosyal bağa geçtiğimizde fail (analist) kendisini, özneyi arzusunun gerçekliğiyle yüzleşmeye zorlayan boşluğa indirger. 'Fail'in gizlediği ve 'hakikat' konumunda olan bilgi tabi ki analistin sözde bilgisine atıfta bulunur ve aynı zamanda burada elde edilen bilginin bilimsel yeterliğin tarafsız 'objektif' bilgisi olamayacağına, öznel konumunun gerçekliğinden hareketle özneye ait bir bilgi olacağına işaret eder. (Lacan'ın kıskanç bir kocanın –karısıyla ilgili (başka erkeklerle yattığı) iddiaları ne kadar doğru olursa olsun– kıskançlığının patolojik olduğuna dair söylediklerini hatırlamamız gerekir. Aynı şekilde birisi, pek çok Nazi'nin Yahudiler hakkındaki iddiaları (Yahudilerin Almanları sömürdüğü, onların kızlarına sarkıntılık ettiği) doğru dahi olsa Yahudi düşmanlıklarının patolojik olduğuna – çünkü bunun Nazilerin NEDEN ideolojik konumlarını muhafaza etmek için Yahudi düşmanlığına GEREK DUYDUĞUNUN gerçek nedenini baskı altında tuttuğuna dair bir akıl yürütebilir. Yahudi düşmanlığı meselesinde, Yahudilerin gerçekte 'ne olduğuna' dair bilgi sahtedir. Gerçek olan tek bilgi bir Nazi'nin ideolojik fikrini sürdürebilmek için neden bir Yahudiye İHTİYAÇ DUYDUĞU sorusudur). Tam da bu bağlamda analistin söyleminin 'ürettiği' şey, hastanın bilgisinin 'sapmış' hali, hastanın bilgisini hakikat seviyesine yerleştiren artı-element olan Efendi-İmleyen'dir: Efendi-İmleyenin üretilmesinden sonra bilgi düzeyinde hiçbir şey değişmese dahi 'aynı' bilgi, öncekinden farklı biçimde işlev görmeye başlar. Efendi-İmleyen öznenin bilmeden tabi olduğu, jouissance'ın anahtarı olan bilinçsiz *'sinthome'*dur. –Burada gözden kaçırılmaması gereken asıl nokta, analistin öznel konumunun geç-Lacancı bir bakışla küçük başka? olarak tanımlanmasının, özünde sert bir öz-eleştiri barındırdığıdır: 50'li yıllarda Lacan, analisti küçük başka (a) olarak değil aksine,

5 Lacan'da aşkı tetikleyen gizemli, saklı nesne anlamında. Lacan, Platon'un diyaloglarından esinlenerek, bu terimi analist ve analizan arasındaki aktarım ilişkisi açısından kullanmıştır. [-ed.n.].

büyük Başka'yı (A, anonim simgesel düzen) temsil eden bir vekil olarak görürdü. Bu düzeyde analistin işlevi öznelerin imgesel yanlış tanımalarına engel olmak ve onların simgesel değişim döngüsündeki asıl simgesel yerlerini, etkin bir biçimde simgesel kimliklerini (onlara fark ettirmeden) belirleyen yeri kabullenmelerini sağlamaktı. Ancak daha sonra, Lacan için analist, esas istikrarsızlığı ve büyük Başka'nın başarısızlığını temsil eden bir şeyi imler; simgesel düzenin, öznenin simgesel kimliğini güvence altına alamaması durumunu.

Öyleyse eğer bir siyasi lider "Ben sizin Efendinizim, ben ne dersem o olacak" derse bu otorite, özne bir lider olarak kişiliğinde barındırması gereken özelliklere sahip olup olmadığından şüphe duymaya başladığı an histerikleşir. (Ben gerçekten onların Efendisi miyim? Benim böyle davranmamı meşrulaştıran içimdeki şey nedir?"); bu durum üniversite söyleminin arkasına sığınılarak gizlenir. ("Senden bunu yapmanı isterken tarafsız tarihsel gereklilik anlayışını takip ediyorum, yani sizin Lideriniz değil, kendi iyiliğiniz için bir şeyler yapmanıza olanak tanıyan kölenizim"); ya da özne, simgesel yeterliğinden mahrum bir boşluk gibi davranabilir ve bu durumda kendi Başka'sını, bir başka özne, ona lidermiş gibi davrandığı için onu lider olarak nasıl deneyimlediğini fark etmeye zorlar. Her dört söylemde de 'fail'in konumunun belirli bir öznellik içerdiği şu kısa tanımdan anlaşılabilir: Efendi (söz) ediminde bulunan ve bir şekilde 'kendisi söz olan' ve sözü ağzından çıktığı anda bir edimsel etkiye dönüşen öznedir. Üniversite söyleminin faili ise bunun aksine herhangi bir edimde bulunmaz: kendisini, tarafsız bilgiye erişebilen 'objektif yasaların' gözlemcisi (ve uygulayıcısı) olarak öne sürer (tıp dilinde sapkın konumuna en yakın olan yerdedir). Histerik özne kendi varoluşuna ciddi bir şüpheyle bakarak sorgulayan ve tüm varlığının Başka için ne anlam ifade ettiğine dair belirsizlikle yaşayan öznedir; özne yalnızca Başka'nın arzusunun bilinmezliğine bir cevap olarak varolduğu sürece, histerik özne kusursuzdur. Yine bunun tam aksine, analist nesneleştirilmiş ve Lacan'ın deyimiyle 'öznel mahrumiyet' içerisinde olan özne paradoksunu, yani arzunun varlıklar arasındaki diyalektiğinin kısırdöngüsünden kurtulan ve saf dürtüyle hareket eden başsız bir varlığı temsil eder.

Bu matris siyasal bir bakış açısıyla okunduğunda her söylemin açıkça bir siyasal bağı işaret ettiği görülür: Efendinin söylemi fantazi tarafından sürdürülen siyasal otoritenin başlangıcını; üniversite söylemi siyasal-sonrası 'uzman' kuralını; histerik söylem karşı çıkış ve 'direniş'in, Lacan'ın formülüne göre *c'est ne pas ça* olduğu için reddedilmek istenen taleplerin mantığını (çünkü bu talepler tamamıyla karşılansa, ortaya çıkacak olan gerçek tatmin, talebin evrensel mecazi boyutunu ortadan kaldırır, yani X'e olan talep aslında 'X ile alakalı olmaktan çıkar'); analistin söylemi, hakikatin yerini bilginin aldığı, içerisinde failin, semptomal nokta olan *a* olduğu, 'olmayan kısmın kısmı olan', radikal devrimci-özgürlükçü siyasettir. $, failin muhatabıdır ve Ana İmleyen sıfatıyla fail tarafından, 'üreterek', açıkça uygulanarak, açıklanarak, konumu sorgulandığı için onu uygulanamaz hale getiren, şimdi histerize olan eski-efendidir. (esasında birer yan ürün olan devletler'in paradoksu gibi: bir kere sorgulanmaya başlanınca otorite kendi gerçekliğini kaybeder). –Peki bu çerçevede üniversite söylemini daha yakından nasıl okuruz?

$$\frac{S_2}{S_1} \qquad \frac{a}{\$}$$

Üniversite söyleminde (S_2–a) olan üst kısım (Foucault'dan Agamben'e kadar yayıldığı şekliyle) biyosiyaset değil midir? Özneler değil yalnızca çıplak hayata (*bare life*) indirgenmiş bireyler olarak *a* olan nesnesiyle iş gören uzman bilgisi değil midir? Ve formülün alt

kısmı Eric Santner'ın 'atama krizi' dediği şeyi yani öznenin S_1 ile bağlantı kurma, bir Efendi-İmleyen ile özdeşleşme, empoze edilmiş olan simgesel emri[6] kabul etme olanaksızlığına işaret etmiyor mu? Fazla *jouissance* ve simgesel özdeşleşme arasındaki olağan ilişki nosyonu, zevkten yoksun bırakılmanın diyeti olarak bize sunulan simgesel özdeşliğe tekabül eder; Efendi-İmleyeni reddederek tüketimi yücelten günümüz toplumunda olan şey bunun tam tersidir: yitirilen şey, Eric Santner'ın deyimiyle 'atama krizi' olarak simgesel özdeşliğimiz ve bu kayıp için bize sunulansa zevk biçim ve araçları bombardımanıdır...

Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta 'biyosiyaset'in uzman kuralının atama krizi temelli ve ona bağlı olduğudur; bu kriz Son İnsanın 'metafizik-sonrası' hayatta kalma uzmanı konumunu oluşturmuştur ve bu konum kendi gölgesi gibi bitmek bilmeyen hayatının solgun görüntüsüdür. –Aynı sapmanın bir diğer özelliği ise Efendi söyleminin hakimiyetinin sona erdiği dönemde 'ideoloji' teriminin yükselişidir. Klasik Althusserci tanımında ideoloji, Efendi-İmleyen tarafından çağrılma durumu ile nitelendirilir, yani Efendinin söyleminin bir başka versiyonudur. Ancak 'ideoloji'den geç-Napolyonik dönemde, yani tam da Efendinin söyleminin gücünü kaybetmeye başladığı tarihsel anda bahsedilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla ideoloji, doğrudan 'doğal' olma özelliğini kaybetmeye ve yapay bir şey olarak görülüp, bir gerçek olarak değil 'sadece ideoloji' olarak deneyimlenmeye başladığı an, 'ideoloji' hakkında konuşulmaya başlanır. Bu, Freud tarafından kuramlaştırılması, Oidipus'un sosyal gerçeklikteki krizi ve düşüşüyle mümkün olmuş olan Oidipus Kompleksi'nde de böyledir.

Bununla birlikte, Üniversite söyleminin nesnesinin birbirine zıt ideolojik konuma aitmiş gibi görünen iki yönü vardır: bunlardan biri insanları çıplak hayata, uzman bilgi muhafızının eğilip bükülebilir nesnesi olan *homo sacer*'e (kutsal insan) indirgeyen yönüdür. Diğeri ise savunmasız Başka'ya, kendisini savunmasız, sürekli taciz edilmeye müsait bir yerde gören narsisistik öznellik tutumuna duyulan aşırı saygıdır. Başka'nın savunmasızlığına duyulan saygı ile Başka'yı yönetimsel bilgi tarafından düzenlenmiş 'salt yaşam'a (*mere life*) indirgeyen bu iki yön arasındakinden daha büyük bir çelişki var mıdır? Fakat ya bu iki duruş aynı kökten filizleniyorsa, ya aynı temel tutumun iki ayrı yönüyse, ya bu iki yön karşıtların kimliğinden bahseden Hegelci çağdaş 'bitimsiz yargılama' durumunda çatışırlarsa? Bu iki kutbun ortak noktası kesinlikle ikisinin de 'yaşamımızın esas amacı, yaşamın kendisidir' nosyonu türünden herhangi bir üst Nedeni reddetmeleridir. Bu iki kutbun suç ortaklığı, tıpkı idam cezasına karşı koyulması kadar net bir durumdur –kuşkusuz, yaşamı yönetim siyaseti olan biyosiyasetin mantık olarak da en travmatik noktası (bir insanı vahşice) öldürmektir. Foucaultcu bir bakış açısıyla yorumlanırsa idam cezasının kaldırılması, suçu sosyal, psikolojik, ideolojik koşulların sonucu olarak gören 'biyosiyaset'in bir parçası değil midir? Ahlaki/yasal olarak sorumlu bir özne nosyonu, güç ilişkileri ağını örtbas etme işlevi olan ideolojik bir kurgudur. Bireyler, işledikleri suçlardan sorumlu değildirler dolayısıyla da cezalandırılmamalıdırlar. Ancak bu tezin tam zıttı, 'koşulları denetim altında tutan insanları da tutar' değil midir? Günümüzde en güçlü iki endüstriyel bloğun askeri ve tıbbi bloklar olduğuna şaşırmamalı; biri yaşamı yok ederken diğeri sürdürmeye çabalar.

Bu muğlaklığın en temel örneği tartışmasız "Kabızlık mı çekiyorsunuz? Bu çikolatayı daha çok tüketin" şeklindeki paradoksal sloganıyla, tam da kabızlığa neden olan şeyi yiyin diyen ABD'deki *kabızlık giderici çikolata* reklamıdır. Bu, Wagner'in *Parsifal* isimli eserinden meşhur bir sözün, 'yalnızca yarayı açan mızrak onu iyileştirebilir"in garip bir versiyonu değil midir? Ve sınırsız tüketimin (uyuşturucu, özgür seks, sigara içmek gibi tüketimin her biçimi) en büyük tehlike olarak ortaya çıkıyor olduğu gerçeği, bu duruşun egemenliğinin

6 Bkz: Eric Santner, My Own Private Germany, Princeton: Princeton University Press, 1996.

kanıtı değil midir? Bu tehlikelere karşı verilen mücadele, günümüzde biyosiyasetin ana yatırımlarından biridir. Kabızlık giderici çikolata paradoksunu yeniden üretmek için çaresizce çözümler aranmaktadır. En büyük rakip, 'güvenli seks'tir –bu terim "kondom kullanarak seks yapmak üzerinizde yağmurlukla duş almaya benzemez mi" sorusunu akıllara getirir. Burada asıl amaç, kafeinsiz kahvede olduğu gibi 'afyonsuz afyon' yaratmaktır: marihuananın onu yasallaştırmak isteyen liberaller arasında bu kadar popüler olduğuna şaşırmamalı –o, zaten bir çeşit 'afyonsuz afyon'dur.

Kendi içerdiği şeyin neden olduğu rahatsızlığı yok eden şeyi içeren bir ürün olan 'kabız giderici'nin yapısı, bugünkü ideolojik manzaraya bakıldığında daha iyi anlaşılabilir. Günümüzde Başkalara yönelik liberal hoşgörülü tutumu belirleyen iki tema vardır: Başkalığa olan saygı ve saplantılı bir taciz korkusu: Başka'nın varlığı rahatsız edici olmadığı sürece yani Başka gerçekten de Başka olmadığı sürece sorun yoktur. Kabızlık giderici çikolatanın paradoksal yapısına benzer şekilde, hoşgörü de zıtlı ile kesişmektedir; benim görevim başkaya karşı hoşgörülü olmaktır yani ona çok yaklaşmamalı, onun alanına müdahale etmemeli, kısaca onun, benim ona fazla yakın olmam durumundaki tahammülsüzlüğüne saygı duymalıyım. Bu durum, geç kapitalist toplumda gün geçtikçe temel bir 'insan hakkı' olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, *taciz edilmeme hakkıdır*, yani diğerlerinden güvende olacak ölçüde uzakta durma hakkı. Benzer bir yapı kapitalist fırsatçılık için de geçerlidir: kapitalist fırsatçılığa hayırsever eylemlerle karşılık verildiği sürece sorun yoktur –önce milyarları biriktirirsiniz sonra (bir kısmını) ihtiyacı olanlara geri verirsiniz... Aynı durum, insancıl ya da barışsever militarizm mantığı için yani savaş için de geçerlidir: savaş gerçekten barışa, demokrasiye ya da insancıl yardım dağıtımına uygun koşulları yaratmaya hizmet ettiği sürece iyidir. Gün geçtikçe aynı şey demokrasi ve insan hakları kavramları için de geçerli bir hal almıyor mu? İnsan hakları, işkence ve bir aciliyet durumu içermediği sürece, demokrasi ise popülist 'aşırılıklarından' arındırılıp onu uygulamak için yeterince olgun olanlarla sınırlı tutulduğu sürece iyidir...

Bu durum bizi S_2 ile süperegonun faili arasındaki bağlantıya götürür: süperego doğrdan S_2 değildir; daha ziyade S_2'nin S_1'idir yani bilginin doğasında kayıtsız şartsız varolan bir emrin boyutudur. Sürekli sağlıkla ilgili bilgiler bombardımanına maruz kalışımızı düşünün: 'Sigara içmek tehlikelidir! Fazla yağ, kalp krizine neden olabilir! Düzenli spor, daha uzun bir hayatın anahtarıdır!' gibi... Bu cümlelerin altındaki kayıtsız şartsız uyulması gereken emri fark etmemek imkansızdır: "Uzun ve sağlıklı bir hayat yaşamalısınız!"... Hegel, bu tehlikeye başarılı bir biçimde karşı koymuştur: Hegel'in monarşi teorisi, onun Efendi söylemi ile üniversite söylemi arasındaki benzersiz bir alanı işgal ettiğinin en temel kanıtıdır: Hegel, bir yandan Bilginin terörüne karşı koyabilecek kapasitede olan istisnai konumunun gerekliliğini görerek Efendinin ortadan kaldırılmasına karşı koyarken, diğer yandan da artık onun karizmasına yenik düşmüyor ve onu boş bir budalalığın temsilcisine indirgiyordu.

Modern Efendi kendisini uzman bilgisiyle meşru kılar: doğuştan ya da yalnızca simgesel bir atama ile Efendi olunmaz, bu statü daha ziyade eğitim ve yeterlilikle kazanılır. Buradan yola çıkarak modern gücün bilgiye dayalı olduğunu söyleyebiliriz. Efendi söyleminden Üniversite söylemine geçiş, bürokrasinin nitelikli ehliyeti tarafından yönetilen Devletin bizzat kendisinin yeni Efendi olarak ortaya çıkışı anlamına gelir. Ve Hegel, bu geçiş arasındaki konumundan, geçişin öncesi ve sonrasından arta kalanları fark edebilmiştir. Bu, onun herhangi bir gerçek güçten yoksun olan ve salt bir temsili işleve indirgenen monarşinin rasyonel bir devlette gerekli olduğu çıkarımında nettir. Yani Hegel, S1 ve S2 arasındaki boşluğu onarma gerekliliğinin farkındaydı: bu boşluk yok edildiği takdirde, S2'deki gibi 'totaliter'

bürokrasiye sahip olunabilirdi.

Modernitenin egemen söylemi olan Üniversite söyleminin içsel geriliminin ('çelişkisinin') dışsallaştığı iki varoluş biçimi bulunmaktadır: biri kapitalizm ve onun tümleşik fazlalığı ve sürekli özsel devrimlerle kendisini yeniden üreten sistemin mantığı, diğeri ise 'yönetilen dünya' olarak teknoloji yasaları, araçsal akıl ve biyosiyaset gibi farklı maskelerle kavramsallaştırılan bürokratik totalitarizmdir. Peki bu iki biçimin birbirleriyle ilişkisi nedir? Kapitalizm, teknolojik tahakkümün daha temel varlıkbilimsel tutumunun salt bir biçimine indirgenmemelidir; daha ziyade Marksist bir tavırla kapitalizmin mantığının sermaye fazlasını sistemin işleyişine entegre etme çabası içinde olduğu gerçeği üzerinde durulmalıdır. Stalinci 'totalitarizm', kapitalist suretinden arındırılmış, kendi kendisini yürütebilen bir üretkenliğin kapitalist mantığından ibaretti ve bu nedenle de başarısız oldu: Stalinizm, kapitalizmin semptomuydu. Stalinizm, kamusal aklın, sosyal yaşamın planlı şeffaflığının ve mevcut üretken seferberliğin matrisini içeriyordu. Onun zora dayalı tasfiyeleri ve paranoya, bir anlamda 'baskı altında tutulanın' geri dönüşüydü, tamamen organize bir 'yönetilen toplum' projesinin doğasında var olan bir saçmalıktı.

Guy-Félix Duportail ile Söyleşi

Söyleşi: Yeşim Keskin – Volkan Çelebi
Çeviri: Emre Sünter – İnanç Ayrıbaş

Soru 1: Lacan'ın kendi psikanalitik teorisini geliştirmesinin temelinde yatan felsefi, klinik ve yazınsal kaynaklar hakkındaki görüşleriniz nelerdir?

Lacan psikiyatride tek ustasının Clerembaut olduğunu sürekli belirmiştir. Bunun yanısıra, 19. yy sonlarında Paris'te Salpetrière Hastanesi'nde doktor Charcot tarafından hastaların teşhisinde kullanılan tekniklere tıpkı Freud gibi çok şey borçludur. Lacan analist olarak kariyerinin sonuna kadar bu teknikleri kendi yöntemiyle tekrar formüle etmiştir. Lacan psikanaliz konusunda birçok farklı yazarı (Balint, Winnicott, Klein, Abraham, Ferenczi, Reik gibi) tanıyıp uygulasa da asıl gönderme tabii ki Freud'adır. Fakat Lacan'ın (şimdi sağduyuyla formüle ettiğim basit bir hipotez olarak) adı sürekli unutulan analisti Rudolf Loewenstein'a eğitiminde çok şey borçlu olduğunu söyleyebilirim. Şunu da ifade etmek gerekir ki, Lacan'ın Loewenstein ilgisi onu Alman Okulu'na yönlendirmiştir. Çünkü Loewenstein'a şekil veren de Berlin Okulu'ndan gelen analistlerdir.

Lacan'a kendi düşüncesini oluşturmasına yardım eden çok sayıda büyük filozof vardır. Bu liste pre-Sokratik filozoflardan Wittgenstein'a kadar uzanır! Bu durum aslında her şeyi özetler. Lacan öğretisi birbirini takip eden periyotlardan, paradigmalardan oluşur. Lacan'ın 50'li yıllarda Kojève seminerlerinde Hegel'den etkilenerek imgeselin aldatıcılığı eleştirisi yapması, daha sonra öznenin büyük Başka ile olan ilişkisinin taslağını Descartes ve Heidegger rehberliğinde oluşturması ve Merleau-Ponty vasıtasıyla topolojik yol ile uğraşması (60'lar ve 70'lerin başındaki semboliğin/simgeselin ilkel dönemi) ve son olarak Wittgenstein ve Gödel'in 70'lerin sonunda 'gerçek' döneminde oynadıkları önemli rolü kastediyorum. Bunlar, metinlerin ayrıntılı okuması yapılırken göz önünde tutulması gereken genel hatlar.

Yazında aklıma ilk gelen ise Edgar Allen Poe ve başlığı *Yazılar*'ın girişinde karşımıza çıkan Çalınan Mektup. Lacan'ın sürrealist yazını yakından takip etmesi de aynı derecede belirleyicidir. Gide, Sade, Duras, Joyce, Bataille, Wedwkind, Claudel, Goethe gibi çok sayıda yazar belirler Lacan'ın güzergâhını. Bütün bu isimler arasından iki tip yazın ayırt edilebilir: fantazi ve arzu yazını ile jouissance yazını. Bu anlamda Lacan'a kaynaklık etmiş olan belirli bir yazından söz edilebilir. Bu savı destekleyen birçok işaret var. Lacan ilk vakasını, Sainte Anne'da tedavi ettiği ve doktora tezinde 'Aimée' diye bahsettiği Marguerite Anzieu'yü coşkusuna paralel bir biçimde yazdı. Lacan dünyaya kendisini 'hiçbir şey' olmayan 'psikanalizin Gongorası[1]' olarak tanıtır. Psikanalistin bu oto portresinde, maniyerist yazardaki edebi dandizmin tipik bir özelliği görülür. Yazılar'ın yazarı için, psikanalizin aktarımı kendisinin de söylediği gibi bir *stil* aktarımıdır. Bu nedenle bana göre Lacan'ı derinden etkileyen başlıca iki yazar Mallarmé ve Joyce'tur. Bu iki yazar eserlerinde yarılmanın (imleyen ile /imlenen arasındaki yarılma ya da yazınsal semptom yoluyla belleğimize işleyen Borromean yarılma) negatifliğini önemli ölçüde ele alırlar. Hiç şüphesiz burada Lacancı psikanalizin aktarılmasındaki zorlukların başlıca nedenlerinden birini görmek gerekir. Bir stil sahibi olmanın, yani bir dilin pratiğinde bir yarılma yaratmanın yolu herhangi bir eğitimden geçmez.

1 *Tam adı Louis de Gongora y Argote olan Rönesans ardılı İspanyol şair, edebiyatta modernizmin kurucularından sayılır.*

Soru 2- Size göre psikanaliz tarihinde Lacan nasıl bir yere sahip? Lacan'ın psikanalize temel katkıları nelerdir?

Lacan için psikanalizin yeniden kurucusu tanımlaması yapılabilir. Asıl kurucu Freud'dur, ancak o da sonsuz bir mükemmelleşmeye ve asıl alanın yeniden yapılanmasına açık, ilk anlamın yeniden canlanmasındaki kurulumu gerçekleştirir. Aynı durum müspet bilimler ve güzel sanatlar için de geçerlidir. Örneğin Cézanne modern resmi kurdu ancak bu Picasso'nun ya da Kandinsky'nin farklı biçimlerde resmetmesi için bir engel değildi: bir kez dönemeç aşılmıştı ve Cézanne'la beraber geri dönülemez bir noktaya gelindiği açıktı. Lacan'ın da psikanalize çok sayıda katkısı vardır. Arzunun nedeni olarak "a" nesnesini, bilinçdışı öznesinin topolojik şematizasyonunu, Freudcu ikincil topiğin ciddiyetle ele alınmasını, imleyen zinciri olarak ölüm itkisinin entegrasyonunu hatırlayalım. Sembolik/simgesel olanın, babanın farklı isimleri ile ikiye bölünmesinin farklı biçimlerini göstermesi, analitik kliniğin izlediği yoldaki değişimler vb. Bunların tümü meselenin özüdür.

Soru 3- "Freud'a dönüş" Lacancı söylem bağlamında ne anlama gelir? Freud ve Lacan arasındaki benzerlik ve farlılıklar nelerdir? Freud'un aksine Lacan'ın bilimle (biyoloji ve pozitif bilimler) olan geriliminin nedenleri nelerdir?

Bu soruların hepsini birkaç satırda yanıtlamam mümkün değil. Daha sentetik bir cevap vermeye çalışacağım. Freud'a dönüş, Lacan'a göre özellikle 20. yy ortalarında Kuzey Amerika'daki uygulamalarda ortaya çıkan ve bireyin topluma yeniden adaptasyonu gibi faydacı endişelerle yolunu kaybetmiş olan Freudcu psikanalize yeniden yön vermek amacındaydı. Eğer VII. Seminer'deki "arzularına boyun eğmemek" etik ilkesini öznenin hali hazırda var olan sosyal normlara uyumu gereksinimiyle karşılaştırırsanız, Freud'a dönüşün anlamının hemen ortaya çıktığını fark edersiniz: bu, bilinçdışına yani ne pahasına olursa olsun kendi içinizde tahrip edilemez olana dönüştür. Zamana tabi olmayan bu arzuya dönüşü Lacan kendi psikiyatrik, edebi, felsefi, bilimsel vb. araçlarıyla yönetir. Oysa Lacan'ın çalışmaları üzerinde felsefenin büyük katkıları vardır. Çoğu Lacan okuyucusu bu durumu anlamayıp dilbilime veya matematiğe bağlı kaldı. Bu büyük bir hatadır çünkü Lacan düşüncesinde felsefenin önemi, eleştirdiği ve alay ettiği, kendisine de kaynaklık eden içerikte olmadığı gibi felsefeye atfedilen epistemik değerden de ileri gelmemektedir. Bu, psikanalitik bilginin pozitif deneysel bir bilgi değil, daha ziyade felsefe gibi "spekülatif" ya da fenomenal bir bilgi olduğunu ifade eder. Her halükarda bu bilgi Popper'ın ya da pozitif bilimlerden gelen diğer epistemologların iddialarıyla yargılanabilir bir bilgi değildir. Freud daha farklı düşünüyordu, bu çok açık. Spekülasyonu, hatta filozofları bile kınıyordu. Sıklıkla başvurduğu "metafizyolojik büyücü", bildiğiniz gibi daha sonra başlardaki belirlenimciliğini eleştirmesine engel olamadı. Ama bütün bunlar (örneğin bilişselcilerin istediği gibi) bizi inandırmaya çalıştıkları şeyler kadar önemli değildir. İnsan davranışı ve düşüncesinin biyolojiye bağlanması, bunların eserlerindeki ideal anlamın anlaşılmasıyla tezat oluşturmaz. Bunlar kesinlikle felsefi bakış açısıyla tekrar birbirine eklemlenmesi gereken yaklaşımlardır. Bu konuda Hegel'i, özellikle Tinin Görüngübilimi'nde, Gözlemci Akıl üzerine olan bölümü tekrar okumak gerekir: İnsan tini kemik değildir diyordu Hegel dönemin frenologlarına. Ayrıca bildiğiniz gibi Hegel frenologları kafataslarını kemikle kırmakla tehdit ediyordu! Bilinçdışı için de aynı şey söz konusudur. Genetik koşullanmalara sahip olsa bile arzunun kamburu yoktur.

Soru:4 Lacan'm teorisini anlamak için anahtar kavramlar nelerdir? Bu kavramların anlamında bir evrimden bahsedilebilir mi? Bununla birlikte Lacan'm erken ve geç dönem çalışmaları arasında bir kayma (mesela sembolik/simgesel olana ve sonraki dönemde jouissance'a yaptığı vurgu) olduğu düşünülebilir mi? Lacancı açıdan bu tartışmaya farklı bakışlar getirilebilir. Sizin görüşünüz nedir?

Aslında bu da zor bir soru! Sondan başlayarak cevap vermeye çalışacağım. Lacan'ın öğretisinde

vurgularda çok önemli değişimler var, bu çok açık. Bu bakımdan arzu ve jouissance ayrımı örneği sorunuza genel bir cevap vermemde yol gösterici olabilir. Arzu ve jouissance, tıpkı "özne", "başka", "imleyen", "a nesnesi", "Borromean Düğümü", "gerçek", "imgesel", "sembolik/simgesel" terimleri gibi anahtar kelimelerdir. Üstelik anlak/anlama açısından jouissance arzuya zıttır. Arzu Başka'nın arzusudur, bir olma [être] eksikliğidir ve harfi harfine yorumlanması gerekir, o halde jouissance gizli kalmış, erişilemez, yasak, dolu ve yorumlanamazdır. Jouissance bir hikâyenin içine girmeden ve transgresyonun (ihlalin) dışında kavranamaz. O halde arzu, mahiyeti gereği talebin yinelenmesine bağlıyken, jouissance hikâyeyle ilgili (mesela bir olayın anımsanması) eş süreli bir boyutun bir itki tatminine katılmasıdır (Seminer VII). Lacan 1966'da "Psikanaliz ve Tıp" konferansında, jouissance'a bedenin aşırı deneyimi şeklinde yaklaşıyordu. Jouissance gerilim, çaba, harcama, hatta sömürü boyutunda kendisine yer bulur. *Encore* seminerinde söylediği gibi beden "zevk duyar" [se jouir]. Dolayısıyla "jouissance" bizi, tüm boyutunu "-ebilirim"e veren bedenin gücü fazlalığı düzeyine yerleştirir. Fenomenologların "-ebilirim"i, sahip olunan beden jouissance'ını harcamada açığa çıkartır. Bedenin jouissance'ı, fazlası olan bir -ebilirim'dir. Ancak jouissance, kipleşmeyle beden dışında dil düzeyine yerleşir, tıpkı Lacan'ın fallik dediği ve dahası dilin ötesinde, dile gelmeyen mistik bir ekstaz olarak tanımladığı jouissance örneği gibi. Bu nedenle arzunun ve jouissance'ın parametreleri aynı değildir. Her halükarda, arzuyu ve jouissance'ı zıt ve bağımsız mutlaklar olarak konumlandırmak, tıpkı "avangard" Lacancı gibi görünmek için birinci ve ikinci Lacan karşılaştırması yapmak gibi bana uygun gelmiyor. Çünkü şu kesin ki varoluşumuzun en önemli problemlerinden biri, sürekli yasaklanan jouissance'ın, bir aracı merci -mesela N. Braunstein'ın doğru biçimde önerdiği aşk (Lacancı bir kavram olan jouissance'la karşılaştırınız)- "arzunun jouissance'a tenezzül etmesini" kalıcı olarak sağlayabilsin diye, arzu yasasının terse çevrilmiş ölçeğini yakalayabilmesini sağlamaktır. Ama arzu ve jouissance oyununda hala keşfedilmeyi bekleyen patikalar vardır. Yüceltim de, sinthome[2] da alternatifler arasındadır. İnsan varoluşundaki arzu jouissance zıtlığının yaptığı hipostaz, davranış normları ya da zıt pratikler için anlak ayrımlarını tutmaya götürür ki bu da saçmadır.

Soru 5- Lacan'ı "yapısalcı" bir düşünür olarak mı görüyorsunuz? Ya da Lacan'ı Fransız yapısalcı akımının ürettiğini düşünebilir miyiz? Lacancı teoride dilin rolü hakkında ne düşünüyorsunuz?

Diğerleri gibi Lacan da kendi zamanının bir ürünü. Ama özellikle İkinci Dünya Savaşı ertesinde psikanalize yenilikler katan birisi. Analist olmak ve psikanalist yetiştirmek için o da tüm yenilikçiler gibi çağdaşlarına karşı mücadele verdi. Althusser 60'lı yılların başında Lacan'la tanıştıktan ve kendisiyle bir gece Paris'te dolaşıktan sonra günlüğüne Lacan'ın kendisine "bitkin bir adam" gibi göründüğünü yazmıştı. Çok sonraları, 60'ların sonunda Jacques Lacan ayaklanan üniversiteli gençlik tarafından duyulacak ve kendisine değer verilecekti. Böylece Lacan'ın kişisel geçmişinde olumsuzun ciddiyeti ve sabır buluşmuş olur. Bu, bir anlamda bilinçdışının maceralarını ve dönüşümlerini yansıtır. Lacan öncelikle «aforoz edilmiş» birisidir. Tam da bu nedenle Fransız ya da Avrupa akımının veya modasının basit bir "ürünü" değildir. Bundan çok daha ciddi bir şeydir.

Son olarak Claude Levi Strauss'un etkisinde kalması, dilin Lacan'ın çalışmalarında uzun yıllar merkezî bir rol oynadığının kanıtıdır. Bütün sorun zamanla körleşen bu kanıtların anlamı sorunudur. Cevabımı muğlâk bitirmemek için şunu söylemem gerekir: Dilin rolü topolojik yarılma kavramı kadar önemlidir. Lacan, dili öncelikle Saussurecü imin merkezine, imleyen ile imlenen arasındaki çubuk seviyesine yerleştirdi. Ama önemli olan im değil yarılmadır, dili fetişleştirmemek gerekir.

2 *Lacan'm gerçek, simgesel ve imgesel düzenlerini bir araya getirmek amacıyla Saint Thomas'nın Fransızca okunuşuyla kelime oyunu yaparak türettiği yeni unsur. (ç.n.)*

Soru-6: Öncelikle, Lacan günümüz politik, kültürel ve sosyal dünyasını anlamamızda bize nasıl yardımcı olabilir? İkinci olarak, Lacancı teoriyi bilhassa kapitalizm eleştirilerinde görüyoruz. Onun bu eleştirel işlevi hakkında ne düşünüyorsunuz?

Lacan'ın teorisi Frankfurt Okulu'nun yaptığı anlamda eleştirel bir teori midir? Hem hayat bulduğu koşullar üzerine, hem de dönüştürmek amacıyla uygulandığı alan üzerine düşünen bir teori mi? Hem evet hem hayır. Hayır, çünkü bir taraftan Lacan'ın Marcuse, Adorno ve Habermas ile çok az ortak noktası var. Evet, çünkü diğer taraftan analitik söylem, her söylem değişikliğinde, (*Psikanalizin Karşı Yüzü* seminerindeki dört söylem teorisi anlamında), sosyal alanda yeni bir aşk filizlendiğinde, roller ve konumlar değiştiğinde oyuna dâhil oluyor. Analitik yorum başarılı olmuş eylemle sürekli dirsek teması halindedir. Dolayısıyla analiz, söylemlerin hareketiyle, yön değiştirmesiyle, sosyal bağlarla her zaman ilgilidir. Bu yüzden efendinin, üniversiter olanın, hatta histeriğin ve kendisinin güçsüzlüğünü ve görünüşünü ifşa ettiği ölçüde eleştirel bir etkiye sahip olur. Sorunuza dönersek, söylemler teorisinin sosyal dünyayı ve günümüz politik dünyasını anlamamıza yardım edebilecek bir araç olduğunu ifade edebilirim. Michel Foucault son dersinde hakikatin cesaretinden bahsediyordu. Bence psikanalist için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Şüphesiz psikanalist, yorumlarında hakikatin yarı-söylenmişliğinin çok ötesine geçmez ancak bu bile bizi sosyal ilişkilerimizde konum ve partner değiştirmeye davet etmek için yeterlidir. Psikanaliz, dünyayı anlamamızda bize yardımcı olur, ama bu basit bir hermenötikten ibaret değildir, aynı zamanda uygun partneri ve onunla dans ederken atılacak uygun adımı seçmeye çağırdığı ölçüde de bir toplum eleştirisidir.

Soru 7- Lacan'ın fenomenoloji ile özel olarak da Heidegger, Levinas ve Merleau-Ponty ile olan kendine özgü ilişkisi nedir?

Bu muğlâk bir ilişkidir. Lacan bir taraftan fenomenolojiyi eleştirirken diğer taraftan Heidegger'le ve entelektüel ve arkadaşça bir ilişki kurduğu Merleau-Ponty ile uzun ve düzenli bir diyalog geliştirir. Bunu nasıl açıklamalı? Lacan fenomenolojiyi eleştirirken tarihsel olarak öncelikle Husserl'i düşünür. Transandantal ego tarafından kutuplaştırılan yapıyı reddettiği tıp tezinde de bu durum var. Transandantal fenomenolojinin, Saint Anne hastanesinin genç klinik şefi Lacan için paranoyak psikozun düşünülmesinde herhangi bir katkısı yoktu. Fenomenolojiyi eleştirirken daha sonra da özellikle Sartre'a başvurur. Sartre'ın varoluşçu psikanalizi Lacan'ın gözünde "tinin bir oyunu"dur. Başlıca neden Lacan'a göre bilinç felsefesinin "ben'in kurucu yanlış anlamalarının" ve "otonomi yanılsamasının" tuzağına düşmüş olmasıdır (*ayna evresiyle karşılaştırınız*). Dolayısıyla şunu anlıyoruz: bilinç, bir yanlış anlama yapısıdır. Buradan Lacan'm fenomenal bilinç yanılsamaları eleştirisinde Hegel'e çok yaklaştığını görebilirsiniz.

Husserlci bilincin radikal biçimde eleştirisinin önünü açan Heiddegger fenomenolojisi için ise çok farklı bir durum söz konusu. 50'li yılların sonunda Lacan, Heidegger'in "Logos" makalesini çevirdikten sonra iki düşünür arasında bir arkadaşlık başlar. Lacan bilincin öznesi ile imleyen zinciri arasındaki ilişkinin örnek illüstrasyonunu gördüğü Heideggerci *Dasein*'la ve meşhur "*ölüme doğru varlık* [Sein zum Tode]"la ilgilenir. Burada özne ölmüş, diğer imleyenler için kendisini temsil eden imleyenlerde katılaşmıştır. Lacan'm Heidegger'e olan bu ilgisinin başka temel bir nedeni daha var: hakikat, *aletheia* gibi kendi anlamı ve varlığı arasında düşünen öznenin bölünmesine sadıktır. Kartezyen Cogito bilincin varlığını açık biçimde altbelirledi (*Cogito ergo sum*'daki *sum*, Metafizik Meditasyonlar ile uzaktan alakalıdır. Lacan «Analitik Edim» seminerinde Cogito'nun "sahte varlık"ından bahseder) ve bu kimi bilimsel düşüncelere fayda sağladı. Bilimsel bilginin önermelerinin kesinliği içinde daha fazla düşündükçe, belirsiz hiçliğin kaygısı içindeki varlığımı daha az kavrıyorum. Buna karşılık gelecekteki ölümü, kaygımdaki hiçlikle daha fazla karşılaştıkça, daha az düşünüyorum. Lacan imleyen etkisini, öznenin varlık ve anlam arasındaki bölünmüşlüğü içinde

görüyordu. Harf kertesi[3] o halde varlık sorununun unutulmasını "açıklar" ve analitik kürün kendisi aynı bakış açısıyla yalnızca Oidipal değil varoluşçu bir boyut kazanır (bu bakımdan bkz. J. F. Balmes'in kitabı "Ce que Lacan dit de l'Etre").

Lacan'ın Merleau-Ponty ile ilişkisi daha tartışmalıdır. Lacan, ne 1961'de Merleau-Ponty anısına *Temps Moderns*'e yazdığı post-Humecü makalesinde, ne de verdiği seminerin belirli seanslarında bu tartışmayı düzenlemeye çalışmaz. Bununla beraber, raporlarının verimli yönü, 1964'teki On birinci Seminer'in (Psikanalizin Dört Temel Kavramı) "a nesnesi"ne ayrılan bölümünden sonra ortaya çıkar. Bu bölümü okursanız "a nesnesi"nin sunumuna ayrılmış tüm seanslarda Lacan'ın Merleau-Ponty ile diyalogu kesmediğini görürsünüz. Onunla doğrudan konuştuğunu söyleyebiliriz. Gözün ve bakışın kesilmesi, görülenin ve görülemeyenin kesişim çizgisi üzerinde gidip gelir. Bu büyüleyici bir şey. Bu anlamda Lacan'ın Merleau-Ponty'ye entelektüel bir borcu bile vardır. Lacan'ın topolojisinin Merleau-Ponty'yi geçmişe dönük anlamasından bağımsız olduğuna inanıyorum. Bunun yüz kızartıcı bir tarafı yok, tam tersine; çünkü Lacan bu alanda arkadaşına göre oldukça ilerideydi. Son olarak, Lacan'da fenomenoloji ve psikanaliz arasındaki ilişki muğlâk ve tartışmalıdır. Düşündüğümüz zaman bunun tamamen normal olduğunu görürüz.

Fenomenoloji ve psikanaliz arasındaki ilişki, bilinç ve bilinçdışı arasındaki ilişkiye ait zor soruyla temas halindedir. Bilinçdışı düşünceyi ortaya koymak, ikinci bir "düşünüyorum" ortaya koymadan ve bir yandan da aşılmaz felsefi çıkmazlara düşmeden mümkün müdür? Bilincin grameri ile bilinçdışının grameri, Davidson'un Wittgenstein düşüncesi için söylediği gibi, birbirine nasıl karıştırılmamalıdır? Bildiğimiz gibi Lacan'a göre bilinçdışının öznesi ikinci bir *düşünüyorum* değil, dilde saf bir topolojik yarılmadır. Lacan bunu öncelikle imleyen zinciriyle özdeşleştirmiştir. Daha sonra imleyenin gerçek bir zincir oluşturmadığını fark ederek onu, genel Borromean Düğümü figüründe açıkça görülebilen Borromean Düğümü yapısıyla özdeşleştirmiştir. Bununla birlikte bu cevap hala çok biçimseldir. Ona, öznel bir doku vermek gerekir. Bütün sorun Heidegger'in açtığı ve Lacan'ın eleştirel *Cogito* okumasıyla ilerlediği yolun, yarılmanın "görüsel doldurma" görevini gerçekleştirmekte tatmin edici olup olmadığını bilmektir. Aslında "a" nesnesinin ortaya çıkışı ve Merleau-Pontyci yol, temelde transandantal ego'ya daha yakın olan *Dasein*'ın ortaya çıkmasından daha umut verici görünür. "a" nesnesi ve sonrasında fenomenologların ten bedeni, topolojik yarılmanın dokusunu oluşturur. Ne olursa olsun, şüphesiz Lacan'ın Hegel'den Merleau Ponty'ye dek *fenomenoloji ve post-fenomenoloji* ile olan ilişkisi, Lacancı psikanalizin mümkün olması için stratejik felsefi bir konumdur.

Soru 8- Lacan çalışmalarınızda özellikle yönelimsellik [intentionalite], dil, travma gibi kavramlara yoğunlaşıyorsunuz. Bu kavramların anlamlarını açıklar mısınız?

Yönelimsellik kavramı Husserl fenomenolojisinden gelir, o da bu kavramı ortaçağ noetiğinden alan ustası Brentano'dan miras almıştır. Yönelimsellik, bilinci nesnelerine onların boş bir kastı (semantik) içinde bağlayan bir korelasyondur. Bu anlam bütünlüğü kastının içi (Husserl'in *Düşünceler I*'inde geçen noematik çekirdek) farklı biçimlerde doldurulabilir. Eğer, bir yargı kastı içinde, yargının yönelimi bu yargının kastına uyan şeylerin durumunun görüsü tarafından dolduruluyorsa, o halde bu yargı doğrudur. Husserl'de bu bilinç zorunlu olarak egoik (yani ego tarafından kutuplaştırılmış bilinç) değildir, farklılaşmış kipliklere sahiptir. Algısal kiplik, örneğin imgesel ya da imle ilgili kiplik değildir. Paris'te bir evi algılamamla, İstanbul'da Boğaz kenarında ya da Anadolu'nun geniş platosunda bir evi imgelemeye yönelme tarzım, yönelimsel yapı –niyetin nesnesi olarak kendi üstüne taşınan herhangi bir şeyi kasteden bir bilinç- aynı olsa bile, aynı değildir.

3 *«L'instance de la lettre ou la raison depuis Freud» (Harf yetkesi ya da Freud'dan bu yana akıl) Lacan'ın 9 Mayıs 1957'de Paris Sorbonne'de yaptığı konuşmanın başlığıdır. Bu konuşma daha sonra Yazılar'da da yayınlanmıştır. Lacan, Ecrits, Paris, Seuil, coll. "le champ freudien", 1966. (ç.n).*

Lacan'daki yönelimsellikten bahsederken onunla arama büyük bir kavramsal mesafe koymuş oldum! Çünkü kuşkusuz bu, Lacan'ın kullanmadığı bir kavram. Lacan bilinç felsefesi ile uğraşmayı tercih etmiyordu. Buna rağmen "Yönelimsellik ve Travma" kitabımda yönelimsel kastın, öznenin duygulanımına gerçek aracılığıyla nasıl bir yanıt olabileceğini göstermek için yanıtla ilgili bir yönelimsellik fikri geliştirdim. Çünkü gerçek (Lacancı anlamda sembolize edilmesi/simgeselleştirilmesi imkansız olan), bilinç tarafından travma olarak yaşanmıştır. Gerçek, yaşamda ortaya çıkan bir kaza ("kötü tesadüf", "felaket" : savaş, cinsel saldırı, hastalık, ölüm...) gibi mutlak bir anlamsızlıktır ve yaralanmış bilincin hayatta kalması tamamen travmanın gerçeğine cevap bulup bulamamasına bağlıdır. Bu tezin güçlü biçimi, Lacan'ın dediği gibi eğer yapısal ve geri döndürülemez ise, cinsel ilişki yokluğunun travmasının tüm kadın ve erkeklere dayatıldığı anlamına gelir. Oysa böylesi bir anlam boşluğuna -kısmi ve tesadüfî anlam eksikliğine değil- yanıt bulmak, tam olarak yönelimselliğin evrensel rolüdür: bir anlam vermek. Bu, temelde Husserlci yönelimsellik kavramının yerini değiştirmeye çalışan, bütün bilincin ve bilinçdışının ifade edilmesi sorunudur. Bu, psikanalizin kavramsal evreninde açıkça bir "fenomenolojik dönemeç"i önceden varsayar. Seksenli yılların sonundan beri (*Yazınsal A Priori, (Cerf, 2003), Yönelmişlik ve Travma (L'Harmattan, 2005)* ve son olarak *Yaşam Dünyasının Kurumları, Merleau-Ponty ve Lacan* olmak üzere üç kitapta) bu dönemeci teşvik etmeye çalıştım. Bu sonuncu kitapta üzerinde durduğum konu daha çok, dünyanın ve bedenin bağlanması ilkesi ışığında itkisel yönelimsellik fikri (3. bölümdeki topolojik beden kurumuyla karşılaştırınız). Bunun, henüz meyvelerini vermemiş bir araştırma alanı olduğuna inanıyorum. Bugün, Merleau Ponty fenomenolojisi ile Lacan psikanalizinin kesişmesinden oluşan bu alanda yoğunlaşıyorum.

Neden başka bir fenomenolog değil de Merleau-Ponty diye sorabilirsiniz, çünkü Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde yönelimsellik kavramını beden düzeyine yerleştirerek, onun merkezini değiştirdi. Diğer bir deyişle Merleau-Ponty ile beraber kendimizi artık Descartes'ın "düşünüyorum"u seviyesine değil "-ebilirim" seviyesine yerleştiriyoruz. Aynı zamanda Husserl'in cogito-cogitatum korelasyonunu da terk etmiş oluyoruz. Artık söz konusu olan, bilinçte ideel olarak içerilmiş nesneye yönelmek değil, ya da sorun artık kurulması transandantal bilince bağımlı bir dünya değildir. Burası önemli, çünkü bu artık aynı yönelimsellik değildir. Bedenin algısal ve devimsel [motrice] yönelimselliği önsel semantik bir kip üzerinden nesnelere kastetmez. Bu, çalışan bir yönelimsellik, yönelimselliği fonksiyon haline getiren varoluşsal bir projedir, çünkü burada artık bir nesneye boşuna kastetmek söz konusu değildir. Burada biz, musallat olduğumuz ve bize musallat olan kendi şeyde gerek devimsel, algısal, gerekse de imgesel bir yansıtmanın karşısındayız. Yansıtma öyleyse, diyakritik bir kip üzerinde gerçeği ve imgeseli farklılaştırdığı için geri döndürülebilir ve sembolik olarak eklemlenebilirdir. Husserl bunu öngörememişti. Böylece uzayın beden tarafından önsel ve nesne öncesi ikameti sorunsalı ortaya çıkar. Oysa bu uzay yönelimsel hareketten önce gelmez. Yönelimsellik, uzayın yapısına sanki bu bütünün bir parçasıymışçasına dâhil olur. Dolayısıyla artık şeylerin kendisine dönüş Merleau-Ponty'de ve Husserl'de asla aynı biçimlerde gerçekleşmez. Sonrasında, fenomenolojik kasıt/doldurma çifti de değişikliğe uğramıştır. Bedensel bir kip üzerinde yaşanan şeylerin mevcudiyeti kendisine mesafe almadan durmaz, şey tüketilemez ve her zaman kendisinin ötesinde olmasına rağmen, oradadır, tendedir, bütün halindedir. Tende mevcudiyet, anlam ve kastın efendi öznesi için artık tam görünün eşanlamlısı değildir. Fenomenolojinin Merleau-Pontyci anlamda yeniden kurulumu dikkate alınırsa, onun psikanalize eklemlenmesi kuşkusuz farklı bir görünüm kazanır.

Burada can alıcı nokta, öznenin bölünmesinin artık kartezyen *Cogito* düzeyine değil, önem verdiği *Cogito*'yla beraber kopuş etkisini radikalleştiren, Joyce okuyucusu son Lacan'ın yapacağı gibi, bedenin, uzayda olmak şeklinde anlaşılan "-ebilirim"i düzeyine yerleşeceğini anlamaktır.

Lacan ve Merleau-Ponty'deki ortak topoloji - kendiliğinden olmayan, ikili eleştirel okuma ve ta-

mamının anlaşılır, açık olması için verilen büyük uğraş sayesinde ortak hale gelen- bize böylece öznenin bölünmesini sadece dil düzeyinde değil, aynı zamanda algılayan beden düzeyinde de görmemize izin verir. Bu anlamda Merleau-Ponty Lacan'ın dilbilimci idealizmini eleştirmekte haklıdır. Beden tabii ki bir güçler sistemi, bir "-ebilirim"dir ama bu sefer Merleau-Ponty değil Lacan sayesinde bunun *bilinçdışında* bir "-ebilirim" olduğunu görürüz, tıpkı bedenin bir kutunun içindeki bir nesne gibi uzayın içinde değil, uzayda olması gibi. Beden, güçsüzlükleri ve imkânsızlıkları ile beraber topolojik yapı olarak anlaşılan bilinçdışındadır. Bu andan itibaren "-ebilirim"; jouissance, bedenin -ebilmesi olarak görünür ve güçlerin aşırılığı, bedenin dünyada kuşatılmasını gerçekleştiren ve bedenle kendisi arasında düğüm oluşturan varoluş jouissance'ı olmaksızın dünyayla bağ kuramaz. Bütün bunları anlamak ve nasıl işlediklerini görmek, yalnızca topolojik yarılmanın, Husserl'in yaptığı gibi dünyanın kurucu düşünce aracılığıyla entelektüel temsilini değil, güçler sistemi olan bedeni ilgilendirdiği temel olgusunu anlamakla mümkündür. Bilinçdışı topolojik bir yarılma, ki böylelikle, anlamın üst aşamalarına kadar ulaşmak için algının birinci aşamasından yayılan, bedenin devimselliğine [motricité] bağlı bu yarılmanın gelişimidir.

Buna karşılık, geç Lacan'ın Borromean Düğümleri, onları kuran bedensel ve eyleme değin şemalar olmadan var olamaz. Lacan'da jouissance'ı sıkıştıran düğümler, sadece Merleau-Pontyci bir "yaşam makinesi"nin yerine getirebileceği kuşatma ilişkilerini varsayarlar. Psikanalizdeki fenomenolojik dönemecin başlıca anlamı budur. Bu nedenle Lacancı düğümleri saf matematiksel ürünler, Platoncu ideal nesneler gibi görmek abestir. Böyle düşünenler -tümüyle iyi niyetli de olsalar- uyanmalarında hayır olan felsefe öncesi bir uykuya dalarlar. Bunlar, bedenden biçimsel bir otomatmış gibi bahsederler. Lacan'ın, matematikleri kürün pratiğinden ayıran "aradaki boşluk"un [béance] tamamen farkında olduğunu anlamak için sondan bir önceki semineri "Zaman ve Topoloji"yi okumak yeterlidir. Bunun üstesinden gelmek için topolojide zamanın öneminin altını çiziyordu. Böylece analitik topolojinin biz bilmesek bile, zorunlu olarak *yaşandığım* söylemek ve yinelemek gerekir. Eğer Lacan'm formüllerinden bazılarına güvenirsek, psikanalizde değerli bulduğum fenomenolojik dönemeç psikanalize saldırmaz. Sonuca götüren bu tarzla ancak, şu durumdan ders çıkarmak mümkündür: beden, topolojinin ideel uzayları da dahil olmak üzere, uzay ve zamanın *şeyde olması ile* [ce par quoi il y a] olandır. James Joyce kendi bedeninin soyulmuş kabuk gibi döküldüğünü hissederken, bir matematik laboratuarındaki karatahta karşısında değildir! Topolojiye bağlanan fenomenoloji olmadan semptomdan bedensel bir olay gibi bahsetmek içi boş bir ifadeden ibarettir. Dolayısıyla yapıyı betimleyen kavramları fenomenolojik olarak anlamak gerekir. Bir yapı, korelatif yaşanmışlar olmadan kör bir kavramdır. İşte benim çalışmamın ve klasik bir Lacancı için alışılmadık ve merak uyandıran bütün bu «yönelimsellik», «fenomenoloji» gibi kelimeleri kullanmamın anlamı. Bana göre, burada topolojik yarılmayı gerçek seviyesine yani kendi dokusunun, tenin seviyesine yerleştirmenin ciddi fırsatı yatıyor.

Soru 9: Son olarak, bildiğiniz gibi Slavoj Zizek son zamanlarda politik atmosferi Lacancı bakış açısıdan okuyor. Yine Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, Hegemonya ve Sosyalist Strateji'de bir şekilde Lacancı teoriden esinlenmişlerdi. Lacancı teorinin ideolojik teoriye doğru yayılmasını nasıl değerlendiriyorsunuz?

Bir vatandaş olarak Marx sonrası antikapitalist politik söylemi tekrar kurma işine girişenlerin çalışmalarına değer veriyorum. Aynı şeyi psikanaliz ışığında kültürel ve ideolojik yaşamı en iyi şekilde anlama olanağı sunan çalışmalar için de düşünüyorum. Bunlar oldukça gerekli. Ancak, filozof olarak –vatandaş olarak veya herhangi bir kültürün mensubu olarak değil- bu çalışmalarla yetinemeyiz. Bugün filozof olarak aciliyetle ihtiyacımız olan -üzerinde ısrarla duruyorum- psikanalizin kendi temelleri ve statüsüyle olan ilişkisine adanmış esas çalışmalarıdır. Temel, bütün pratiği yönlendirir. Geriye kalan her şey buna bağlıdır. Ayrıca, Lacancı teorinin politik alana uygulanması bana felsefi

bir öncelik olarak görünmüyor. Cevabım, bir anlamda, içeriği değil stili itibariyle, Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'ında önerdiği cevaba çok yakın. Felsefenin psikanalizin ve modernizmin krizi karşısında bize gereken, sert bir bilim olan felsefedir. Üstelik kurma, kategori, kimlik... kavramlarını radikal biçimde yapıbozuma uğratmayı hedefleyen bir felsefi proje çerçevesinde, toplumsal postmodern bir proje inşa etmek için, Ernesto Laclau'nun yaptığı gibi Lacancı söylem kavramını kullanmak, benim tavsiye ettiğimin tersine davranmak gibi görünüyor: yani ön varsayımlara, sert felsefi -dilerseniz ultramodern- çekirdeğe geri dönmek. Böylelikle benim nazarımda Lacan'ın nerde haklı çıktığı nerde hata yaptığını keşfetmek –kavramları, bir çocuğun kendisini kurması için babasının semptomunu kurcalaması gibi kurcalamak-, az ya da çok mutlulukla diğer acayip ödünç kavramlar gibi Lacan'm kavramlarını uygulamaktan çok daha önemli. Hıristiyanlığı ya da Zizek'in hâlâ yaptığı gibi Mao Zedung'u savunmak ise, teorik alanı terk edip olayı saf ideolojiye dökmektir. Bu uçurum hepimiz için zararlı, çünkü Zizek'in felsefi çalışması esaslı tartışmalar gerektiriyor. Gerçekten, ideoloji nedir? Politik bir eylemi meşrulaştırmayı sağlayan basitleştirilmiş teoridir. Dahası şunu soruyorum: Stalin'i ya da Mao Zedung'u diriltmek politik bir aciliyet midir? Aynı şekilde Hıristiyanlığı savunmak politik bir aciliyet midir? Kuşkusuz cevap hayır'dır. Bu iki «büyük anlatı» yani Hıristiyanlık ve Komünizm'in, *haklı çıkmak* için kesinlikle Lacancılara ihtiyacı yok. Bildiğim kadarıyla, 16. Benedict Vatican'da işini kusursuz yapıyor ve Stalinizm nostaljikleri de beni sadece «Elveda Lenin» filminde Doğu Almanya Cumhuriyeti'nin eski günlük tüketim ürünleri nedeniyle pişmanlık duyduklarında heyecanlandırıyorlar. Aktivist karakterdeki bir ideolojik girişimin, ideolojinin ya da sosyal ve kültürel dünyanın en iyi kritik kavranışını öneren bir analizle herhangi bir işi olmaz. Altmışlı yıllarda Lacan ve Maoistlerin karşılaşmasından iyi niyetten başka bir sonuç çıkmadı. O halde Lacan'a *ölümden sonra* en iyi karşılaşmalar dileyelim.

Soru 10- Kendinize soracağınız bir sorunuz var mı?

Kendime, Lacan'ın açtığı gediği Lacancılar devam ettirebilir mi, bu gedik 21. yüzyılın ilk yarısını geçebilir mi ve kendi açımdan en az hatayla bunu yapabilir miyim diye soruyorum.

Alenka Zupancic ile Söyleşi

Söyleşi: Yeşim Keskin – Volkan Çelebi
İngilizce Çeviri: Metin Becermen

1- İlkin, Lacan hangi yollarla bugünün politik, kültürel ve toplumsal dünyasını anlamamıza yardım edebilir? İkinci olarak, Lacancı teoriyi özellikle kapitalizm eleştirileri içinde görüyoruz; Lacancı teorinin bu eleştirel fonksiyonu hakkında ne düşünüyorsunuz?

Alenka Zupancic: Bu sorularla ilişkisinde iki ilkesel noktayı vurgulamak önemlidir. İlki oldukça açıktır. Freudo-Lacancı psikanaliz kesinlikle, ruhumuzun gizli derinliklerinde bulunan ve sahip olunan son derece kişisel ve üstü kapalı bir şey olarak ruhsal yaşamımızın tasvirleriyle ilgisini keser. Lacan, ünlü "bilinçdışı dışarıdadır" ve bir dil yapısına sahiptir diyerek çok açık bir şekilde bunu formüle etmiştir. Bu, kuşkusuz, bilinçdışımn ve onun öznesinin kurucu sosyal boyutunu gösterir. Fakat bu, bilinçdışının sadece içselleştirilmiş bir dışsallık olduğunu söylemek değildir. Lacancı teoride öznellik ne sosyo-sembolik düzenin özel/mahrem kişisel başkasıdır, ne de sadece sosyal düzenin öznel olarak içselleştirilmiş bir boyutudur. Öznellik, ya da bilinçdışının öznesi, sosyo-sembolik düzenin semptomatik bir büküm/bükülme noktasıdır: onun düz koşusunun bozulduğu, bir bozukluk sergilediği, yanlış yere gittiği nokta. Öznellik, bu işlevsizliğe neden olan şey değil, daha çok onun etkisidir. Psikanaliz bilinçdışının öznesi ile meşgul olduğu ölçüde, böylece zorunlu olarak verili sosyo-sembolik düzenin farklı görünüşlerinin problematik noktaları ile meşgul olur. Tedavi olarak psikanalizin hedefi, sosyo-sembolik zinciri pürüzsüzce çalışmaya izin verecek şekilde, bilinçdışım ve onun semptomlarını dışarıda bırakmak değildir, fakat onun işlevsizliklerini açık biçimde ve yüksek bir sesle eklemlemektir (*articulate*). Bu, öznenin verili sosyal yapılara adaptasyonu hakkında değildir ya da olmamalıdır; aksine, daha çok, kişisel semptomlarımızla, deyim yerindeyse, "onları gizleme/örtme" yoluyla, sosyo-sembolik yapıdaki yarıklara karşılık verdiğimiz mekanizmayı hasara uğratmak/etkisizleştirmek hakkındadır. Bu psikanalitik yönelim, böylece, esas itibariyle eleştirel ve politiktir.

İkinci nokta: çok başka akademik disiplinlere benzemeyen Freudo-Lacancı psikanaliz (kendi) bilgisinin corpus'una indirgenemez. Bu, asla, sadece, şimdiye kadar keşfedilmiş ve ispatlanmış olan hakkında değildir, daima, ele aldığı çatışma karşısında oluşturulan *günümüzdeki/şimdideki* bazı teorik ve pratik kararları içerir. İspatlanmış analitik bilgi, bu nedenle, sadece bunun ya da şunun analizinde kullanılan bir alet değil, fakat daha çok herhangi bir iyi teori ya da pratikle yeniden icat edileni elde eden bir şeydir. Bu, özü itibariyle, psikanalizin politik boyutunun bulunduğu yerde, yani bir yandan bu tür bir yeniden icat ile diğer yandan farklı revizyonlar ve revizyonizmler arasındaki farkta ve sürekli mücadelededir. Revizyonizm bir şeyi şimdinin baskın ideolojisiyle tınılatmak/çınlatmak için değiştirmeniz anlamına gelirken; yeniden icat etmek ise siz bazı değişmez bilgi (parçalarını) genellikle şimdiki durumun kabul edilmeyen gerçeğiyle tın(ı)latıyorsunuz demektir. Bu, bu arada, revizyonizm sıkça "modernleşme" adı altında iş gördüğü içindir, oysa yeniden icat etme sıkça yinelenme (*repetition*) gibi görünür. Ve aslında her yeniden icat etmede içerilen kritik bir yi-

nelenme öğesi vardır. Revizyonizm yeni bir şeyi, yalnızca yeni, şaşırtıcı, rahatsız edici hiçbir şey kurulu düzende açığa çıkmadığı sürece ortaya çıkarır. Öte yandan, yeniden icat etmede içerilen yinelenme verili durumu dönüştürür ya da bizim onu yeni bir açıdan görmemizi sağlar.

Lacan'ın "Freud'a dönüşü", gerçekte Freudcu teorinin onu modernize etmeye çalışır görünen sayısız revizyonizmine karşı olarak, yeniden icat etmenin mükemmel bir örneğidir. Doğası gereği onun kendi politik boyutunu oluşturan bu sürekli içsel psikanaliz mücadelesi, farklı okullar arasındaki sayısız bölünmeleri ve fikir ayrılıklarını üretir. Ve psikanalizi ve onun kavramsal teçhizatını iş politikayı analiz etmeye ya da "politik olarak düşünme"ye geldiğinde çok güçlü bir "silah" haline getirir.

Lacan'ın teorisinin bütün corpusu'nu dikkatle inceleyen çok güçlü bir eleştirel düşünme akışı vardır, ve onun özgül itici gücü kullanılmalıdır. Onun özgüllüğü *şaşırtma* kapasitesinde yatar. Eleştirel düşüncenin kendisinin iyi kurumlaşmış bir rutinin kendisi olduğu ve sıkça yüksek derecede önceden kestirilebilir biçimler içerisinde müdahale ettiği zamanlarda, bu şaşırtma -ve şaşırtmayı düşünme- kapasitesi son derece değerlidir.

2- Kant'ın etiğinin Lacan'ın arzu teorisiyle ilişkisi nedir?

A.Z.: Lacan ile başlayayım. Arzu ve yasa arasındaki ilişki karmaşık bir ilişkidir. Bir yandan, men etmelerin ve yasaklamaların *(interdictions and prohibitions)* arzumuzu ve onun tümden gerçekleşmesini baskıladığını iddia etmek basite kaçmaktır. Diğer yandan, onların arzunun kurucusu olmadıklarını söylemek kesinlikle yeterli değildir, arzuyu kuran yasaklama ediminin ta kendisidir. Arzunun meydana çıkışı, yasalar ve yasaklar alanından daha geniş olan anlamdırma düzeninin (*signifying order*) meydana çıkışı ile karşılıklı ilişkilidir. Arzu bir imleyene eklemlendiğinde meydana çıkar, böylece bir talep haline gelir. Arzu asla tatmin edilemeyen, yani tekrar yeni baştan ihtiyaca geri indirgenemeyen talepteki bir şeydir. Talebimi Başkasına yöneltmem gerçeği (bir çocuğun ebeveynlerinden yiyecek talebi), bu talepte, sadece çocuğun kabul edeceği yiyecekle asla tatmin olamayacağı bir şeyi ortaya koyar. Bu, arzunun metonimisini[1] oluşturan şeydir.

Biz, burada, arzu için hep (tamamen) tatmin olmuş içsel bir olanaksızlığı ele alacağız, ve bu konfigürasyon aynı zamanda arzunun hareket ettirici gücü ve çıkmazıdır *(impasse)*. Yasanın müdahalesi, sadece bizim arzumuzu "bastırmak"tan öte, bize çıkmazı ya da bu şekilde arzunun mekanizmasında içerilen olanaksızlığı ele alırken yardım eder. Basit bir şekilde ifade edilirse: yasa, arzu fenomeninin kendisinde içerilen olanaksızlığa anlamlandırıcı bir biçim verir. Temel yasa operasyonu daima -yukarıda ifade edilen anlamda- kendinde "olanaksız" bir şeyi yasaklamaktır. Yasanın belirli bir nesneyle bu olanaksızlığı ilişkilendirmesi bizim bunu görmemize engel olmamalıdır. Yasaklanmış olarak belirli bir nesneyi işaret etmekle/tasarlamakla yasa iki şey yapar: o, arzunun amaçladığı ancak asla ulaşamadığı olanaksız Şey'i yalıtır ve bu Şey'in bir imgesini temin eder. Bu imge (örneğin, komşumun karısı), sembolik düzlemde bu anlamda imkansızın imleyeni olandan başka hiçbir şey olmayandan ayırt edilmek zorundadır. Yasa geçerli kılınır ya da arzuda içerilen olanaksızlığı istisnai bir "yer"e boşaltır. Bu istisna mantığı yoluyla, olanağın alanını özgürleştirir. Bu, yasanın müdahalesi özne üzerine özgürleştirici bir etkiye sahip olduğundan dolayıdır. Lacan'ın arzunun, baskıdan ve yasanın getirilerinden özgürleşmesini savunma söylemini kabul etmeyi reddetmesinin nedeni budur. Onun sorunu, yasanın sembolik bir yasakla arzunun hakiki doğasında içerilen olanaksızlığa eklenmesi ve bu nedenle bu yasağı eleyerek bizim arzuda içerilen olanaksızlığı

1 *Metonymy: Bir şeyi belirli bir özelliği ile isimlendirme usulü.*

elemeyi de istediğimizi varsaymanın hatalı olmasıdır. Örneğin 68 çalkantısında, Lacan uyarısını, kesin yasaların ve yasakların lağvedilmesinin sonucu olabilecek kaotik bir duruma karşı yapmaz. O, çılgına dönen insan arzusuna karşı uyarmaz. Aksine, daha ziyade, kendi olanaksızlığıyla iş görmekten yorgun düşen arzunun kendi yasasını bulmayı denemekten çok her şeyden vazgeçeceği ve terk edeceği olgusuna karşı uyarır.

Bu bizi Kant'a ve onun ahlak yasasının tekilliğine (*singularity*) götürür. Yukarıda taslağı çizildiği kadar psikanaliz perspektifinden Kantçı yasa en iyi aşağıdaki gibi tarif edilecektir: bu, yasanın arzu ile tanımlanmış diyalektiğe girişi değildir; yasa arzunun başkası değildir, fakat onunla birdir. O, arzu ile birlikte gider; hakiki arzu yasasının kendisidir. O, yasak ve emir yoluyla, arzuda içerilen olanaksızlığa bir anlamlandırma biçimi veren yasa değildir, daha çok, bu olanaksızlığın kendi yasasıdır. Kantçı yasanın tekilliği bize yapmamız ya da yapmamamız gerekeni söylememe olgusunda yatar, fakat sadece kendi eylemimizle olduğunu varsaydığımız evrenselliğe bizi gönderir/yollar. Bu, moral yasanın birinin ihlal edebileceği bir şey olmamasının nedenidir. İhlal etme kavramı, olumlu ve olumsuz yönde, yasanın olanaksız ya da onun yargılama yetkisi altında yasaklanmış olan belirli bir içeriği işaret etmesini ifade eder. Kantçı ahlak yasası bunu yapmaz. O, içeriğine göre tamamen belirsiz kalır. Kantçı etiğin devrimi, aynı zamanda "modernliği", yasanın yeni bir nesnesini bulmayı ya da işaret etmeyi içermez. O, nesnesiz bir şey olarak yasayı biçimlendirmeyi içerir; ya da, daha kesin olarak, yasanın nesnesinin aslında kavrayışımızdan kaçtığı fikrini ileri sürer. O, bir yasağı ya da özgün bir emri biçimlendirmekle, arzumuza belirli bir nesneyi veren/sabitleyen, böylece onun (ihlal edici) hareketini ortaya çıkaran bir yasa değildir. Bu yasanın "baskıcı/karanlık" karakteri olarak sıkça gönderme yapılan şey, temelde, onun (bizden) *ne istediğini* bilmememiz olgusundan çıkar. Burada vurgulanan önemli şey şudur: Kant basitçe bu yasayı icat edip sonra da bize dayatmaya çalışmadı. Onun buluşunun kavramsal bir doğası vardır. O, modernitenin kesintiye uğramasında/kırılmasında çok fazla "tartışılmakta" olan bir şeye kavramsal bir biçim verdi. Kantçı ahlak yasası zorunlu olarak modern bir yasa deneyimine hizmet eder. Bu deneyim "Aslında ne istiyorsun"un (*Che vuoi?*) en radikal boyutunu içerir, bir boyut ki Özneyi baskılayan "Başka ne ister?" sorusu sistematik olarak "peki ya sen, sen ne istiyorsun" formunda öznede engellenir.

Ünlü kategorik imperatifi biçimlendirmenin tek yolu, kesinlikle budur: "Arzun yasa olsaydı, neyi arzu edebilirdin?" Kant'ın bu soruyu biçimlendirdiği radikal yol, hürmet ettiğimiz her şeyi hak eder. Bu soru iki yüzyıldan daha uzun zamandır ahlaklarımızı alt üst etmesine rağmen, varoluşsal piruetlerin [ayak ucunda dönmelerin] yanında bütün kavramsal türlere yol açarak, sadece istisnai olarak doğrudan ve açık bir yolla biçimlenmişti (Ve Kant bu yeni yasa boyutunu biçimlendiren tek kişi değildi. Örnek olarak Kafka alınabilir). Kant'ın pratik akıl arkitektoniği, onun geleneksel etiğe ait olan bazı kavramları "koruma"ya çabalamasının yanısıra, tartışmaya açılabilir; fakat bu temel nokta tartışmanın ötesindedir. Ondan hoşlanalım ya da hoşlanmayalım, kurucu modernite deneyimlerinden birini yok saymaya karar vermeksizin Kant'ı yok saymaya karar veremeyiz.

Ethics of Psychanalysis'deki Oidipus tartışmasında, Lacan "yasağı kabul etmek hadım etmeyi kabul etmekten daha kolaydır" dediği zaman, kesinlikle buna işaret eder. Psikanaliz tarafından anlaşıldığı kadarıyla etik, yasağın sembolik yasası tarafından yönetilemez, fakat daha çok arzunun yasasıyla ve ondaki olanaksızlık ile uğraşır. O sembolik yasaklamanın sığınağını kullanmama riskini içerir. "İğdiş etme/hadım etme korkusu", temelde arzu deneyiminde içerilmiş olan eksik (*lack*) için anlamlandırıcı bir destek kuran/inşa eden kaybetme korkusudur. İlke olarak, yasaya göre birisinin yönünü bulması, arzu ve onun yapısında

içerilen olanaksızlıkla yolunu bulmaktan daha kolaydır. Yine de, bu, psikanalizin bizi tam olarak davet ettiği şeydir, o arzu ve onun içsel olanaksızlığı ile bizim yönümüzü bulmamızı içeren diğer yolun koruyucusudur. Bu, Lacan'ın Oidipus kompleksiyle ilişkili olmaktan ziyade onun Oidipus kullanımını yarattığı yerdir. O, arzuya temas eden bu "diğer yol"un temsil edicisi *(emblematic)* olmak için Oidipus öyküsünü ele alır: Oidipus, farkında olmadan yasağın sığınağından dışarı çıkmasına rağmen, kendisini (kendi gücünü) büyüleyen şeyden vazgeçer ve Lacan'ın Colonus'taki Oidipus'a atfen ileri sürdüğü gibi, "kendi arzusunun mutlak saltanatının tükendiği" alana girer.

3- Kitaplarınızdan birinde (The Odd One In: On Comedy) Aristoteles'ten Lacan'a geniş bir zeminde komediyi analiz ediyorsunuz. Lacancı bakış açısından komediyi nasıl okuyorsunuz? Gerçek bir komedi nedir?

A.Z.: Belli bir anlamda komedi ve komik pratik bizim şimdi tartıştığımız aynı arzu sorularına başka bir yaklaşma yoludur. Onlar çoğunlukla Lacan'm trajedi tartışmasıyla anılma eğiliminde olmalarına rağmen, Lacancı teoride, aynı zamanda arzu ve komedi arasında da doğrudan bir bağ olduğu unutulmamalıdır. Dördüncü seminerinde Lacan ünlü arzu grafiğini Freud'un Witz (*Espiriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*) üzerine olan kitabını tartışması aracılığıyla -bazı kendi örneklerini ekleyerek ve Aristophanes ve Moliere üzerine kısa ama keskin bir yorumla bu tartışmayı zirveye taşıyarak- tanıtır, geliştirir ve resmeder. *Ethics of Psychanalysis*'in sonunda, eylem ve bizi mesken edinen arzu arasındaki ilişkinin merkezi sorusunun trajik boyutu içinde keşfedilir; Lacan bize tekrar bu ötekine dair olanı, komik boyutu hatırlatır. Alıntılıyorum: "Fakat burada, bu nedenle komiğe çok az zaman ayırdım, bunun eylem ve arzu arasındaki ilişkiye, öncekinin sonrakini yakalamadaki temel başarısızlığına dair bir sorudur.

Trajedi ile komedinin paylaştıkları, bir temel çelişkiye, aykırılığa, yanlış eşleştirmeye, ihtilafa dayanmaları ve bunlar etrafında dönmeleridir. Örneğin, bir eylemin arkasındaki niyet ile onun aktüel etkileri arasındaki, arzu ve onun tatmini arasındaki, görünüş ve hakikat arasındaki vs. uyumsuzluk/tutarsızlık (*discrepancy*). İki tür arasındaki önemli bir ayrım onların bu uyuşmazlık alanını yapılandırmak için nasıl bir araya geldiklerinde tespit edilebilir. Bunu, kısaca, bu talep ve (onun) tatmini arasındaki tutarsızlık örneği üzerinden açıklamama izin verin. Komedi, içinde taleple başladığımız ve az ya da çok yetersiz tatminle sonlanan onların sözüm ona doğal düzenini/sırasını değiştirir. Komedinin motorunu oluşturan uyumsuzluk, aslında tatminin asla talebi karşılamayışında yatmaz, daha çok talebin asla karşılayamayacağı umulmadık şekilde üretilen, bir fazla/artık doyumda yatar. Başka bir deyişle, komedide, talebin arkasından gelen tatmin değildir, talep tatmini asla tamamen yakalayamaz, aksine tatmin anında talebi aşar ve böylece talep şimdi tatminin arkasından tökezlemek zorundadır.

Komedi ya da daha tam olarak komik düzen/sekans (*sequence*) daima bir beklenmedik *artık/fazla gerçekleşme (surplus realization)* ile açılmıştır. Bu *fazla/artık* gerçekleşme başarısızlıkla, yanlışlıkla, bir hatayla, yanlış anlamayla (ve genellikle bu olur) isabetli olarak üretilebilir, fakat bu olduğu anda o alanın yapısının kendisini değiştirir ve komik dansa önderlik etmeye başlar. Komedinin alanı zorunlu olarak içinde yanıtın sorudan, tatminin talepten önce olduğu bir alandır. Aşırı tatminin/gerçekleşmenin (ya da aşırı bir duyumun) şaşırtıcı bir öğesinin ortaya çıkışının temel biçimi, espri fenomeninde çoktan ayırt edilir. Lacan bu noktayı bütünüyle dolaysız olarak elde eder: "Witz, kendi *jouissance*'ını aslında tatmin edilmemiş talebe iade eder, ve bunu [*jouissance*] sürpriz ile hazzın (*pleasure)* (özdeşliğine rağmen) çifte görünüşü içerisinde gerçekleştirir -sürprizdeki haz ve hazdaki sürpriz" (Lacan, *La relation d'objet*, s. 121)

Komedinin bazı temel uyumsuzlukların/tutarsızlıkların zevkli yanına değindiği ve bu yanla oynadığı da söylenebilir. Ve kimse, onun (acıdan daha çok) zevkli karakteri yüzünden henüz gerçek-olmayan olarak bu komik uyumsuzluğu gözden kaçırmamalı. Bu durumlarda komedi gerçeğe, aslında, trajediden daha yakın olabilir, çünkü o Lacan'ın "kayıp Neden'in en yüksek narsisizmi" olarak adlandırdığı şeye izin vermez. Bu onun, acı deneyimimizin bu ya da şu yapısal gerçek ya da çıkmaz için vekil olmasına izin vermediği anlamına gelir. Daha sonra, Lacan, öğretisinde *Ethics of Psychoanalysis*'de yaptığı bazı vurguları değiştirdiği ve etiği *l'éthique du bien dire* ("İyi-konuşanın etiği") bakımından formüle ettiği zaman, fazlanın (surplus) türü, bazı beklenmedik gerçekleşme ve/veya bulma türü olarak komedi alanı çok uzakta değildir. Belki bu defa, bir kez Yasa'nın (yasağın) diyalektiğinden muaf tutulduğunda arzunun trajedisinin arzunun komedisi olduğu tezini bile riske atabiliriz.

"Gerçek komedi" konusuna gelince: iyi bir komedi oldukça nadir bir şeydir -ve her zaman öyleydi. Ve belki oldukça yüksek derecede bütün eğlence türlerini öven, en yüksek iyi olarak mutluluğu teşvik eden ve böylece onun yasaklanmasından çok bizi zevkin imperatifiyle bombardıman eden çağdaş ideolojik iklimden komik ruha daha yabancı ve düşman hiçbir şey yoktur. O, eğlencenin, "pozitif düşünme"nin ve dolaysızlığın bir imperatifiymiş gibi komedinin tam kalbini, ışıltısını bloke etmekte; üzerinde onun yaşadığı ve kuvvet bulduğu komedi ve duyumumuzun sınırını köreltmektedir.

Bu, sadece, Hollywood üretimi vasıtasıyla, derli toplu bir şekilde dinleyicileri farklı bölümlere yerleştiren, (şimdi, bugünlerde "komedi" olarak adlandırılan herhangi bir budalalık hakkında) sözde komedinin büyük kısmının giderek kötüleşmesidir: romantik komediler, kara mizahlar, gençlik komedileri, aile komedileri, işçi [sınıfı] komedileri, memur komedileri? Kitabımın tutkusu, başka şeyler arasında, kavramsal olarak bu adı hak eden komedinin ruhunu diriltmek, tam olarak ideolojik olarak sürdürülen bu kompsulsif/zorlantılı şenliğe karşı onu diriltmekti. Kitap sadece tarihin hatları ve edebiyat teorisi olan bir komedi çalışması ya da farklı komedi tarzları ve [komedi] yazarlarının sistematik bir temsiline teşebbüs değildir. Onun yerine, sadece komediyi "anlama"mız için değil, fakat felsefe ve genel olarak (eleştirel) düşünme için de can alıcı önemi olduğuna inandığım komedi pratiğiyle elde edilen bazı güçlü kavramsal noktaları gösterme teşebbüsüdür.

Pierre-Henri Castel ile Söyleşi

Söyleşi: Yeşim Keskin – Volkan Çelebi
Fransızca Çeviri: Kemal Canatar

1- Lacan'ın psikanaliz teorisi için esinlendiği temel felsefi, klinik ve edebi kaynaklar hakkındaki görüşleriniz nelerdir?

Bu açık bir soru. Bence bugün içinde bulunduğumuz dönem Lacan'ın açıkça belirttiği ya da ifade ettiği bazı şeyleri artık kabul etmeyecek kadar olgun. Örneğin, Kojève'in etkisi konusunda çok şüpheciyim. Lacan'ın ortaya koyduğu şey yeterince ortalama bir şeydi ve kesinlikle derin bir okumayı öngörmüyordu. Ama 1930'lu yıllarda kalmak için Wahl'in Kierkegaard üzerine verdiği derslere ya da Klossowski'nin Sade ya da Nietzsche üzerine yazdığı denemelere dikkatimizi çekmek zorunda kalmamız gerekirdi. Daha yeni yeni Lacan'ın ikinci kuşak Durkheimcılara olan ilgisini daha iyi görmeye başladık ve Lacan'ın Mauss ve Piéron arasındaki tartışmadan, ki bu tartışma gelecekteki anti-psikolojizminin tohumunu taşır, hiçbir şey işitmemiş olması beni şaşırtmaktadır. Valery için de aynı şey söz konusudur. Lacan'ın gençliğinde Valéry'yi okumamak mümkün değildi ve alıntı yapmak gereksizdi. Fakat, Lacan için sürrealistler kadar önemli bir rol oynamaktadır. Aslında, eğer psikiyatride hiçbir şekilde Lacan'ın ustası olmayan biri varsa, bu Clérambault'dur. Bizim tam aksine bunu Kretschmer hatta Gaupp'ta aramamız gerekmektedir.

Şu kesindir ki Lacan usta tercihlerinde şanslıdır.

Ama bana öyle görünüyor ki Lacan Fransız üniversitesinin büyüklerine karşı her zaman aşırı saygı duymuştur. Guéroult'un Descartes yorumlarına duyduğu güvene ya da kimsenin ona, Matematik felsefesinde, Bourbakismin limitlerini göstermemiş olmasına şaşırıyorum. İngilizce felsefe mantığının gelişimi aslında ona yabancı değildi ama o yönünü ve anlamını göremedi. Daha kafa karıştırıcı olan, Bion'u kişisel olarak tanımış olmasına rağmen, Post-Kleinizm'e göz atmamış olmasıdır.

Özetle, Lacan'ın gerçekten okuyup dinlediği şeylere değer vermek istiyorsak, kendimize sağır kaldığı şeylerle okuduğu ve dinlediği şeyler arasında sıkı bir ayar yapmaya başlamamız gerekmektedir.

2- Psikanaliz tarihinde Lacan'ın konumunu nasıl tanımlarsınız? Psikanalitik teoriye Lacan'ın temel katkıları nelerdir?

Lacan psikanalizin hala bir tarihe sahip olmasına izin vermiş bir psikanalisttir. Bana öyle geliyor ki bu onun Melanie Klein ile paylaştığı bir ayrıcalıktır. Aslında, sorun psikanalizden ne anladığımızı bilmekten ziyade tarihten ne anladığımızı bilmektir. Eğer psikanaliz bir tarihe sahipse, bu tarih daha geniş (politik, sosyal, entelektüel, ve ahlaki) bir tarihin içinde yer alır. Bu, Lacancılığın bir sonuç değil, ayrıcalıklı bir görüş açısı hiç değil, ama psikanalizin gelecekteki farklı dönüşümlerinin başlangıç noktası olduğunu gösterir. Aslında, bu tarihi düşünmek için o kadar çok az malzememiz var ki! Psikanaliz tarihi bir bilim tarihi değildir ya da düşünce tarihinde herhangi bir bölüme de indirgenemez. Derrida bunun gerçekliğini, alışıl-

mış olumsuz yöntemiyle çok iyi gösterdi: Tarih, arşiv, yazım, iz, bellek gibi alışılmış kavramların anlamlarını sorgulayan bir disiplinin, bir bilginin, bir pratiğin tarihi nasıl yapılır? Bunu Lacan'a uygulayın: başka bir deyişle bütünlükçü ve tarih dışı bir bakış açısı yapma girişimi, Lacan'ın psikanalizin hakikatini yapma girişimini çifte katlar.

Lacan'm buna temel katkısı doğrudan teorik bir katkı olarak görünmüyor. «Freud'a geri dönüş»ten bahsettiğimiz zaman, psikanalizin kendisini zaman içinde, ortaya koyduğu noktaya, kendisine yetişemeden, ne bir ideal ne de bir ortodoksi üzerine kendini kuramadığı noktaya, dönüşten bahsediyoruz. Bence Lacan'ın katkısı tedirgin, endişeli ve eylemde başkaldıran bu belirsizliği, bireylerin özel tedavilerinin bir motoru halinde getirmekten ibarettir. Lacan'ın kuramı, Freud'un kuramı gibi (Lacan Freud'un kuramını şu formülle belirtir 'Freud'a dönüş), bir dogma değil, bir başlıktır, doğru ve doğurgan soruları sorma sanatıdır. Döneminde moda olan bilimin doğalcı ve bütünleyici yönlerine güven duyan Freud'dan farklı olarak, Lacan'da bir kuramın olduğundan dahi şüphe ediyorum. Lacan'da o kadar çok zıtlık var ki, keskin gelişmeler, bir sistem üzerine kendini kapatma düşüncesini engellemek üzerine konulmuş bir tedavi, kah okuyucuyu şaşırtma kah onu ters köşede bırakma gibi, eğitici olmaktan çok şaşırtıcı olma gibi... Arzu kuramı örneğine bakınız: ilk bakışta, kuram çok dogmatiktir. Ama bu kuramı aşk ile ilgili fikirlerine eklemleyin. Arzu/aşk çifti sabit değildir hatta düzen bozan bir yapıda olduğunu hemen göreceğiz. Arzunun yanında yasa gibi kendini kapatan her şey, aşkın gerçeğinin yanında kendini açmaktadır. Ama, eğer büyük bir kuram yoksa (Buradan yine de selamladığım Jacques-Alain Miller'in diyalektik hareketinde bu kuramı yeniden oluşturma çabaları ile hem fikir olmadığımı düşünüyorum), kavramlarının ve kuramının hizmet ettiği, yapıp yıktığı, sürekli uyanıklık, akıcılık, zeka isteği vardır. Bir kez daha, felsefeden analojiler alırsak, Hegel'den ziyade Kierkegaard ya da ikinci Wittgenstein'dır.

Kendi açımdan iki sonuç çıkarıyorum.

Lacan psikanalistlere, kendi 'Başka'mızı seçmediğimizi, zamanımızın çocukları olduğumuzu, insanları oldukları gibi ve oldukları yerde ele aldığımızı gösterir. Hastalar ya da kültürün (*Kultur*) durumunun bize gerçekten sorduğu soruların dışında, tek başlarına 'imleyen' ya da "topoloji' den bahsetmek bir şeye yaramaz. Aslında, Lacan bizi donatmaktan çok olanaksızlaştırmaktadır çünkü, yazdığı her şeye kasıtlı olarak tarih vermiştir, kavramları ise hastalarından ve okumalarından kendisine görünen kavramların yön değiştirmesi, yeniden okunmalarıdır. Örneğin 'imleyen' kavramının Saussercü kullanımı değil ama bu kavramın psikanalitik olarak, bütün kendi yapısalcı uygulamalar korteji ile birlikte, yedeğe alınabilirliği ve kullanılabilirliği fikrini taşıyan psikanalitik yöntem daha önemlidir. Ama bilişsel bir protez için herkesin kendine göre nedenlerle, psikanalitik kuramı kullanma hakkını kabul ediyorum. Ama atasözünün dediği gibi, 'aptal aya değil, bilgenin ayı gösteren parmağına bakar'. İşte bu yüzden, işaret parmağının aptallığı olmasa, kim doğru yöne bakabilirdi ki?

Dahası, Lacan'ın RSI/hérésie, (RSI gerçek-simgesel-imgesel) sapkınlık üzerine kelime oyununu ciddiye almamız gerektiğini düşünüyorum. 'Sapkınlık' burada, yukarıda bahsettiğim (Aristoteles'in 'başlık', olarak adlandırdığı, sorunları ortaya koymak için gerekçelendirme mekanlarının, doğru yolların araştırılması diye adlandırdığı şey), soru sormanın mantıki versiyonu değil, ama 'Başka'ya ve hakikate yönelik gerilimi belirten varoluşçu-tanrıbilimci versiyonudur. Lacan, biraz Paul ve Augustin'e, asıllığı (*authenticité*) kaybolmuş kaynaklarına geri dönen bir Luther gibidir. Bu Freud'un yeniden bir okunması, Freud'un yeni bir yorumu değil, kendini her zaman kaybeden bir şeyi yeniden bulma girişimidir: Bilinçdışının iç yakan çağrısı. Oysa, bu konuda Lacan taklit edilemez (taklitler serisi hatta kuramsallaştıran kolonlar olarak bu çağrının yeniden üretilmesini sağlayan, size (a) nesnesinden, sanki onları ilgi-

lendiriyormuş gibi, sanki onlar icat etmişler gibi bahseden insanlardır). Ama bu çağrı elleri kendisinin elleri gibi boş herkesi işe koymaya zorlar. Lacan bana Bion kadar önemli geliyor, çünkü, o büyük bir beceri özgürleştiricisidir ve aynı zamanda birçoğunun aksine, formu çok iyidir ve kurnazlık yapmaz.

Merkeze koyduğu «analistin arzusu» formülünü şöyle anlıyorum: Desteksiz olduğumuz ve (bir kadın, bir baba, bir efendi, bir arkadaş, bir şair, bir bilge ya da elbette bir analist değil) sadece «kendi kendimize» izin verdiğimiz bir yere işaret parmağımızı doğrultmuş gibi, sadece başkalarını var eden ya da etmeyen sosyal, kültürel, arkadaşlık ve cinsellik koşullarının doğurduğu aşırı kırılganlığın açık ve kaygı verici tespiti olarak anlıyorum.

3- Freud ve Lacan arasındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdir? Freud'un aksine Lacan ile bilim (biyoloji ve pozitif bilimler) arasındaki gerilimin nedenleri nelerdir?

Freud'dan farklı olarak Lacan, kimliğe (ve hatta bütün bir cinsel kimliğe) inanmaz. Zamanını şu bildik 'başkanın başkası" temelli sıradan dilde kökleşmiş simetrileri sökmekle geçirir. Eseri, bizim aynada bu simetriyi kırmamız için, üçüncü şahısları eklemek için, farklılık ve kimliği ayırmak, birbirinden eksiltmek, yeniden farklılaştırmak için, süreçlerin geri dönülmezliği üzerine vurgu yapmak için ortaya koyduğumuz bütün araçların ve 'ilişkisizliğin' vb... yön değiştirmesidir. Freudcu kurama uygulanmış yeniden düzenlemenin etkisi tam anlamıyla yıkıcıdır: Eğer narsisizmi, beni, aktarımı, arzuyu ve nesnesini, ideali, cinsel eşi, anlamlandırmayı ve yorumunu, elinde tutan gizli kutuya -ki olduğu gibi aynanın, simetrinin, benzerliğin, karşılıklılığın, tanımanın vb... aynasını elinde tutar- teslim edersek geriye ne kalır? Büyük Amerikalı mantıkçı ve filozof Quine'ın meşhur bir sloganı var: 'kimlik olmadan kendilik olmaz'. Lacan yanıt verir: 'iyi o zaman, kendilik (*entité*) yok'. Bütün bunlarla fanatik Freudcuların Lacan'ı Freud karşıtı bulmaları şaşırtıcı değildir. Eğer Lacan'daki kimlik avında yönümüzü kaybedersek, 'Freud'a dönüşü' yaratan niyeti görmemiş oluruz. Lacan'ın cinselliğin karşılıklılığın ve ilişkinin temelden ne kadar büyük bir düşmanı olduğunu[1] ve buradan da cinselliğin düşünce üzerine 'herkese ait' bir felaket etkisi yaptığım düşünebildiğini gözden kaçırmış oluruz: Cinsellik yanlış anlamanın nedenidir ve daha ilginç olan, yanlış anlama evrensel değildir çünkü yanlış anlamaya maruz kalmadan yanlış anlamayı kendi bütünlüğünde yakalayabileceğimiz bir yer değildir.

Lacan, bilimler arasında, sadece kendi kimlik karşıtı projesini besleyen bilimlere ve özellikle de taşkınlığın ve paradoksların etkilerine bulaşmayanlara ilgi duyar. Bu durum mantıkbilimciler üzerine yaptığı okumalarına oldukça partizanca ve taraflı bir şekilde rehberlik eder. Ama tüm bunlar sanki Lacan bilimin bir parçası olmak istiyormuşçasına gerçekleştirir. Bu ona, Koyré gibi Fransız epistemologlarım kullanmasında da rehberlik etmiştir. Gerçek bilginin bedeli bilgiden ayrı tutulamaz. Böyle ortaya konulmuş olan bilim Freud'da olduğu gibi ideal hariç her şeydir. Artık bir semptom değildir. Engellenemez semptom ama semptom.

4- Lacan'ın kuramını anlamak için anahtar kavramlar nelerdir? Bu kavramların anlamlarında bir gelişme var mıdır? Lacan'ın gençlik çalışmaları ile olgunluk çalışmaları arasında (örneğin Simgesel ya da sonradan gelen jouissance üzerine vurguda) bir ayrımın olduğunu düşünüyor musunuz? Lacan alanında, bu tartışma üzerine farklı görüşleri görebiliyoruz. Topolojinin (ve matematiğin) Lacan'ın çalışmalarında yeri neresidir? Psikanalitik problemleri anlama ve çözüm bulmada topolojiyi nasıl kullanır? Sizin düşünceniz nedir?

Eğer Lacan 10 yıl daha yaşasaydı, Markov'un zinciri ya da Jakobson'un yapısalcılığı gibi, havlu atmayacağını kim ispatlayabilir? Lacan'ı böyle okumak, her zaman haklı bir nedeni olacak bir ölümün beklenmedik zamanını önceden kabul etmektir. Yukarıda açıkladığım gibi, Lacancı bir kuram yoktur. Bu «kuramın» icadında Fransız post-marksizminin (Althusserci) etkisi daha bir olası görünüyor ve bu etki ne yazık ki tarihlendirilmiştir. Şimdi, Lacancı cephede büyük hareketlilikler var. Aralarında biri bana özellikle cazip gelen, 1960'lı yıllarda, imleyenin ve düğümün değil, nesnenin ve eylemin çifte terfisidir. Şuna derinden inanıyorum ki, tam bu dönemde, ne önce ne de sonra, Lacan daha önce duyulmamış olanı anlıyor, ve eserinin entelektüel ve psikanalitik anlamı işte burada yatıyor.

Lacancı topoloji için herhangi bir hayranlığım yoktur. Benim ilk analistim, Marc Darmon, bu konuda aydınlatıcı denemeler yazdı.[1] Benim fikrim iki seçenek arasında kalmış olduğumuzdur. Ya topoloji hiç bir zaman, başından beri, tek ve yegâne bir şey söylemedi (Darmon, Markov zinciri kapsamında Borromean düğümlerinin resmi olarak yeniden tanımlanır olduklarını göstererek açıklamaktadır) ya da, topoloji gerçek bir açılımdır, içkin bir aptallıktan yola çıkıp dilde çökelti haline gelmiş bir anlama teslim edilmiş bir düşünce şeklidir. Birinci seçenek kendi kendini imha eden bir seçenek. İkincisi, bana göre, taşıyıcı öğenin dilde olan bitene takılıp askıda kaldığı sonuçları ve edimleri sadece biçimlendirmeyi sağlayandı ve bunun içinde metadilsel çıkmazlar önünde komik bir karışıklıktan başka bir şey görmedim. Eğer söz konusu olan, bir perspektif değişikliğini kodlamaksa, ben hem fikirim. Ama bu kodlama rastlantısal olur, normatif değil.

5- Öncelikle, Lacan bize bugünün politik, kültürel ve sosyal dünyasını anlamamızda nereden yardımcı olur? İkinci olarak, Lacancı kuramı daha çok kapitalizm eleştirisinde görüyoruz, Lacancı kuramın bu eleştirel işlevi hakkında ne düşünüyorsunuz?

Bu tür siyasi ve entelektüel kullanımların yol açtığı zararlar bana üzüntü veriyor. Bu daha çok, özellikle de post-marksist, post-kolonyal ve feminist bağlamda, bilgilerin temel bir gelişimini ortaya koyan entelektüeller sosyolojisini ilgilendiriyor. Gerçek fikirler nadirdir bu can sıkıcı ama gerçek. Lacan'ın fikirlerini düzenli sözcüklere dönüştürülüp kaleydeskopik bir mod üzerinde hepsini birleştirerek bu sonsuz kombinasyondaki hareketlilikler gösterisini ortaya çıkaran ruhsal çalkantıları kuramsal bir değeri varmış gibi yargılamak için bir sebep midir? Bana göre, Lacan'ın (ya da Derrida'nın, Foucault'nun, Deleuze'ün) militanları gibi akademik kullanımlar «düşünce»nin ya da «düşünür»ün yokluğunun önündeki sabırsızları saran umutsuzluğu olumsuz bir biçimde göstermektedir. Marx'ın tanınmış bir formülü var, tarih birinci kez bir trajedi ve ikinci kez ise bir komedi olarak tekerrür eder. «Büyük» Lacan (ya da Derrida, Foucault, Deleuze vs.) oldu ve şimdi, tam da «küçük» Lacan'a maruz kalmak zorundayız.

Bir diğer taraftan, antropolojik ve sosyolojik bir bakış açısıyla, Lacan'ın, isminin, «simgesel düzene» uygun düştüğü sanılan yeni bir «doğal moral düzeni» bayrağı altında ifade edilmesinin aksine, yıkıcı ve devrimci olmayan kullanımına hayranım. Arkadaşım ve meslektaşım Alain Ehrenberg ile birlikte, bir toplum kuramı değil de bireyselci toplumlarımızın ne kadar da kuramsal ürünü olduklarını göstermeye çalışan, örneğin Freud'un Arkadaşım Alain Ehrenberg ile, mesela *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda ifade edildiği biçimiyle, Freud'un sosyal psikolojisini devam ettirme iddiasındaki naif bir sosyoloji türünü, bunun nasıl da bir

1 Bu nedenden dolayı transeksualizme ilgi duydum: çünkü trans-seksüel sözcüğü bir teoridir ve bir kıyıdan başka bir kıyaya geçer gibi bir cinsiyetten başka bir cinsiyete geçişin alanını sunar. P.-H. Castel, La métamorphose impensable: Essai sur le transsexualisme et l'identité personnelle, Gallimard, Paris, 2003.

toplum kuramı olmadığını ama bireysel toplumlarımızın saf bir ürünü olduğunu göstermeye çalışarak aydınlatmaya çalıştık. Bence Lacan psikanalizin sosyal uygulamaları meselesinde daha ihtiyatlıydı. Ayrıca Bion, gruplar kuramı ile, Freudcu doğalcılığına olduğu gibi bireysel metodolojiye de acımasız bir inkar sunmuştur. Bu konuda özellikle Charles Melman[2] ile polemik yapmayı düşünüyorum.

6- Siz aynı zamanda psikanalizin epistemolojik alanında da çalışıyorsunuz. Felsefenin geleneksel epistemolojik problemlerine Lacancı psikanaliz nasıl katkıda bulunabilir?

Bence hiçbir şekilde. Çağdaş epistemolojinin dinamiği psikanalizi referans göstermekten tam anlamıyla kaçınır. Bu dinamiğin nesneleri ve sorunları o kadar kendine özgüdür ki ipin ucu kaçmış gibidir. Bu bir çeşit, özellikle de özne kavramı aracılığıyla, bazı fenomenolojik hatırlamalarla Fransız üniversitesi geleneği adına matematik felsefesi için itiraf edilmiş nostalji ile birlikte, doğurgan yaklaşımlar ilüzyonu ortaya atan modası geçmiş ve özellikle de Fransız bilim felsefesidir.

Fakat, kavramsal analizlerin derinleştirilmesinin ve kalite üzerine düşünmenin ve argümanların çeşitliliğinin psikanaliz için çok değerli olduğu konusunda ikna oldum. Zaten boşa çene yoruyorum: Bu bakış açısı altında, benim *Traumdeutung* çalışmam, hiç yankı uyandırmadı.[3] Sıradan dilin mantıksal analizi, Anglo-sakson analitik felsefesinde olduğu gibi, başka bir şekilde oldukça soyut bir biçimde «imleyen yasaları» olarak adlandırdığımız şeyin üzerine önemli bir pencere açmaktadır. İçinde yetiştirildiğim geleneğin tam zıttı olarak, «özne»nin dışında başka kategorilerden yola çıkarak felsefe ve psikanaliz buluşmasını aramak gerekmektedir. Örnegin Stanley Cavell'in[4] belirttiği noktalara çok duyarlıyım.

7- Derrida'nın ve modern Fransız felsefesinin Lacan ile olan spesifik ilişkisi nedir?

Yanıt vermekte zorluk çekiyorum çünkü, Jacques Derrida benim ilk okuyucum ve hocamdır. Halen, onun Lacan okumalarının tartışmaya derin katkıları olduğunu düşünüyorum. Örneğin Lacan'ın gizlediğini gizleyemediğini varsaydığı hayvan eleştirisi, sonuna kadar araştırılmayı hak eder.[5] Dogmatik kuramcı olarak taşlaşıp kalabilecek bir Lacan'ı yeniden hareketlendiren Derrida'nın gücüdür. Hiçbir zaman reddedilmemiş ya da Hakikat'in zafer yürüyüşü boyunca kenara itilmemiş bir yazar olan yapıbozumcu Derrida'nın yönteminin bu bildik etkisini özellikle seviyorum. Hayır: Tekrar yazara geri dönüyoruz, ve kendisini Derrida ile diyaloga geçiriyoruz, başka bir şekilde kendisine mal ediyoruz. Lacan, Derrida'nın kendisi üzerine yaptığı okumadan daha zengin olarak çıkmaktadır. Korkarım ki artık Lacan şiddetle bir Derrida'nın eksikliğini çekmektedir. Lacan'ın artık yakıcı bir şekilde Derrida'nın eksikliğini taşımamaktadır. Ama sadece Derrida yok. Oldukça arı ve sayısız nüans taşıyan Vincent Descombes'un[6] Lacan üzerine yazdığı eski metinleri inkar ediyor olmamız beni şaşırtıyor. Yaklaşımı Derrida'nınkinden oldukça farklı ama az insanın fark ettiği inceliği yakaladığını düşünüyorum. Çelişkili bir şekilde, Derrida kadar Descombes da filozof Lacan'ın psikanalist Lacan'a engel oluşuna duyarlılar: genellikle felsefe olduğu inkar edilmiş bir felsefeyi sunarak Lacan'ın yolunu kaybeder. Felsefi olarak kendi felsefesinden kurtulmuş bir Lacan her zaman düşündürücüdür.

2 C. Melman, L'homme sans gravité: Jouir à tout prix, Denoël, Paris, 2002.

3 P.-H. Castel, Introduction à "L"interprétation du rêve" de Freud: Une philosophie de l'espiti inconscient, PUF, Paris, 1998.

4 S. Cavell, The Claims of Reason, Oxford University Press, 1979.

5 J. Derrida, L'animal que donc je suis, Galilée Paris, 2006.

6 V. Descombes, L'inconscient malgré lui, Minuit, Paris, 1977.

Jean-Michel Rabaté ile Söyleşi

Söyleşi: Yeşim Keskin – Volkan Çelebi
İngilizce Çeviri: Özlem Önder

1. Lacan'ın psikanalitik teorisinde geliştirmiş olduğu temel felsefi, klinik ya da edebi kaynaklar hakkında ne düşünüyorsunuz?

Lacan'ın dahiliği, o zamana kadar yapılmamış olan bir şeyi yapmaktı: erken döneminde iki geleneği bir araya getirdi: bunlardan biri, Hegel yolu ile, Karl Jaspers'dan (disertasyonunda sıklıkla aktarmıştır) Heidegger'e (bir noktada kişisel tanışıklığı var) fenomenolojik gelenek ve Freudcu gelenek. 50'li yıllarda, bu değişken karışıma, Rus formalizminden türetilen, dil ve toplumu küresel sistemler olarak gören semiyotik kuramları, Prag yapısalcılık ekolünü, Saussurecü linguistiği ve yapısal antropolojiyi ekledi. Ve son dönemlerinde de Gerçeğin yeni bir ontolojisini yaratma umudunda olan matematikçilerle yakın çalıştı.

2. Psikanaliz tarihinde Lacan'm yerini nasıl tanımlarsınız? Lacan'ın psikanalitik kurama yapmış olduğu temel katkılar nelerdir?

Lacan'ın etkisini ikinci nesil klinikçilerle Melanien Klein, Wilfred Bion ya da Winnicott'la karşılaştırılabilir düzeyde görüyorum. Bu isimler, ayrıcalıklarını ve güçlerini ne olursa olsun korumaya hevesli muhafazakar gruplara dönüşüp buna karşın kendi alanları tarafından geliştirilen zihinsel boyutları yakalamayı beceremeyenler, Freud tarafından temelleri atılan hareketin gücünü ve yoğunluğunu kaybettiğini düşünenlerdir. Lacan, içlerinde Uluslararası Psikanaliz Derneği'ne karşı suçlamalarında en çok ses çıkaran kişiydi.

3. Lacancı söylemde "Freud'a Dönüş" ne anlama gelmektedir? Freud ve Lacan arasındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdir? Ve Freud'la zıt olarak, Lacan ve bilim (biyoloji ve pozitif bilimler) arasındaki gerginliğin nedenleri nelerdir?

Tıp derecesiyle hastanelerde çalışan bir psikiyatr olmasına rağmen Lacan, ciddi bir biçimde, Freud'un fikirlerini psikanalize özgü biçimlenişin tıp-dışı doğasında üstlenenlerden biriydi. Lacan'm "Freud'a dönüşü", onun Freud'u sadece bilimsel ya da o kadar da bilimsel olmayan post-Darwinci bir Freud olarak değil de, bir mitik (*mythical*) olarak da okuma kararından kaynaklanır; mitik Freud, miti, kültürü ve dini tartışır, Ölüm itkisine inanır vb. "Freud'a dönüş", ne metinlerin okunmasının katı bir pratiği üzerine kurulan psikaliz kararına ne de yitirilmiş bir saflığı yeniden keşfetme isteğine dayanır. 30'ların sonunda bir grup sadık filozofa göre Hegel'i oldukça kişiye özel (nevi şahsına münhasır) fakat edebi "okuyan" Kojève'den Lacan'ın öğrendiği budur. Lacan'ın semineri, özelikle de yeterli felsefi ya da edebi kültüre sahip olmayan bir grup psikiyatra, okumayı öğretme düşüncesiyle başlamıştır. Amacı, Freud'un yazılarındaki karmaşıklıklarla kavramlara varmak, bunu yaparken de İngiliz ve Amerikan psikanalizindeki yeni gelişmeleri göz önünde tutmaktı.

4. Lacan'ın kuramını anlamak için anahtar kavramlar nelerdir? Bu kavramların anlamında bir evrim gerçekleşmiş midir? Bir de, Lacan'ın erken dönem çalışmalarıyla son dönem çalışmaları (örneğin, sembolik olana vurgu ve daha sonra jouissance'a vurgu) arasında bir kayma olduğunu düşünüyor musunuz? Lacancı çevrede, bu tar-

tışma üzerindeki değişik görüşleri biliyoruz. Sizin konumunuz nedir?

Bana göre, ne olursa olsun, bir evrimin olduğu kesindir ve "arzu", "jouissance", "objet à" gibi anahtar kavramların, zaman içinde büyük ölçüde evrildiğini görmek için, Dylan Evans'ın çok yararlı bulduğum "Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü"ne bakmak yeterlidir. Pek çok yorumcu, Lacan'ın uzun kariyerini üç ya da dört döneme ayırmakta ki ben de bunu kesinlikle yapıyorum.

5. **Lacan'ı bir yapısalcı olarak görüyor musunuz? Lacan'ı Fransa'daki yapısalcı hareketin bir ürünü olarak görebilir miyiz? Lacancı teoride, dilin rolü hakkında ne düşünüyorsunuz?**

Kuşku yok ki, yapısalcı bir Lacan var; ancak bir ön-yapısalcı (paranoya üzerine disertasyonun yazarı bir yapısalcı değil) ve de post-yapısalcı (sonraki seminerlerindeki Lacan, "aşırı yapısalcığın" sınırlarını aşmıştır) Lacan var. Başka bir yerde de göstermeye çalıştığım gibi, yapısalcılık sadece linguistikteki Saussurecü modelin yükselişi ve düşüşüyle tanımlanmamalı (kabaca 1945'ten 1965'e); daha geniş bir kronolojide düşünülmelidir.

6. **İlk olarak, bugünün politik, kültürel ve sosyal dünyasını anlamamızda Lacan bize hangi açılardan yardımcı olabilir? İkinci olarak, biz Lacan'm kuramını özellikle kapitalizm eleştirilerinde görüyoruz; Lacancı kuramın bu eleştirel işlevi hakkında ne düşünüyorsunuz? "Geleceğin Teorisi"nde, Lacan'ın yeri ne olabilir?**

Bu sorunun yanıtı, Lacan'ın, Slavoj Zizek, Jacques Ranciére, Alain Badiou, Ernesto Laclau gibi çeşitli filozoflar ve kültür eleştirmenlerinin üzerinde bırakmış olduğu etkiyle verilebilir. Psikanalizin, geç kapitalizmin bir semptomu olduğunu açık bir şekilde söyleyen ilk Lacan'dır. Sosyal içeriği hesaba katan somut çözümlemelerle (disertasyonunda, Aimée durumunda yapmış olduğu gibi. Sürrealistler Freud'dan daha politik bir alternatif sunduğu için Lacan'ı benimsediler), materyalist yaklaşımı ruha bağlayan ilk Lacan'dır. Georges Bataille'la olan arkadaşlığı, Lacan'ın, libidinal ekonomiler ve sosyal ekonomiler arasındaki bağları çok erken keşfetmesine izin vermiştir. Bunun için, jouissance'ın anahtar kavramı Bataille'ın "fazlalık" kavramına ve "lanetli pay" kuramlarına çok şey borçludur. Geleceğin Teorisinde, Lacan merkezi bir role sahiptir; bu da hiç şaşırtıcı değildir.

7. **"Jacques Lacan: Psikanaliz ve Edebiyatm Konusu" adlı kitabınızda, edebi metnin yenilikçi okumaları olmaksızın, mektup ve semptom gibi terimlerin olanaklı olamayacaklarını iddia ediyorsunuz. Bu iddia ne anlama gelmektedir? Lacancı kuram/pratik ile edebiyat arasındaki bağ nedir?**

Bir bakıma Lacan, hastalar tarafından sunulan semptomları okumanın, yaşamsal ölçümleri içeren tıbbi bir çizelgeden ziyade, Sürrealist şair Eluard'ın bir şiirini okumakla daha çok ortak noktayı barındırdığını gördü. Resimli bilmecelermişçesine, Freud'un kendi rüyalarını ve hastaların rüyalarını deşifre etme yollarından yararlandı. Psikanalizin tümü, Sophokles'in ünlü bir oyununda bir teori olarak başladığından W. R. Bion'un romanlarındaki son dönemlerine kadar, edebiyatın bir yan ürünü olarak görülebilir, bununla beraber edebi eleştiriler tarafından sıkça gösteriş yapılan edebi bilgiyi de sorgular.

8. **"Lacan Amerika'da"da, klinik pratikten homoseksüelliğe, matematiğe, beden ve kültür çalışmalarına varan bir oranda, Lacancı psikanalizin farklı türlerini ve gelişmelerini görüyoruz. Amerika'da Lacancı psikanaliz ne türden direnmeler ve gelişmelerle karşılaşıyor? Özellikle, psikolojinin klinik alanlarında, Lacancı psikanalize ilgi neden bu kadar az?**

Amerikan psikanalizinin, Lacancı düşüncelere dirençli olduğu yönünde adı çıkmıştır. İlk olarak, hala sadece tıp derecesine sahip olarak yetiştirilen pek çok Amerikan psikanalistine göre, Adorno, Ki-

erkegaard ya da Hegel çok fazla felsefidir; bundan dolayı bu filozofların metinleri okunamamaktadır. Sonra, cinselliğin politiğiyle, politiğin cinselliği arasında hiçbir zaman bağ kurmaktan çekinmeyen Lacan'ın yıkıcı tarafı, bunların genel muhafazakarlığına ters düşmektedir. Son olarak Lacan, onların topluma "uyum" ideolojisini sorgulamaktadır; sözde zayıf ya da fazla yüklenen "ego"ya - bu ego "kendine güven"deki artışı öğüt veren bir hedeflenmeyle desteklenmek zorundadır- yardım etmek isteyen Freud'un yanlış okumasına dayanan bir ideolojidir bu. Bu, Lacan ve Lacancıların bütün bunları şiddetle reddetmiş olduğunu söylemeden devam eder. Bu aynı zamanda, Lacancı kuramın, diktatörlüklere omuz silkmek zorunda kalan ve üçüncü dünya ülke konumlarıyla mücadele eden Arjantin ve Brezilya gibi ülkelerde egemen olma eğiliminde bulunmasının da nedenidir.

9. Marx, Freud ve Lacan arasında ne gibi bir bağ kurabiliriz? Lacan, gerçekten bu iki düşünür arasında yeni bir sentez yapmaya çalışmış mıdır?

Detaylı bir yanıt için, Joe Valente'in *Cambridge Companion to Lacan*'daki, Marx ve Lacan üzerine yazdığı mükemmel eserini okuyun. Bu tartışma belirli ve titiz olma durumundadır; ama kısaca söylemek gerekirse, evet bence Lacan, geç Marxizm (Althusser tarafından süzülen) ile gözden geçirilen Freudculuk arasında bir birleştirmeye girişti, bu anlamda da o bir Freudo-Marxistti.

10. Kitaplarınızdan birinde, yalanı, aldanmayı ve hakikati çözümlüyorsunuz. Lacancı açıdan ya da Lacan etiğinde bu kavram ne anlama gelmektedir?

Lacan'a göre, hiçbir zaman aldanmadığını düşünenler, herkesten daha fazla aldanmışlardır (*"Les non-dupes errent"*, onun "Les Noms du Père" deyişinin esprili bir dönüşümüdür), buna Freud da dahildir. Erken sürrealist altyapısına sadık kalarak, Lacan her zaman, "hakikatin bir kurgu yapısına sahip olduğunu" iddia eder. Bir semptom, böylece hem başarılı bir hata hem de dürüst bir yalandır. Ki bu, Baudrillard gibi post-modern düşünürlerin iddia ettiği gibi, hakikat yoktur ya da sadece "yorumlar" vardır anlamına gelmez. Tersine, hakikatler vardır; fakat bunlar ideolojik ağlarda her zaman "boşluk"lar olarak ortaya çıkarlar (Burada, daha kapsamlı bir sistem geliştirme açısından Badiou Lacan'm yerini alabilir).

11. Lacan ve Derrida arasında ne gibi bağlar kurabiliriz? Roland Barthes ve James Joyce üzerine çok sayıda çalışmanız var. Bu çalışmalar, Lacan'm yeni bir okuması ya da tersi üzerine bize ilham verebilirler mi?

Lacan, Derrida'nın onun pek çok düşüncesini çalmış olduğuna inandı. Bu, kesin bir hakikatin paranoid kenarıydı, doğrusu çok sayıda üstüne gelme, kaplama mevcut; ancak Derrida'nın hareket noktası fenomenolojik yazarlar üzerindeydi (öncelikli olarak da Husserl). Bana gelince, ben her zaman Lacancılarlayken Derridacı, Derridacılarlayken de Lacancı olmaya çalıştım. Ne olursa olsun Joyce okuyabilmemin nedeni budur. Tümüyle ortodoks olmaktansa geleneğe karşı olmak daha kolaydır, bu her zaman bende işe yaradı, en azından ben böyle hissediyorum.

12. Son olarak, çok iyi bildiğiniz gibi Slavoj Zizek son zamanlarda politika alanını Lacancı bir bakış açısından okuyor. Ayrıca Ernesto Laclau ve Chantel Mouffe, bir şekilde, Hegemonya ve Sosyalist Stratejilerinde Lacancı kuramdan etkilendiler? İdeoloji kuramındaki Lacancı açılımları nasıl değerlendiriyorsunuz?

Bunların hepsi Lacancı alandaki mükemmel dallar ve bütünüyle yerinde açılımlar. Tek sakıncaları klinik konulardan çekilmiş olmaları, Lacan bundan her zaman "bizim deneyimimiz" yani psikanalitik iyileşme olarak bahsetmişti. Lacan'a dönüşteki son önerim: Lacan'm dinleyicisini, sadece kültürel eleştirilerin değil, eğitimde olan psikanalistin bir yaratımı olarak düşündüğünü her zaman hatırlayın, bu kişiler kanepelerinde yatan hastalarının getirmiş olduğu zor davalarla uğraşmak zorunda kalanlardır.

Bruce Fink ile Söyleşi

Söyleşi: Yeşim Keskin – Volkan Çelebi

İngilizce Çeviri: Mert Bahadır Reisoğlu

1) Lacancı söylem bağlamında "Freud'a Dönüş" ne anlama geliyor? Freud ve Lacan arasındaki benzerlik ve farklar nedir?

Lacan'ın Freud'a dönüşü pek çok anlama geliyor, ama belki de bunlardan ilki ve en önemlisi dil üzerinden keşfedilen bilinçdışına tekrar duyulan ilgidir. Daha Lacan'ın zamanında analist ve analizan arasındaki ilişki bilinçdışının incelenmesine göre öncelik kazanmıştı. Bugün bu eğilim öyle ileri gitti ki bazı analistler "ilişkinin her şey olduğunu" ve analizin içeriğinin bu ilişkiye nazaran önemsiz olduğunu savunuyorlar! Onlara göre, ikisi arasında "iyileştirici bir ittifak" olduğu müddetçe analizanın ne dediğinin ya da analistin nasıl cevap verdiğinin hiç bir önemi yok. Freud'a böyle sırtlarını dönüşleri duygulanımın Kutsal Kase olduğuna dair inanç olmadan mümkün olmazdı: seans esnasında açığa çıkan her türlü duygulanımın analizin doğru yolda ilerlediğine yönelik bir kanıt oluşturmasına inanç yani. Fakat duygulanım jouissance'a işaret ettiği yerde dahi yalan söyleyebileceğinden Freud ve Lacan duygulanımın doğruluğundan hakli bir şekilde şüphe ediyorlardı.

Freud ve Lacan arasında sadece yüzeyde kalsak dahi pek çok benzerlik ve farklılık var, fakat şurası açık ki hem Lacan hem de Freud semptomu kavramak ve analizanın temel fantazisini tekrar sekilendirmek söz konusu olduğunda kendilerinden emin bir biçimde analizde sadece başlangıçla yetinmekten çok daha fazlasını yapmaları gerektiğini savunuyorlardı! Diğer çağdaş psikanalitik yaklaşımlar ise sadece yüzeyde kalmaktan memnun görünüyorlar.

2) Lacancı psikanalizin diğer Freud-sonrası psikanalitik yaklaşımlarla, örneğin nesne ilişkileri ve ego psikolojisi açısından bağlantıları nelerdir?

Neredeyse hiç yok diyebilirim. Nesne ilişkileri ve ego psikolojisi gibi yaklaşımlar neredeyse sadece, eğer ki Lacancı terimlerle ifade etmem gerekirse, imgesel seviyede işliyorlardı. Oysa Lacan bizden sembolik ve gerçek seviyelerde çalışmamızı istiyor. Şunu da belirtmek gerekir ki ego psikolojisi ve nesne ilişkilerinin çağdaş formları tüm teşhis gruplarında ("derin yorum", tutma, vs.) aynı teknikleri kullanır ve nevroz ile psikoz arasında ayrım yapmazlar. Oysa Lacancılar, iki teşhis kategorisi bugün Lacan'ın 1960'daki çalışmalarındakine nazaran çok daha karmaşık olarak görülse de, nevroz ve psikozun tedavisine çok farklı yaklaşımlar getirmişlerdir.

3) *Lacancı Özne: Dil ve Jouissance Arasında* isimli kitabınızda analizanların, kendi varoluşlarının nedenini öznelleştirebilmeleri ve kendi kaderlerinin öznesi olabilmeleri için Başka'nın arzusuyla uzlaşmaları ve nedeni (nesne küçük a'yı) üstlenmeleri gerektiğini soyluyorsunuz. Analizanın bu "Tüm bu korkunç şeyler benim başımdan geçti"den "Duydum, gördüm..."e geçişinde yardımı dokunan analistin rolü nedir?

Analist daima analizanın öznel konumunu göz önünde bulundurmalıdır. Bu da, en azın-

dan kısmen demek oluyor ki analizan bu konumun koordinatlarının şifrelerini çözdükçe jouissance'ın terimleri üzerinden kendisini bu konumun içerisine koyar ve elde ettiklerini ondan çıkarır Analizanın rüyasını aslında özne hakkında olan bir komik bir hikâye olarak görmek yerine analist rüyada arzulanıyor ve zevk alınıyor gibi görünen şeye odaklanır. Analizan rüyadaki arzuların ve jouissance'ın ve arzuların öznesi olarak ortaya çıkmak konusunda cesaretlendirilmelidir. Analist, analizamn bilmeyi tercih etmeyeceği bilinçdışı istekler ve zevke odaklandığı sürece özneleştirme eninde sonunda gerçekleşir. Fakat analist bilinçdışı arzu ve jouissance'ı unutursa, analizan asla özneleştirilmesi gereken ile yüz yüze gelmek zorunda kalmaz.

4) Kısa bir zaman önce tüm *Écrits'yi* İngilizce'ye çevirdiniz. Muhteşem çevirileriniz ve özellikle de Lacancı kuramın klinik uygulamaları üzerine olan kitaplarınız sayesinde Amerika'da Lacancı psikanalize olan ilgi gün geçtikçe artıyor. Fakat buna karşın çok az üniversitede ya da eğitim enstitülerinde Lacancı klinik yaklaşımlar öğretiliyor. Lacancı psikanalize ilgi psikolojinin klinik alanlarında neden bu kadar az?

Lacan korkunç ölçüde zor bir yazar, ve eserlerinin geçmişteki hatalar ve Fransızca kökenli kelimelerle dolu İngilizce çevirileri bu yazıları olduklarından daha da anlaşılmaz kıldılar. Bugün daha iyi tanıtıcı nitelikte kitaplar ve daha anlaşılabilir çeviriler sayesinde Amerika'daki klinisyenlerden – ki nadiren Lacan'ın eserlerinde arkaplanı oluşturan felsefi ve edebi metinlere dair eğitim almışlardır - gittikçe daha fazlası Lacan'ın eserleriyle uğraşabilir nitelikte ve bu konuda istekli. Pek çok klinisyen de, kendi deneyimimden konuşacak olursam, eğitimini aldıkları teknikleri kullanıp da hastalarından kotu sonuç aldıklarında yaşadıkları hayalkırıklığı nedeniyle Lacan'm eserlerini inceleme konusunda daha istekli oluyorlar.

Lacan'ın üniversite programlarında öğretilmemesi iyi mi yoksa kötü mü onu bilmek zor – belki de Lacan'ın, başka yaklaşımlarda eğitilmiş klinisyenlerin kendi eğitimlerinin boşluğuyla yüzleştiklerinde dönebileceği bir alternatif olarak kalması o kadar da kötü bir şey değildir.

Yannis Stavrakakis ile Söyleşi

Söyleşi: Yeşim Keskin – Volkan Çelebi
İngilizce Çeviri: Çeviri: Erdal İşbir

1- Akademik izleğinize göre, –örneğin ortak editörlerinden olduğunuz, *Discourse Theory and Political Analysis: Identites, Hegemonies and Social Change* (Söylem Kuramı ve Siyasal Çözümleme: Kimlikler, Egemenlikler ve Toplumsal Değişim)[1] adh yapıttaki gibi siyasal çözümlemeye uyguladığınız– tartışma kuramına yönelik bir ilgiyi, –*Lacan and Political* (Lacan ve Siyasal Olan)[2] adlı monografinizdeki gibi– Lacancı psikanalitik bir yönelimle birleştiriyor gibi görünüyorsunuz. Söylem kuramını ayrmtılandırırken Lacancı hangi araçları\kavramları kullanıyor ve onları çağdaş siyasal çözümlemeye nasıl uyguluyorsunuz? Böylesi bir uygulamaya somut örnekler verebilir misiniz?

Yannis Stavrakakis: İlk olarak dayanağım, geleneksel siyasal bir bilimdi. Aldığım ilk derece Panteion Sosyal ve Siyasal Bilimler Üniversitesinde (Atina) siyaset bilimi ve uluslararası çalışmalar alanındaydı. Lisans çalışmalarım boyunca Freud'un çalışmaları ve Thanos Lipowatz'ın seminerleri aracılığıyla da Lacan'la karşılaştım. Bu rastlantı, yönelimimi şekillendirdi ve lisansüstü programlar konusunda, psikanaliz ve siyaset bilimi arasındaki bu kesişimin nerede özendirildiği ve incelendiğini aramaya zorladı. Essex'teki *Ideology and Discourse Analysis* (İdeoloji ve Söylem Çözümlemesi) adlı program doğru bir seçimdi ve bu nedenle yüksek lisans öğrencisi olarak Essex'e kaydımı yaptırdım. Yüksek Lisans derecesini aldıktan sonra Ernesto Laclau danışmanlığında doktora tezine başladım. Essex, (linguistik, semiyotik, yapı-bozum, post-analitik felsefe ve psikanalizi kapsayan) güçlü kuramsal odaklarla post-yapısalcı egemenlik kuramını ayrıntılandırma girişimini birleştiren disiplinlerarası görkemli bir çevreydi. Ayrıca bütün bu kuramsal araçları, somut siyasal tartışmaların çözümlenmesinde kullanmaya yönelik arzu da [bu çevreyi] karakterize ediyordu. Bu farklı çizgi yavaş yavaş *Essex Okulu* olarak kabul gördü. Onun gelişiminin bir parçası olmak ve araştırma gündeminin ve yöntemsel araçlarının biçimlenişine katkıda bulunmak benim için gerçekten nadir bir fırsat ve ayrıcalıktı.

Bu arka plan dahilinde doktora tezim, moderniteye yönelik ideoloji kuramlarının (Destutt De Tracy'nin icat ettiği kavramlardan Foucault'un kullanmayı reddettiği kavramlara kadar) bir soybilimini ve Freudcu ve Lacancı kuram aracılığıyla ideoloji eleştirisini yenilemeye yönelik bir girişimi içermekteydi. Bu konuda, Laclau ve Slavoj Zizek'in çalışmaları, kendi yaklaşımım üzerinde çok etkiliydi. Tezin son bölümü, Yunan siyasal tartışmalarının çözümlenmesine ve bu çerçevede siyasal ekolojiye yönelikti. O zamanlar en çok ilgi duyulan şey, Lacan'm kavramlarının (örneğin, *point-de-capiton* [düğüm noktası] ve fantazi), açıkça ifade edilen ideolojik tartışmanın ve sürdürülen siyasal tanımlamaların açıklanmasında nereye kadar bize yardımcı olacağıydı. Açıkçası anlam, sürekli yeniden-eklemlenmelere (*rearticulations*) bağlıdır. Fakat bu, anlamın tüketilmez değişkenliğini ve çözümünü varsayan post-modern tezi desteklemez. Neden mi? Çünkü önce-

1 *D. Howarth, A. Norval and Y. Stavrakakis (ed) Discourse Theory and Political Analysis, Manchester: Manchester University Press, 2000.*

2 *Y. Stavrakakis, Lacan and Political, London and New York: Routledge, 1999.*

likle insani eyleyicilik/faillik, bu değişkenliği durdurmaya ve diskursif (gidimli) sabitlik ve toplumsal tutarlılığı sağlayan anlamın takılmalarını (*fixations*) inşa etmeye yönelik girişimler içerir. Yine de böylesi sabitlikler sadece kısmi olabilir; onlar her zaman başka sabitlikler tarafından tehdit edilirler ve asla gerçeğin (*real*) bütününü kapsayıp kontrol edemez. Fakat, güçlü tanımlama noktaları aracılığıyla toplumsalı kurmak ve biraz sabitlik sunmak amacıyla farklı projeler arasında gerçekleşen bu oyun politikanın ve egemenliğin ilgili olduğu şeyin kendisidir. Şimdi soru, böylesi projelerin tam olarak nasıl eklemlendiğidir?

Bu noktada Lacancı semiyotiğin (*semiotics*) büyük yardımı olabilir. Lacan'ın psikoz kuramında *point-de-capiton* gönderge (referans) merkezidir, bütün anlam alanını düzenleyen ve göreli sabitliğin bir biçimini yaratan merkezi imleyendir (*signifier*). Laclau ve Mouffe'un çalışmasında, bu Lacancı düşünce eklemlenen söylemlerin referans noktaları ve onların *nodal points* (düğüm noktası) olarak adlandırdığı şeyin kuramsallaştırılmasına yol açmaktadır. Şöyle ki 'millet' milli (ci) söylemlerin *nodal points*'i olarak sunulmakta, 'halk' halkçılığın *nodal points*'i olarak işlev görmektedir ve dahası. Kendi çalışmamda[3] 'doğa', ideolojik Yeşil (Green) söylemlerinin düzenlenmesi ve politik ekolojinin inşası için farklı siyasal bir tanımlamanın oluşturulması konusunda *nodal points* olarak açığa vurulmaktadır. Fakat nodal points'in rolü, ağırlıklı olarak yapısal ve performatiftir. Siyasal bir tartışmanın egemen cazibesini artırmak için gerekli olan şey aynı zamanda, başka bir dayanaktır. Burası, psikanalitik fantazi kavramının aşırı derecede yararlı olduğunun kanıtlanabildiği yerdir. Yeşil (çevrecilik) ideolojisinde, efendi imleyen (*master signifier*) olan 'doğa'nın yapısal rolü, mükemmel bir uyum ve doluluk olarak tüm bir doğa fantazisi aracılığıyla desteklenmektedir.[4] Ancak bu şekilde Yeşil söylem, uygulanabilir ve cezp edici siyasal bir proje gibi insanlığın sorunlarına nihai bir çözüm olarak mümkün olabilir. Böylelikle bir kimse, *point-de-capiton*'un yapısal rolünü ve onun fantazi dayanağını inceleyerek, ideolojik Yeşil söylemin yapısökümüne (deconstruction) başlayabilir.

Ayrıca *Lacan and Political*'da psikanalizin sosyo-politik sorgulamaya ve demokratik kuramı post-fantazmatik etik bir yönde yeniden biçimlendirmenin "radikal demokratik" projesine sunabileceği çeşitli araçları daha ayrıntılı bir şekilde ele aldım. Bu kurumsal/teorik aygıtlar Lacan'ın jouissance probleminin politik çıkarımlarını, Freudcu libido ve duygulanım sorununu genişletme aracılığıyla tespit etmeye yönelik bir girişim tarafından daha öteye genişletildikleri için duyguları ilgilendiren tartışmanın içerisine daha hız kazandırıcı bir biçimde müdahil olabilirler.

2- Onu bireysellikten ayırarak Lacan'ın öznelliğe biçtiği yeni rol nedir ve Lacancı öznenin toplumsal gerçeklikle ne türlü bir ilişkisi vardır? Eksiğin (*lack*) öznesi olan Lacancı bir özne hangi anlamda siyasal bir özne olabilir?

Y.S.: Somut söylemlerin biçimlendirilmiş anlam alanının analizini kolaylaştırabilir farklı bir tür aracı sağlamasını saymazsak, Lacan'ın özne kavramsallaştırması bize, sosyal ve siyasal alanda dönüp dolaşan böylesi söylemleri\nesneleri insanların neden tanımlandıklarının, onları neden kabul ettiklerinin ve onlara neden bağlanmış olduklarının ikna edici bir açıklamasını sunar. Geleneksel felsefenin özerk\tamamlanmış öznesi ve akılcı seçim kuramlarının *homo economicus*'unun aksine, Lacancı özne tamamlanmış değil eksik bir öznedir; Lacan için toplumsal/dilsel özne, sembolik bir hadımın ürünüdür; bir şey her zaman eksiktir/kayıptır (*lacking*) -bizlerin toplumsallaştırılma aracılığıyla kurban edilen yönü. Tanımlamanın sosyal-siyasal nesnesiyle özdeşleşen insani bir arzu uyandıran bu eksiktir. İnsan arzusunu, bir arzu ki tanımlamanın bu eksiklikle uyuşmayı vaat eden sosyo-politik nesneleriyle özdeşleşmek içindir, uyaran bu eksiktir.

3 *Y. Stavrakakis, 'Green İdeology: A Discursive Reading', Journal of Political Ideologies, 1997.*

4 *Y. Stavrakakis, 'Green Fantasy and The Real of Nature', Journal fort he Psychoanalysis of Culture an Society, 1997.*

Bu nesne, söz konusu bu eksikliği gidermeyi vaat eder. Lacancı özneyi siyasal *par excellence* bir özne olarak açığa çıkaran ve Lacancı kuramın politik olarak uygunlaştırılmasını olanaklı kılan, bu arzu diyalektiğidir. Fakat bizler siyasal ideolojiler ve söylemlerle özdeşleşiriz çünkü onlar, bu eksiliği gidermeyi vaat eden fanteaziler tarafından desteklendikleri için bu ontolojik eksikliğin giderilmesi konusunda bize bir çözüm sunarlar. Ana-doğanın uyumlu rahmine dönüş, Yeşil ütopyacılığının çekirdeği böylesi bir örnektir.

3- Freud'un bilimcilik örneğine karşın, Lacan ve bilim (biyoloji ve pozitif bilimler) arasındaki gerilimi algılanabilir. Bu yerinde bir gözlem midir? Lacan'ın kuramında bilimsel pratiğin rolü nedir?

Y.S.: Lacancı yönelimin (*orientation*) kesin olarak, cisimleştirilen ve idealleştirilen bir bilimsel nesnellik biçimine karşı durduğu ve bu nedenle Freud'un bilimcilik öğesinin ötesinde hareket ettiği doğrudur. Lacan'a göre, modern bilimsel nesnelliğin, kesinliğin bedeli öznenin reddidir; bu aynı zamanda, nihai olarak temsil edilemez gerçeğin sembolik/imgesel inşa alanlarımıza -Thomas Kuhn'un kelimeleriyle söylersek sınırlandırılan bilimsel *paradigmalarımıza*- indirgenmesidir. Dolayısıyla aşırı derecede önemli olan ve resme yeniden dahil etmeye ihtiyaç duyduğumuz bir şey kayıptır.

Bununla birlikte, bilimsel-olmayan bir Lacan imgesi çoğunlukla, onun söyleminde vücut bulan etik yönelim, barok ve alışılmadık tarz ile iş görmek zorundadır. Öznelliğin karar verilemeyen öğesini reddederek, kesinliğe sahip olduğumuz, gerçeğe hakim olduğumuzu iddia ederek, bizler genellikle bilimsel söylemi, açık, sarih ve basit pedagojik durumlarla ilişkilendiriyoruz. Şimdi Lacan'nın, çok kolay ve hızlıca anlamaya direnmek konusunda her zaman dinleyicisini ikaz eden (cautioning) pedagojik tarzlı söyleme karşı aşırı derecede eleştirel bir tutum aldığı doğrudur. Örneğin şu ifadeyi dikkat edin: 'söylemimin kaçınılmaz bir yanlış-anlama boşluğuna neden olabilmesi, beni şaşırtmaz,' ama bu, "açık bir niyet ve kesin bir kasıtla, bu söylemi size onu neden tam olarak anlamadığınızı anlatacak şekilde takip etmekle" yerine getirilir. Ya da şu ifade: 'yazdıklarımı anlamak zorunda değilsiniz. Eğer onları anlamıyorsanız, bu daha iyi –bu size onları açıklama şansı verecektir'. İlk bakışta bu ifadeler kesinlikle saçma gibi gelir: Eğer, Lacan'ın tarzının, onun kuramsal ve klinik kaygılarıyla, hepsinin ötesinde kapsamlı etik yönelimiyle nasıl çok fazla bağlantılı olduğu unutulursa. Zaman kısıtlamalarının dayatılması ve verimlilik buyruklarıyla şekillenmiş bizimki gibi bir toplumda hemen hemen her şey için çabuk ve kolay açıklamalar talep etmek doğaldır. Herkes, akademik ya da başka tür işlerin nasıl başarıyla yapılacağı ya da nasıl daha mutlu yaşanılacağı –yani kendine-yardımcı araçların üretilmesi– konusunda direktif ya da talimatlar bekler. Bu daha güvenilir ve üretken bir yönelim midir? Bunun klinik uzantıları nelerdir? Daha genel söylenirse, bilimsel araştırma yürütüldüğü müddetçe bunun uzantıları nelerdir?

Klinik bir bakış açısıyla problem, hastanın söyleminin anlaşıldığını iddia etmekte yatıyor, klinikçiler sadece, zaten alışık oldukları şeyi anlarlar. Hastaya onun tek-il-liğinde ulaşmak, serbest çağrışım ve analitik ilişkiden üretilen yeni malzemeye açık olmak yerine, analistler etkili bir biçimde kendi öz-anlamalarını kuvvetlendirirler. Aynı şekilde bilim adamları da sıklıkla *olağan bilim*in, tortulaşmış bilimsel paradigmalarının kesinliği dahilinde tuzağa düşerler ve onların sınırlarının farkında olmak konusunda başarısızdırlar. Bir şeyi doğrudan doğruya anlayamadığımızı söylediğimizde, bunun sarsıcı olduğu kuşku götürmez. Elbette bu, bazı arzuları ve ahlak ve yöntem standartlarının tümünü paylaştığımıza ve her birini anladığımıza ilişkin inancı güvence altına almaktır. Fakat Lacan bunun, çok büyük ve zayıflatıcı bir bedeli olduğunu iddia etmek ister. Doğrudan doğruya (dolaysız) anlamaya yönelik aşırı bir güven için ödediğimiz bu bedel, gerekçelendirme ihtiyacını aydınlatmayı durduran ve elde etmek konusunda gerçekten acele ettiğimiz öncüllerin düşüncesizce bir kabulüdür. Sonuçta Lacan'ın konumu sadece klinikte değil,

kuramsal çalışmalarda ve günlük yaşamda da uygulama gören bir etik konumdur. Bu, bir anlayış/anlama (*understanding*) mutabakatına, bu veya şu biçimin bir tür kesin/mutlak garantisine güvenmekten ziyade bir kimsenin anlaması/anlayışı için sorumluluk almakla yerine getirilmelidir. Onun bu bakışı benimsemek için seçtiği strateji sistematik olarak, bir anlama-ma sınırım, çeşitli açığa çıkış biçimlerinde bilinçdışına eşlik eden bir uzayı oluşturmayı gerektirir. O, etkin verimliliği–sorumlu anlayışa/anlamaya yönelik bir arzu üretmek ve araştırmak açısından verimli– konusunda bu stratejinin öneminin farkındaydı. Kısacası Lacan, yanlış-anlamayı (*misunderstanding*) göklere çıkarmaz. Dahası o, sorumlu ve öz-eleştirel anlama lehine bir tartışma gerçekleştirir. Bu nedenle o, araçsal sapmalarına karşın eleştirel modernitenin bir savunucusu olarak ortaya çıkar.

Başka bir deyişle, Dany Nobus ve Malcolm Quinn'in belirttiği gibi vurgu, nihilist bir biçimde bilginin parçalanmasını göklere çıkaran bir bilgi yokluğunu onaylamaya yönelik değildir; daha ziyade, bilginin sınırları hakkında bir bilgiyi, bilmemenin (*not-knowing*) anlamının derin bir farkındalığını bir *docta ignorantia* [öğrenilmiş bilgisizlik] konumunu benimsemektir. Bütün hakikati konuşmak imkansızdır. Ama yine de denemeye ihtiyaç duyulur. Bu veya şu kimsenin er geç onu bütünüyle söyleyeceği umuduyla değil; tam tersine onu söylemek konusunda kelimelerimizin tamamen beceriksiz olduğunu varsayarak böyledir: bu aynı imkansızlık sayesinde hakikat gerçeğe tutunur, bilim ve akademik söylem sınırlarını üretici bir biçimde belirleyebilir. Örneğin Lacan'ın ünlü sözü: 'her zaman hakikati konuşurum. Fakat bütün hakikati değil, çünkü onu tümüyle söylemenin hiçbir yolu yoktur. Onu bütünüyle söylemek, edebi [maddi] olarak imkansızdır: kelimeler başarısızdır. Aynı şekilde bu gerçeğe tutunan hakikat nedeniyle imkansızdır."

Sonuçta Lacan tamamen bilimin ama kendi sınırlarının, bilgisizliğinin farkında olan bir bilimin yanındaydı. Psikanalizin bilimsel statüsünü, banal nesnelliğin ve tasarımsalcılığın (*representationalism*) uzağında, paradoks ve kesinsizliği barındırmaya hazır bilimsel bir statüye yükseltmek istiyordu. Bu da onun matematiksel formülasyon ve topoloji gibi bilimsel yönelimlerle sürekli ve titiz ilişkisini açıklar.[5]

4- En son kitabınız *The Lacanian Left* (Lacan'cı Sol)[6] adını taşımakta. Gerçekten de Lacan, Sol için kuramsal-siyasal yeni bir ufuk üretebilir mi?

Y.S.: Çok abartısız, geçen yirmi yıl boyunca, Psikanaliz ve Lacancı kuram çağdaş eleştiri kuramının ve siyaset felsefesinin devam eden yeniden-yönelimi konusunda en önemli kaynaklardan bir tanesi olarak ortaya çıktı. Yine de bu eğilimin en dikkat çekici karakteristiği Jacques Lacan'ın çalışmalarının Sol'la ilgilenen önemli siyaset kuramcıları ve filozoflar tarafından kullanılıyor olması gibi görünmektedir. Bu, neden çok dikkat çekicidir? Kesinlikle Lacan, öncelikle siyasetle doğrudan herhangi bir bağı olmayan, bir klinikçiydi. Bu onun apolitik olduğu anlamına gelmez. Bir kimse, siyasal imaları büyük ölçüde saklı kalsa da açık bir biçimde Lacan'daki kaçınılmaz (anti-ütopik) radikallikle karşılaşır. Örneğin onun Ego-psikolojisi eleştirisi –Amerikan psikanalize hakim olan post-Freudcu gelenek– bazen, 'Amerikan biçimli yaşam' ve 'gelir vergisi ölçüsüne göre değer biçilen bir toplum'un reddini içeren sözde-siyasal terimlerle sahnelenir. İlk psikanalitik bildirimi olarak görülen *Rome discourse* (1953) (Roma Söylemi) adlı çalışmasında Lacan, Amerikan kapitalizmini ve refah toplumunu fazlasıyla eleştirir, sonraki çalışmalarında ise kendi 'artı zevk' (surplus enjoyment) kavramını Marx'ın 'artı değer' kavramıyla ilişkilendirirken *jouissance'ın* operasyonlarını/işlemlerini kapitalist düzenin köklerine yerleştirir.

Buna karşın Lacan'ın çalışmalarının eleştirel siyaset kuramıyla ilgisini keşfetmeye yönelik gün-

5 *Lacan'ın bilim görüşünün detayları ve psikanaliz ile bilim arasındaki ilişki konusunda aydınlatıcı birkaç yorum için bakınız, J. Glynos ve Y. Stavrakakis (eds) Lacan&Science, London: Karnac Books, 2002.*

6 *Y. Stavrakakis, The Lacanian Left, Edinburgh/Albany: Edinburgh University Pres/State University of New York Pres, 2007.*

cel çabalar, Lacan'ın biyografisinde herhangi bir temele dayanmaz ve bu temeli varsaymaz, ama en azından bana göre, [bu çabalar] onun anti-ütopyacı radikalliğini ciddi bir biçimde kaydetmeye gereksinirler. Onların gereksindiği bir eklemlenmedir ve bu eleştirel siyaset kuramıyla peşinen öne sürülmeyen Lacancı kuram arasında birkaç biçimde tespit edilebilir. Göze çarpan birkaç örnek vermek gerekirse, Slavoj Zizek tutarlı bir biçimde, "Lacancı psikanaliz ile Marksist geleneğin patlayıcı birleşimi" olarak tariflediği" şeyi 'anapara döngüsünün önvarsayımları sorusu'na eklemledi; Alain Badiou ise kendi 'olay etiği'ni ayrıntılandırmak için kapsamlı bir şekilde Lacan'ı kullanır; Laclau ve Mouffe, 'Lacancı kuramın, hegemonya kuramını formüle etmek için yararlı araçlar sunduğunu' fark ederek, Lacancı kuramı çağdaş kuramsal akımlar içerisine yerleştirirler. Onlar [bu çağdaş kuramsal akımları], 'demokratik siyasetin bugünkü aşamasının toplumsal mücadeleler karakteristiğin genişlemesini anlamanın ve radikal ve çoğulcu demokrasi açısından Sol'a yeni bir görünüş kazandırmanın koşulları' olarak göz önünde bulundururlar.

Tutarlılıkla sürdürülen bu ilgiye giden yol kuşkusuz, 1960 ve 70'lerde Lacan'ı ilk kez siyasallaştıran Althusser ve Jameson gibi solcu düşünürler tarafından açıldı. Ayrıca Lacancı kuram, bütün bu kuramcılar tarafından aynı şekilde kullanılmadı. Örneğin Laclau ve Mouffe için onun çalışmaları büyük ölçüde ayrıcalıklı olsa da diğerleri arasında sadece bir referansken, Zizek'in çalışmalarında Lacan öncelikli ve değişmez referanstır. Aynı şekilde Sol da bütün bu kuramcılar tarafından farklı anlaşılır. Laclau ve Mouffe'ye göre demokratik devrim hala, Sol'un herhangi bir siyaseti için yegane çerçeve işlevini görür. Zizek içinse demokrasi, –özellikle küreselleşen kapitalizm ve onun 'teröre karşı savaş'ındaki araçsal uygulamalarıyla ilişkili olarak- ilerici bir siyaset gündemine yönelik bütün siyasi ilgisini kaybeden bir imleyen (*signifier*) gibidir. Yine de bu farklı durumları belirlemenin salt olanağı açıkçası, kuramsal-siyasi yeni bir ufkun yavaşça ortaya çıkışını önceden varsayar: bu geniş ufka ben, 'Lacancı Sol' diyorum. Daha önce kitabın girişinde de vurguladığım gibi bu ifade, dışlayıcı ve kısıtlayıcı bir sınıflandırma olarak değil, Lacan'ın çalışmalarının çağdaş egemenlik düzeninin eleştirisine yönelik ilgisini ciddi bir biçimde keşfeden kuramsal ve siyasi müdahalelerin farklı bir alanının ortaya çıkışına dikkatimizi çekmeye muktedir bir imleyen olarak sunulmaktadır. Bir kimse, ortaya çıkan bu alanın merkezine Lacan'm Zizek tarafından hararetle benimsenmesini; onun yanına da Laclau ve Mouffe'un Lacan-esinli anlayışlarını yerleştirecektir; bizse çevreye (*periphery*) –alanın içi ve dışı arasında dengeleyici hassas bir edimi aşarak ve sıklıkla ona yakın 'başkalar' ya da düşmanlar gibi işleyerek– Castoriadis ve Butler gibi düşünürlerin eleştirel buluşmasını yerleştirmek zorunda kalırız.

Kuşkusuz bu alan heterojendir. 'Lacancı Sol' sıfatı bütün bu farklı kuramsal-siyasal tasarıların altını çizerek önceden-varolan bir çeşit birliği veya özü işaret etmez. Hakiki Lacancı tarzda bir kimse, Sol'un kendisini kuramsal-politik alana homojenmiş ve tam bir bütünmüş gibi dayatmadığı anlamında, Lacancı Sol'un 'var olmadığını' bildirebilir de. Bu nedenle 'Lacancı Sol'un sürekli olarak kendi potansiyel imlenenlerini (*signifieds*) ustalıkla aşan bir imleyen olması şaşırtıcı değildir. Bu anlamda onun hakkında konuşmak kısmen, onu ve aynı şekilde, ontolojik olarak onun performatif isimlendirme sürecinden ayrılamayan bir şeyin –söylemin herhangi bir nesnesinin– ortaya çıkışını yapılandırmayı gerektirir. Bu bakımdan bu alanın keşfi aynı zamanda, Lacancı Sol'u kuramsal-siyasal bir yönelim olarak kabul edişimi önermeyi gerektirir. Bana göre, Lacancı kuram –etik olarak eksiği ve olumsallığı kapsayarak– gereksinim duyulan *alçakgönüllülüğü* (*modesty*) ve –feminen *jouissance*'ın kısmi hazzını kapsayarak ve bu nedenle Sol'un (bütün toplumu yeniden kuran olağanüstü eylem miti) ve Sağ'ın (neo-liberal tüketici ütopyası) tehlikeli ütopik fantazilerine karşı çıkarak- demokratik Sol'u yeniden canlandırabilecek *enerjiyi* (*energy*) sunuyor gibidir.

5- Aynı Kitabınızda Lacancı kavramları, siyasal iktidar ve otoritenin, milliyetçiliğin, Avrupalı kimliğinin, tüketiciliğin, reklam kültürünün, değerden düşmüş-demokratikleşmenin ve post-demokrasinin çözümlenmesine uyguluyorsunuz. Jouissance ve gerçek gibi kavramlar hangi anlamda bu yönelimde iş görürler?

Y.S.: Daha önce de dolaylı olarak bahsettiğim gibi kitabın ilk kısmı, Lacancı Sol'un çevresinde ya da onun içinde iş gören önemli kişilerin (Castoriadis, Laclau, Zizek and Badiou) çalışmalarının çözümlenmesine ayrılmıştır. İkinci kısımsa kesin tanımlamaların uzun ömürlüğü ve yaygınlığı ile toplumsal ve siyasal değişim diyalektiğini hesaba katarak, Lacan'ın öğretiminin son dönemleri boyunca ayrıntılandırdığı *jouissance* sorununu kullanmaya yönelik bir girişimi içermektedir. Kitapta eklemlendiği şekliyle bütün argümanların çerçevelenişinden yeniden söz etmeme izin verin. Lacancılığın semiyotik yapısalcılığa/post-yapısalcı geleneğe dahil katışıksız bir harekete ivedilikle indirgenişinin sunacağı şeyin aksine, Lacancı kuram sadece, siyasal tanımlamanın (röportajın başında tartışılan *point-de-capiton* gibi) sembolik ve imgesel görünümlerini etkili bir biçimde hesaba katmaya muktedir bir takım çözümleyici araçlar sunmaz; aynı zamanda *jouissance*'ın 'fantazmatik' ve/veya 'semptomatik' gücüyle donatılı sembolik ve imgesel temsillerimizin/tasarımlarımızın biçimini vurgular. Böylece [Lacancı kuram] onların uzun vadeli sabitliğini açıklayan bir esnekliği ortaya koyar ve onların yerini değiştirmekle ve genel anlamda sosyal-siyasal değişimle bağlantılı zorlukların üstesinden gelir.

Bununla birlikte, çoğu post-yapısalcı trendin aksine, –çoğunlukla kimliğin akışkanlığına odaklanan ve dikkatli bir şekilde toplumsal değişime ve radikal dönüşüme yönelik direnci açıklayamaz bir sonuç gibi görünen– Lacan-esinli bir yaklaşım bu önemli sorunu işaret etmede daha donanımlıdır: şeyler egemen sembolik bir kristalleşmeyi sunmaktan ayrı olarak, duygulanımsal, libidinal bir boyutu etkin bir biçimde manipüle ettiklerinden dolayı yapışırlar (*stick*). Semiyotik bir düğüm noktasıyla kazanılan ideolojik takılma (*fixation*), yapışmak için *jouissance*'ın duygulanımsal düzeyine düğümlenerek desteklenmek zorundadır. Sembolik iktidar ve otorite kendi hakiki desteğiniyse zevkin duygusal dinamiklerinde bulur. Örneğin, geç kapitalizmin tüketime olan güveni, arzu ve zevk hesaba katılmadan sadece ekonomik bakımdan açıklanabilir mi? Bilinçdışı semptomatik *jouissance* genellikle, toplumsal eylemlerin ve bağlılık ile itaat yapısını yeniden üreten davranışların geleneksel tekrarının arkasında değil midir? Bu konuda benim argümanım sadece kuramsaldır; o, 21. yy'da dahil olduğumuz büyük önemde birkaç somut sorunu, örneğin milli tanımlamayı, Avrupalı kimliğini, tüketiciliği, reklamı ve post-demokrasiyi aydınlatmak niyetindedir. Peki bu, Avrupalılarm milli bağlılığını kımıldatmayı, değiştirmeyi ya da dönüştürmeyi ve Avrupa'yı bir bütün olarak Avrupalı kimliğiyle tanımlamaya teşvik etmeyi kanıtlaması neden çok zordur? Avrupa anayasasının Fransa ve Alman referandumlarıyla gerçekleşen reddi hakkında nasıl etkili bir şekilde konuşabiliriz? Elbette nedenler çoktur, fakat bu sorunlar bütünüyle *jouissance* problemiyle bağlantısız değildir. Avrupai tasarı, etkili bir cazibeden yoksun ve baş aşağı duran teknokratik stratejinin bir parçası olarak ileri sürülür. Diğer taraftan, özellikle en dışlayıcı ve sert biçimiyle Milliyetçilik, muazzam bir biçimde kimlik biçimlemenin duygulanımsal boyutuna: en açık biçimiyle *jouissance*'a ilişkin bir odaktan faydalanır. Bu anlamda, Milliyetçiliğin bir tanımlama nesnesi olarak başarısı, moderniteye yönelik baskın imgesel bir ufuk olarak onun diskursif (gidimli) düzenini kurma yeteneği ve Avrupalı kimliğinin kendi gücü ve işlevini aynı şekilde cazibeli bir biçimde yer değiştirmedeki başarısızlığı; zevkin (*enjoyment*) verimli bir manipülasyonunu varsayan söylemin egemen başarısını ve uzun ömürlülüğünü işaret eden iki duruma göre yorumlanabilir. –Avrupalı kimliğindeki gibi– bu eksik olduğu zaman, sorgulanan egemen tasarı, katı sınırlamalarla karşılaşır ya da başarısız olur.

Aynı şekilde, bu çeşit bir zevkin manipülasyonu, tüketiciliğin muazzam başarısının, egemen

modern kültüre ilişkin reklamcılığın hacmi tartışmasının ve görünüşe göre kaçınılmaz olan bu eğilim ve onun siyasal sonuçlarıyla –tüketim kapitalizminin solcu eleştirisinin bir başarısızlığı– mücadele etmekte karşılaşılan zorlukların arkasındadır. Bugün reklamcılığın ve markanın geç modernite dahilinde egemen diskursif benzetmeler yarattığını iddia etmek olağandır. Dahası reklam söylemi ve siyasal alışveriş giderek, liberal demokratik kurumların bir demokratik-sizleşmelerine (*de-democratisation*) yol açan siyaset mekanını sömürgeleştirmektedir. Fakat aynı zamanda, şu ana kadar tüketiciliğin ve reklamcılığın eleştirisinin, etkililiğini ve toplumsal ilgiyi yükseltecek olan kapsamlılığın ve ihtimamın bir derecesine ulaşmak konusunda başarısız olduğu açıktır. Kaçınılmaz Lacancı içgörülerle karşılaşma, tüketiciliğin ve reklamcılığın analizinin ve eleştirisinin bütünlüğü konusunda son derece yararlı olabilir.

Kitap, geç kapitalist toplumlardaki demokratik-siz-leşmeye ya da post-demokratik eğilimlere Lacancı bir yanıt önerme girişiyle son bulur. Demokratik devrimin –olumsuz ile olumlunun, eksiğin ve fazlanın sürekli birbirine nüfus etmesi konusunda her zaman uyanık olan– Lacan-esinli yeniden-etkinleşmesi, siyasalın demokratik etiğini beden politiğini eski Sol'un tehlikeli ütopik fantazileri ile yeniden meşgul etmeden uyarma kabiliyetindeki gerçek bir dönüşüm tutkusuyla (*passion*) birleştirebilir. Bununla birlikte böylesi bir tasarının başarı şansı, onun kabulü ve hatta eksiğin (alçakgönüllülüğün) kurumsallaşmasını diğerleriyle, [yani] fallik-olamayan (milliyetçi tanımlamaların altını çizen ve tüketim eylemelerini teşvik eden böylesi bir) *jouissance* (enerji) aracılığıyla birleştirme kabiliyetine bağlıdır. [Bu fallik olmayan jouissance], zevkin baskın yönetimlerinin derece derece yerini değiştirerek ya da sınırlayarak; ve daha iyi bir geleceğin peşine düşmek için bütünün ve tamamlanmışlığın ütopik fantazilerinin ötesinde bir mekan açmaya yeteneklidir.

Tekrar etmek gerekirse, Lacancı kuram toplumsal yaşamın düzenlenmiş çerçevesine yönelik itaat ve bağlanmayı iki şekilde açıklar. İlkin otorite ve iktidarın semiyotik varsayımlarına, Başka'nın yorumunun dayanılmazlığına ve öznelliğin (Laclau'nun son zamanlarda yaptığı gibi *biçim* boyutunun) sembolik bağımlılığına odaklanarak; ikincileyin fantazi ve zevkin, duygulanımsal alanın (*biçimin* boyutunun), sürdürülmesi ve direncin etkisizleştirilmesi konusundaki rolünü keşfederek. Tarihsel olamayan bir çeşit düalizmi ya da özcülüğü sunmaksızın, farklı ve çoğunlukla paradoksal kipliklerin bütünüyle kavranışına izin veren böylesi bir şema, bu boyutlar arasındaki bağlantı ve karşılıklı beraberliği tarihsel olarak elde edebilir. Son çalışmam, küresel ekonomik kriz zemininde, ekonomik pratikler alanı kapsamındaki böylesi kipliklerin (modalities) iş görmesine/operasyonlarına ilişkin bir araştırmayı içermektedir. Kapitalist toplumlara (erken moderniteden geç moderniteye) ilişkin böylesi bir araştırma, *jouissance*'ın farklı yönetimlerinin tipolojisini (yasağın toplumsal kalıpları, yönetilen zevk ve onların, kapitalizmin farklı ama derinden bağlantılı 'ruhları"yla olan kökensel –hem eşzamanlı hem de artzamanlı– çağrışımı/birlikteliği aracılığıyla) formüle etmeye izin verir. Bu detaya göre psikanalitik akıl yürütme, sosyal antropolojiyle (Mauss'tan Herzfeld'e), tarihsel araştırmayla, sosyolojik kuramla (Weber ve Sombart'tan Baudrillard'a) ve eleştirel yönetim çalışmalarıyla bir dizi yararlı karşılaşmalar ve değişimler yaşar. Bu tür eleştirel ve dinamik bir disiplinlerarasılık, sosyal ve politik bilimlerde, insan bilimlerinde hala uygulamalı psikanalitik araştırmanın çoğunu canlı tutan ve Lacan'ın öğretiminde en başından beri bulunan şeyle ilgilidir.

Teşekkürler

Y.S.: Ben teşekkür ederim.

Geneviève Morel ile Söyleşi

Söyleşi: Yeşim Keskin – Volkan Çelebi
Fransızca Çeviri: Oylum Bülbül

1. Lacan'ın psikanalitik teorisini geliştirirken faydalandığı temel felsefi, klinik ya da edebi kaynaklar hakkındaki düşünceniz nedir?

Felsefeden etkilenmekten çekinen Freud'un aksine Lacan özellikle Spinoza'dan ilham aldığı tezinden itibaren felsefeden oldukça fazla beslendi. Temel kaynakları biliniyor: "güzel ruh" incelemesi için Kojève sayesinde okuduğu Hegel, ilk söyleşileri ve "Ayna Evresi"nde kurulan ben ve başka arasındaki imgesel ilişkiyi besleyen (saf bir itibar mücadelesi) efendi köle diyalektiğinde "öznel arınma/düzeltme" (*rectification subjective*) kavramıyla bir kez daha histerinin ele alınması.

Trait unaire'in (Birleştirici özellik) yeniden okumasını yapmak ve bütünlüklü bir "efendi" imleyeni geliştirmek için Freud'u ve "bir" kavramını ele alan Platon'un Parmenides'i; bir eksik (*manque)* olarak aktarım ve arzu için *Banquet*'teki Socrates. Lacan; varlığa-eksik (*manque-à-être*), *aletheia* olarak hakikat, ölüm için varlık ve varlığı reddettiğinde mesafeli duracağı daha birçok başka ifade için Heidegger'den esinlendi. Üçüncü seminerinde "yanlış algılama olmayan halüsinasyon" üzerine yaptığı çalışması için Fenomonoloji'ye; etik, yasa ve arzunun diyalektiği için Kant'a başvurdu. 1970'li yıllarda kadın jouissance'ı teorisinin merkezine oturtacağı ünlü "pas-tout" (bütün olmayan) kavramını ise Aristoteles'den aldı. Onu Frege ile yeniden okuyacak ve mantıksal değişkenlerin melez bir okumasını kullanarak " cinselleş(tir)menin formüllerini" (*formules de la sexuation*) kuracaktır.

Ancak Lacan, 1960 ve 80'li yıllar arasında kendisi gibi aktif olan diğer filozoflarla diyaloga girmeyi başaramadı: Foucault, Derrida, Deleuze. Her girişimi bugün de mirasçısı olduğumuz sürekli yanlış anlaşılmalarla sonuçlanmışa benziyor...

Edebiyatla etkileşimi ise bana göre çok daha sınırlı ve tesadüfi: Philosophie *dans le boudoir* (Kant ve Sade) için bir önsöz yazması istendiğinde; Delay'ın yazmış olduğu Gide biyografisini yorumlarken; Jacques Aubert onu Joyce sempozyumuna çağırırken... Beckett'i sevmiyor ancak Blanchot, Bataille, Paulhan, Claudel... gibi kendi kuşağının yazarlarından oldukça fazla etkileniyor. Elbette Poe'nun *Çalınmış Mektup* öyküsü var ancak yazardan ve eserin devamından çok az bahsediyor. Bu yeni öyküden L ve onunla bağdaşan zincirleme şemayı oluşturmak için faydalanıyor. Sinemadan çok az bahsediyor, tiyatrodan daha da az. (Genet, Claudel). Bazı ressamlarla ilgileniyor (zaten koleksiyoncuydu): Çığlık Münch, Ambassadeur/Büyükelçiler (Anamorfoz) Holbein, Ménines Velazquez.

Klinik çalışmaları açısından, Freud'u bir yana bırakırsak, Melanie Klein (Ayna Evresi'ndeki depresif durum ve çocukluk döneminde üstben...),Winnicott (geçişken nesne, analitik edim), Ferenczi (aktif teknik) ve Rank'den (doğum travması) etkilendi. Örtük biçimde saygılarını sunmayı ihmal etmeden diğer analistlere "karşı" yazmayı çok severdi: Margaret Little'in "analistin arzusu"na dönüşmüş olan karşıaktarım ve acı (*yas/deuil*), Bouvet'nin nesne ilişkisi'ne dair yazdıkları gibi.

2. **Psikanaliz'in tarihinde Lacan'ın konumunu nasıl tanımlıyorsunuz? Lacan'ın psikanalitik teorisinin temel dayanağı nedir?**

3. **"Freud'e dönüş" Lacancı söylemde ne ifade ediyor? Freud ve Lacan arasındaki benzerlikler ve farklılar neler? Son olarak, Freud'ün aksine Lacan ve bilim (biyoloji ve pozitif bilimler) arasındaki gerilimin sebebi nedir?**

4. **Lacan'ın teorisini anlamak için anahtar kavramlar hangileri? Bu kavramların anlamında bir değişme ve gelişme oldu mu? Aynı zamanda Lacan'ın erken ve geç çalışmaları arasında (sembolik'teki vurgu ve daha sonra da jouissance'daki vurgu gibi) bir anlam kayması olduğunu düşünüyor musunuz? Lacancı evrende bu tartışmanın değişik görünümlerine rastlayabiliriz. Sizin pozisyonunuz hangisi?**

Cevabımda bu üç soruyu birlikte ele alacağım.

Lacan, kimi zaman kendisini sapkın olarak tanımlayan, bir yenilikçiydi; tercih yapmayı, bir şeyi diğerine yeğ tutmayı bilen birisi. En çarpıcı olan yanı aynı kavramları sürekli geliştirmesiydi ki bu yüzden okuyucusuna oldukça fazla iş düşüyor. Aynı şekilde gerçek, sembolik ve imgesel kavramları 1953'teki konferansından itibaren tepeden tırnağa değişiyor. Bazı okuyucuları kelimenin gerçek anlamıyla, yıl yıl karşılaştırma yaparak kavramları ve onlarda meydana gelen kopmaları kronolojik şekilde deşifre ediyorlar. Bazı görecilerse (*relativistes*), bütünü hesaba katmadan sadece o metindeki anlamlarına odaklanıyor. Hiç şüphesiz Lacan, onların gözünde ne dediği belli olmayan bir tür şaman! Lacan'ı yorumlamaları da o vakit efsunlu hale bürünüyor: o zaman esrik bir halde hep aynı vecize tekrarlanıyor: bir "baba" dan bahsediyor ama tam olarak ne demek istiyor? Bunu Lacan'dan faydalanmayı bilmeyen gerici bir teorik felaket olarak yorumluyorum. Klinik deneyleri ve belli başlı bazı metinlerin örnekleri olmadan Lacancı psikanalizden hiçbir şey anlaşılmayacağını düşünüyorum. Bir de Lacan'ın bir dönemini seçen ve sayfayı çevirmeyi reddederek ısrarla aynı yere takılanlar var: 1958'de "Babanın Adı" (*Nom du père*) kavramına ya da 1964'teki fantazinin (*fantasme*) nesnesi ve teorisine tutunan ama eserin devamını Lacan'nın kendinden geçtiği sayıklamalar olarak niteleyerek okumayı reddedenler.

Bütün bu konumlanmalar derin şekilde ayrışmış Lacancı hareketin farklı katmanlarındalar: dogmatik gördükleri için "çoklu cinsel sapkınlık" (*perversion polymorphe*) kavramı haricinde Freud'u reddeden ve sözüm ona modern bir söylem tutturan Babanın adı kuramı savunucuları; Derrida hakkında gerçekten tartışmayan ve giderek putperestvari biçimde onu sahiplenen Derridacılar; tahtının tehlikede olduğunu düşünerek psikanalizi toplumsal evrim bağlamında yeniden ele almak gerektiğine inananlar (Freud'un teorisinin ebediyen baki kalacağını düşünüyorlar), bütün klinik çalışmaları reddedip zamanlarını sadece bağlantı noktaları kurarak geçirmek isteyenler; psikanaliz uyguladıkları hastalarını bir çeşit parti ya da grup üyesi yapmak dışında başka bir şeyle ilgilenmeyenler, vs.

Kişisel olarak Lacan'ın her zaman her şeyi inşa sürecine dahil etmesini büyüleyici buluyorum: Böylece dilbilimci Jean Bollack'ın yöntemiyle yazdıklarını ısrarlı biçimde okumaya zorluyor. Kavramları, Freud'ün "İtkiler ve İtkilerin Yazgısı" (*Pulsions et destins des pulsions*) kitabının başlangıcında bahsettiği anlamda psikanalitik. Kavramlar sürekli yeniden tanımlanıyor: Bu da ne yazık ki Lacan'ın yorumlarını hepimizin bildiği gibi oldukça ağırlaştırıyor. Hiçbir karışıklığa mahal vermeden "Lacan'da *sembolik*"ten bahsedemeyiz çünkü hepsini baştan sona değiştirdi. Hangisinden bahsettiğimizi açıkça belirtmeliyiz! *Sembolik*, başlangıçta dilsel ve "sembolik düzen" ile beraber *gerçek* ve *imgesel düzen*e hakimdi sonunda ise

üçünden birisi oldu. Ölüm itkisi ikinci seminerinde *sembolik düzen* içerisinde ve sonradan jouissance'ın eşanlamlısı haline, dolayısıyla da görünüşte olmayan bir söylem içerisinde *gerçek düzen*e geliyor. Aynı şekilde *Encore*'dan itibaren dil de sadece jouissance'ın bir aracı haline geliyor, sonrasında tüm diğer kavramları da aynı şekilde. Eğer tarih koymazsak baş dönmesi kaçınılmaz. Bana öyle geliyor ki jouissance'ın dil üzerinde hakimiyet kurduğu *Encore*'dan itibaren kritik bir "kayma" etkisi meydana geliyor: dil endüstrisi (*linguisterie*), kadın cinselliği üzerine çalışmalar ve *pas-tout (bütün olmayan)* kavramı bizi ileride olacaklara, ve semptom (*symptôme)* ve Babanın Adı teorisindeki değişikliklere yani semptomun sembolik düzeni hükümsüz kılacağı gerçeğine hazırlıyor.

İlk klinik çalışmalarında bahsettiği Ayna Evresi'nden Aimée vakası ve 1975'te ego kavramını Başkan Schreber'e değinerek tamamen yeni biçimde elden geçirdiği Joyce'a kadar Lacan'ın kişisel katkıları da aynı şekilde "anahtar kavramlar". Freud'un bu yeniden okunmasıyla söylemine, Ayna Evresinin ve fallusun reddinin lokal olarak gerilemesiyle oldukça alakalı olan, "öznenin ölümü" kavramı dahil oluyor. Sonrasında da bilinçdışının öznesi üzerine yaptığı evrimci tanımlama ki bu da Saussure'den sonra tekrar ele aldığı "imleyen" kavramıyla bağlantılıydı ve aynı şekilde jouissance'ın öznesi tanımlaması da. Her iki tanımlama da Derridacılar tarafından metafizikle suçlanmasına yol açabilirdi ama klinik olarak hatırı sayılır bir referans noktası olan bölünmeyi (yarılma/*Spaltung*) fark etmesi ona aynı zamanda harflerini değiştirerek kelime oyunu yapabilme şansı vermişti.

Özneyi kendi buluşu olarak niteliyor ama bununla beraber özneyi fantazi teorisinin merkezine yerleştirip *gerçek* olarak nitelendirdikten sonra, varlık gibi *imgesel* olduğundan şüphelenilebileceğini söyleyip teorilerindeki ağırlığını azaltıyor. Nesne tanımlamasının çalkantılarında, analitik gelenekten olmayan ve onu *yüceltim*in (*sublimation*) daha önce işlemediği bir açıklamasına götüren Bentham, Kant, Sade ve Sophocle (Antigone) okumalarıyla etiği sorunsallaştırması yatıyor (Şeylerin vakarına yükseltilmiş bir nesne).

Elbette, *Nœud Borroméen*'e[1] kadar üç kitap var. Lacan *gerçek düzeni*, her ne kadar tedirginlikle de olsa semptom olarak nitelendirdi. Anlam ve *gerçek* üzerine yaptığı sonuç tartışmaları bunu kanıtlıyor: gerçekte anlam var mı? Bu, önsel olarak çelişkili bir önerme çünkü anlam *imgesel*dir, psikanalizde ise evet semptom gerçektir ve anlamı vardır.

Şimdi, Freud'un tüm bu yeniden okumalarını yapmasının, "Freud'a dönmesinin" kendi yaratıcılığını geliştirmesine olanak tanıyan bir yanı da var. Freud'a dönüşünde yaptığı okumalar, genellikle devamlılık halinde ama bazen de tamamen birbirinden kopuk. Baba metaforu ve 1958de küçük Hans ve fobik semptomu sayesinde yaptığı Oidipus okumalarından Babanın Adı'ndan beri sürüp giden ve 1975'te aynı teorinin "babanın adları"nı çoğaltarak onu aşan olan sinthome'un (*sinthome*) sonuç teorisine kadar yaptığı Oidipus okumalarında olduğu gibi. Lacan, sinthome'un sonuç teorisinde "babanın adları"nı çoğaltarak uyguladığı Oidipus yapısökümünde, ilk teorideki (Babanın Adı) psikanalizin aşırı dindar bir versiyonunu (tasarımını) desteklemekle suçlanmıştı.

Freud'un kaygıyla (*angoisse*) ilgili teorilerinin Ayna Evresi ve nesne ilişkileri açısında yeniden okunması onu kişiliksizleş-tir-me (*dépersonnalisation)* üzerine yeni formülleştirmelere yönlendirdi (1960'da yazdığı *la remarque sur le rapport de Daniel Lagache* /Daniel Lagache'ın raporu üzerine hatırlatma isimli kitabındaki optik şeması gibi). Kaygının arzu ve jouissance'dan ayırt edilmesi (Freud'ün haz ilkesinin ötesinde) Lacan'ın klinik çalışmaları için çok kıymetliydi.

1 *Lacan'ın imgesel, sembolik ve gerçek düzenlerini sıra dışı biçimde birbirine bağlayan şeması (-ç.n.).*

Lacan bütün Freudcu klinik yapıları yeniden ele aldı: dört ana söyleminden birisi haline getirdiği ve efendinin iğdiş edilmesiyle (*castration*) ilişkilendirdiği histeri, önce dışta-tutma (*forclusion*) kavramıyla sonra da sinthome'la köklü değişikliklere uğrattığı psikoz, ahlaki bir yargı yüklemeden küçük başka nesnesi sayesinde açıkladığı sapkınlık (Lacan burada edebiyat ve Tiyatro'dan faydalanıyor).

Lacan, kadın ve erkek cinselliğini Jones, Deutsch, Horney gibi post-Freudcuların fallus üzerine tartışmalarını hesaba katarak erkek ve kadın fantazisinin ve cinsel kimlik kazanmalarının farklı formülleriyle yeniden oluşturdu.

Lacan'ın bilim ile olan ilişkisi temelde bilim insanı olan ve en azından başlangıçta bilimden ve dönemin bilimsel dinamiklerinden dayanak olan Freud'dan farklıydı. Ama bana kalırsa Sullawey gibi yazarların belirttiğinden çok daha metaforik düşünüyor. Lacan matematiği ve mantığı idealize ederdi. İletilebilmeleri için onların formülleştirilmesine inanıyordu. Bourbakist[2] düşünceye hayrandı ve *Scilicet* adlı dergisinde bourbakist analitik bir grup oluşturmayı çok istiyordu. Bu kırk yıl sonra bize inanılmaz gelebilir. Lacan'nın sonradan düğüm noktalarında (*noeuds*) sorguladığı *matheme* fikri zaman zaman indirgemeciydi. Aynı şekilde baba metaforu kesinlikle güçlü bir teorik ve klinik argümandı fakat aynı zamanda Lacan'ın *Nesne İlişkileri Kuramı*'nda Hans'ın semptomundan yola çıkarak yaptığı analizin inceliğinden yoksundu. Lacan'm baba metaforunu formülleştirmesini ve şematik hale getirmesini sağlayan Han'sın fobik metaforuydu, örneğin Babanın Adı teorisinin ana metinde açıklanan bir patolojik arka planı olduğu unutulur. Formülleştirdiği zaman bu açıklamaya gerek kalmıyordu. Aynı şekilde Hamlet üzerine çalışırken yas üzerine son derece yenilikçi bir yorum yaptı. Ama onu arzu grafiğine deyim yerindeyse yapıştırdıktan sonra çok şey istiyordu. *Mathem*lerini yazarken kazandığını düşündüğü ustalığı aslında yitiriyordu. Bilimsel çalışmalarda bir kavramın geçmişini sıfırlamak ondan faydalanmayı engellemez ancak psikanalizde bu sorun olur. Lacan'm mantık alanından ödünç aldığı Zenon paradoksu, mantıksal bağıntılar gibi bazı önermeler gibi oldukça başarılı. Dil endüstrisi (*linguisterie*) kavramını taklit ederek onlardan bir çeşit mantık endüstrisi (*logiquisterie*) yaratıyor, ama zaten orijinal olan tam da bu.

Bilişsel bilimler ve güncel tartışmaların tamamen yanlış anlaşılmalar üzerine kurulu olduğunu düşünüyorum. Öncelikle bence, bilişselcilik bilimsel bir yöntem değil, tartışmalı şekilde istatistik olarak bağıntılandırılan davranışsal tümevarımların toplamı. Bunu örneğin tıp gibi bir "bilim" olarak addetmek oldukça kavramı süistimal etmek olur. Biyolojiye gelince, orada bilinçdışı üzerine kayda değer bir şeye rastlayamayız. Bunun üzerine çalışanlar ve psikanalize karşı düşmanca tutum beslemeyenler de otizm, şizofreni, ...vb üzerine çok önemli şeyler bulamadılar. Psikanalizin bilimsel olması için ortaya attığımız bu gösterişli iddialardan artık vazgeçelim!

Bilişselciliğin farmakoloji lobileri ve kapitalizm tarafından desteklendiğini düşünüyorum. Psikanalizin terapi açısından çok etkili olmadığı gibi yanlış bir düşünce var. Doğru şekilde uygulanırsa gerçekten de insanları hizaya sokmak için etkili bir yöntem değil: sonuç itibariyle bu yüzden suçlanmıyor mu? Seçimi özneye bırakmaktan yana, onu toplum için daha verimli kılmak ve tüm gücüyle topluma uyum sağlamaya zorlamaktan değil. Bu her şeyden önce etik ve politik bir sorun. Devletler halk sağlığı noktasında ucuz yollu ve insanların mutsuzluklarını ve sıkıntılarını katlanılabilir kılacak kitlesel politikalar arıyor. O zaman, yasta olan birisine, patolojik bir durum söz konusu değilse bile, ne kadar üzüntülü olsa da

2 *Adını Nicolas Bourbaki'den alan ve matematiği kümeler teorinde bünyesinde biçimlendirmeye ve birleştirmeye uğraşan akım. "Bourbakist" aynı zamanda formel matematikçileri niteleyen bir sıfat (-ç.n.).*

ağlamaması için antidepresanlar vermeyi ya da ölülerin fotoğraflarını göstererek bir takım davranışsal egzersizleri dikte etmeyi tercih ediyoruz. Kişiyi bir yıl rahat bırakıp sessizce yasım tutmasını bile bekleyemiyoruz ki işvereni için daha a z verimli olmasın!

5. **Lacancı psikanaliz Nesne İlişkileri Kuramı ve Freud'dan sonra ego psikolojisi gibi diğer psikanalitik yaklaşımlarla nasıl bir ilişki içerisinde? Bu soruyu yanıtlamadan bırakıyorum.**

6. **Lacan günümüzün sosyal, kültürel ve politik atmosferini anlamada bize nasıl yardımcı olabilir?**

Burada, birkaç yıldır üzerinde çalıştığım ve sonraki dört soruya (6, 7, 9, 10) yanıt veren "cinselleşme" yani cinsel kimlik edinme üzerine yaptığım Fransızca henüz basılmamış olan sunumumdan bahsetmek istiyorum. Biraz uzun sürebilir ama sanırım kafalarda daha net olması açısından böylesi daha iyi.

Cinsel kimlik edinme/cinselleşme (*Sexuation*) meselesiyle yani sonunda öznenin kadın ya da erkeğe dönüştüğü (ya da dönüşemediği) karmaşık süreçle ilk karşılaşmam, yirmili yaşlarıma denk gelir, elbette ki teorik açıdan bahsediyorum. *Encore* seminerinde Lacan'ın cinsel kimlik edinme/cinselleşme (*sexuation*) yöntemlerine dair çalışmalarıyla karşılaştığımda üniversitede fen fakültesinde matematik okuyordum. Şans eseri ben de modern mantık bağıntıları üzerine çalışıyordum, aynı zamanda onları kullanım alanlarından tamamen saptırarak farklı bir bağlamda cinsiyet, aşk, arzu gibi beni fazlasıyla ilgilendiren başlıkları tanımlamak için ele alıyordum ve bu mantığın zıt kutuplarında düşünüyordum. Diğerleri gibi tüm bunları delice ve tuhaf bulabilirdim. Ama tam tersi oldu: kendi kendime "demek ki matematikçiler ilginç konularla da ilgilenebilirmiş" dedim. Bunda biraz küstah bir taraf da vardı şüphesiz ancak o dönemde Bourbakism'in çok etkili olduğu unutulmamalı (Matematik öğretmenleri kritik bir dönemeçten geçiyordu) ve bizse zamanımızı oklar ve diyagramlar çizip formüller yazarak onları asla somut uygulamalara dökmeden geçiriyorduk. En azından belirli bir süre için.

Bu abartılı formülleri çok ciddiye almıştım, cinsiyetin matematiğinin bu şaşırtıcı ve esrarengiz bağlaşmalarında (*conjonction*) neler döndüğü anlamaya karar verdim. Zamanla daha analitik bir formasyon kazandım, Freud'u, Lacan'ı ve diğer psikanaliz teorisyenlerini okudum. Hastanede klinik çalışmalar yaptım; uzun zamandır öğrenmekte olduğum matematiğe karşı olan ilgimse psikanaliz pratikleri yapma isteğime yenildi. Çok geçmeden (bilinçdışında yasanın imleyeni olan) fallus ve Babanın Adı kavramlarının cinsel kimlik edinme sürecini açıklamakta yetersiz kaldığını sezinledim. Lacan önermeler mantığı adı altında, kendisine tamamen yabancı olan Başkan Schreber'in kadın olma yönelimini (*pousse à la femme*) yazmak için fallustan yararlanacak kadar ileri gitmiyor muydu? Bununla birlikte feminist tezlerden ve onların iğdiş edilme (kastrasyon) kompleksini şiddetle reddetmelerinden haberdar olmama rağmen bu fikre katılmıyorum çünkü onun klinik açıdan var olduğunu tespit ettim. Ama bu, beni cinsiyetin kökeninde çok daha önemli bir başka şeyin olduğunu düşünmekten alıkoymuyor: iğdiş edilme kompleksi buzdağının sadece görünen yüzü. Maalesef oraya saplanmış feministler ve bu reddedişleri, buzdağının devamının fark edilmesini engelliyor. İşte Lacan'ın öğretisi tam bu noktada beni yakaladı: Kadınlarda fallusa ve fallik *pas-tout*'ya (bütün olmayana) ek olarak başka çeşit bir jouissance'dan bahsediyordu. O zaman belki de her şeyi ters yüz etmek gerektiğini düşündüm. Belki de sonradan eklenen bu jouissance, teorik açıdan, her şeyin temeliydi. O halde başlangıçta çok etkili görünmeyenden, fallusun orada bulunması üzerinden tanımlanan bu tam olmayan jouissance'ın opak arka planından,

yola çıkmak daha makul olmaz mıydı?

90'lı yılların sonunda *Muğlak Cinsellikler (Ambiguïtés sexuelles)* kitabımı yazarken ben de aynı yolu izledim. Cinsel kimlik edinme ve psikoz; cinsiyet üzerine yeniden düşünmek için ilk etapta toplumumuzda çoğunluğun tercih ettiği klasik normatif yolları reddedenler üzerine eğilmek gerekmiyor muydu? Psikoz hastaları, Lacancı bakış açısından sembolik olarak fallusu ve Babanın Adını dışta-tutuyorlar.. Ancak bu dışta-tutma onların babayla hiç ilişki kurmayacakları anlamına da gelmiyor. Bununla birlikte, toplumsal cinsiyet ve sosyal yapısalcılık teorisyenlerinin yaptığı gibi, başlangıç noktasına bir cinsel kimlik miti yerleştirmek yerine öznenin başlangıçtaki o ilk boşluğunu (*vide*) düşünmek gerekmiyor mu? Fallus dışında daha birçok çeşitli aracı kullanarak sadece bazı öznelerin bozabildiği o temel belirsizliğin, muğlak cinselliğin olduğu boşluğu?

O zaman bu cinsel kimlik kazanma konusunda üç aşamalı bir teori oluşturdum. Birincisi, anatominin zorlaması, ancak bu sadece ikinci aşama olan başkanın söyleminin etkisiyle geçerli oluyor. Bu ikinci aşama cinsiyetin saptanmasından, medeni duruma, aile, eğitim ve sosyal çevreye kadar yapısalcılığa dair olan her şeyi kapsıyor. Ama aynı zamanda toplumsal cinsiyet teorisyenlerinin unuttuğu ve psikanalistlerin çok önem verdiği bir şeyi, ebeveynlerin bilinçdışı arzusunu ve doğumundan itibaren bu arzuda çocuğun yerini öğrenmeye çalışıyor. Oysa beni en çok ilgilendiren oyunun ona rağmen kurulduğu ikinci aşamadansa, yine bilinçdışı düzeyinde ama seçim yapan, budanan, bir karara varan öznenin bulunduğu üçüncü aşama. Neye karar veriyor bu özne? Bir yanda adını ve otomatikman anatomik anlamını fallikleştiren sosyal söylemini kabullenmek ya da reddetmek, diğer yanda kendisini kadın ya da erkek olarak kimi zaman anatomisinin inkârı pahasına (transseksüeller gibi ama sadece onlar değil) tanımlamak, bir uçtan diğerine yerleştirmek ya da çok da istisnai olmadığı üzere belirsizlikte kalmayı tercih etmek.

Bu çalışmamda kendimi psikoz ile sınırladım ve bu bana diğer yapılar için de yeni perspektifler kazandırdı. Üstelik araştırmam adet ve geleneklerin doludizgin değiştiği bir dönemin politik ve sosyal sorunlarına tam cepheden yaklaşıyordu. Fransa'da Pacs[3], eşcinsel evlilikler, evlat edinme tartışılıyordu. Dünyada ise genetik çalışmalar ve klonlama gündemdeydi. Biyolojideki ilerlemelerin, ekonomiye bağlı olarak değişen insan davranışlarının ve küreselleşen kitle iletişiminin (internet) doğurduğu yeni olasılıklar ufuktaydı. Demokrasinin özel hayatı koruma prensibinin yaşam biçimleri ve adetlerin liberalleş(tiril)mesine doğru giden, deyim yerindeyse "doğal" eğilimi kökleri çok derinlere uzanan gerici, muhafazakâr ve güvenlikçi eğilimlerle karşıtlık halinde olduğundan bazen çok olumsuz karşılanıyor zaman zaman da sekteye uğruyor. Bana göre, lanetlenmiş bu konuların temelinin nereye dayandığına ivedilikle yakından bakmak çok önemli, ilk bakışta psikanalitik olmaktan çok dini gibi görünüyorlar... İşte bu bakış açısından hareketle Paris 7 Üniversitesi'ndeki araştırmalarıma devam etmek istedim. Yine hastanedeki vakalardan, psikanaliz uygulanan hastalardan ve edebi eserlerden yola çıkarak bu defa esas olarak nevrozları ve sapkınlığı uçsuz bucaksız klinik alanda inceleyerek teorimin üçüncü aşaması olan öznenin cinsel kimliğini edinirken verdiği bilinçdışı karar aşamasının genel hatlarını çizmek istiyordum. Psikanalizden bahsedebilmek için gereken donanıma ve teorik kavramlara sahip olmadan hiçbir psikanalitik klinik (analitik pratikleri kastetmiyorum) mümkün olamaz. Ya da çeşitli engellerle karşılaşır. Muğlak Cinsellikler'de Frege'in önermeli fonksiyonu ya da takılma (*fixation*), yineleme (*répétition*) ve (cümlenin önceden belirlenmiş kısmı tarafından şekillendirilen) hayatın ka-

3 *Cinsel yönelimi ve cinsiyeti ne olursa olsun beraber yaşamak isteyen çiftlere bazı resmi haklar tanıyan, Fransa'da 1999 yılında yürürlüğe giren bir çeşit birliktelik anlaşması, Pacte civil de solidarité/Yurttaşlar arası dayanışma anlaşması (-ç.n.).*

derci (*destinal*) yönü üzerine vurgu yapan "boşluk doldurma" (*phrase à trous*) yöntemini kullandım. Buna göre sözü geçen "boşluk"lara yerleşen değişkenler öznenin hayatının muhtemel imleyenlerinin varyasyonları temsil ediyor. Burada Lacan tarafından fallik işlevinden dolayı geliştirilmiş olan bir araçtan ilham aldım. Bu fallik işlevi, cinselliklerinin sembolik çerçevesi olduğu için reddeden özneler üzerine çalışarak benzer başka işlevler bulmaya, ikame etmeye çalışıyordum. Bunu yapmaya çalışırken doğuştan gelen sınırlamaları çok çabuk fark ettim: Vakaların sayısı bununla örtüşmüyordu.

Yinelemenin gün gibi aşikâr olduğu bazı psikoz vakaları için elverişli ama yer değiştirme ve bastırmaların yinelemenin önceden belirlenmiş matrisini eğip büktüğü nevroz vakaları için oldukça zorlayıcı bir yöntem sunuyordu. Aynı zamanda bu matrisin kendisini her zaman cümle gibi, cümle olarak ifade ettiğini varsayıyordu. O zaman benim de önceden belirlenmiş kısmının da değişebilir olduğu bir çeşit "boşluk doldurma cümlesi" (*phrase à trous*) yaratmam gerekiyordu: gerçek bir mantıksal baş ağrısı! Özetle başka bir çalışma aracına ihtiyacım vardı ve Lacan'ın sinthome (*sinthome*) kavramına yöneldim ve sonunda onun analizimdeki genel kavramsal bütünlüğe ne kadar uygun olduğunu fark ettim. Sinthome'u hâlihazırda bulunduğum öğretim kurumunda kullanılan *geçiş prosedüründe* (*procédure de la passe*) kullanmak istedim. O dönemler, Lacan'ın Freud'un "Un enfant est battu" isimli kitabından ödünç aldığı "temel fantazi" kavramından fazlasıyla bahsediliyordu. Ancak Freud'un temel analizinin hareket noktasında öznenin bilincine kadar ulaşan öz tatminkâr hayaller vardı. Bu ise ne benim ne de dinlediğim insanların durumuna uygun düşüyordu. Bu otobiyografik detayları veriyorum çünkü analist, akademik söylemlerle ifade ettiği zaman düşünsel süreçlerini ekonomik kullanmamalı. Hepsinden sonra, analitik bilgi, deneyim ve birikim sizi her zaman Ovide'de ya da Cronenberg'in *La Mouche* filminde olduğu gibi mutlu etmeyecek ama kararlı biçimde, kavramları ele alma tarzınızı değiştirerek sizi radikal bir başkalaşıma uğratacak olan (*auto expérimentation*) öz deneyimleme sürecini de içeriyor. Diğer yandan Babanın Adı kavramının sınırlarını belirten sinthome, yapısalcı bir Lacan öğreniminin son durağında yer alıyor ve son bir devasa çabayla Babanın Adını daha incelikli hale getirmeyi deniyor. Analitik klinik çalışmalarının tarihsel gelişimini göz önüne alırsak sinthome, kendisinin de yıllardır yer aldığı evrensel *sembolik düzeni* eleştirerek bütün olmayanı (*pas-tout*) kadın jouissance'ma ayrılan tek alan haline getirene dek genelleştirmeye çalışıyor. Daha önce açıkladığım nedenlerden ötürü bu beni çok da fazla çekmiyordu. Ancak kendimi bu yeni mantığa alıştırmak zorundaydım, görünüşte Joyce'un bedeniyle olan sıradışı ilişkisini tanımlamak için şekillendirilen bu kavramı diğer psikanalistler de, (çoğu zaman onu taklit ederek) psikozun dengelenmesi için kullanıyorlardı, yani sadece bana özgü bir durum söz konusu değildi. Gerçekte ise bu sadece görünüşteydi çünkü dikkatli bir araştırmanın gösterdiği gibi Joyce yolundan sapmıştı. Şüphesiz semptomu işlerken *sembolik* ve *gerçek* arasında gidip gelen Lacan'da hâlihazırda bulunan bir yörüngeye doğru. Öncelikle sinthome kavramını, Lacan'ın Babanın Adıyla ilgili ünlü özdeyişine öykünmek için faydalanılsın diye pratikte daha kullanışlı hale getirmeliydim. Bu nedenle tezimin ilk bölümü sinthome üzerine bir dizi pratik önermeden oluşuyor. Sinthome Lacan'ın Borromean sistemine ait melez bir teori çünkü her durumda tikel biçimde üç evresel düzeni birbirine bağlıyor: *Gerçek* (jouissance), *Sembolik* (dil ve konuşma-*le langage, la parole*) ve *İmgesel* (imgeler, beden ve anlamın dünyası). Bizim gerçekliğimizi oluşturan bu üç düzenin tekil biçimde birbirine bağlanmasının tam kalbinde ise öznenin cinsiyetle kurduğu ilişki yer alıyor ki beni en çok ilgilendiren kısmı burası. Aynı zamanda karmaşık bir durum, klinik çalışmalara ve psikanalitik uygulamalara başvurmayı gerektiriyor.

Sinthome'un öncelikle minimalist olduğunu tespit ettim, yani analiz ederek Freud'un ya-

pılandırma teorisinin karşısına koyulabilirdi. Sinthome, kendisini öznenin çok çeşitli başlangıç semptomlarını indirgeyerek onları dönüştürerek ve hayattan yaptığı yeni katkılarla onları yeniden tasarlayarak kurar. Tüm bunlar sinthome'un anlamını tamamen yitirmesine yol açmasa da onu önemli ölçüde değişikliğe uğratır. Psikoz ve nevroz analizlerinin sonunda göreli kolay biçimde saptanması da bu yüzdendir.

Devam edersek, eğer Lacan sinthome'un Babanın Adında "aşıldığından" bahsediyorsa yani sinthome kavramsal olarak Babanın Adına (50 ve 60'lı yıllardakine) üstün geliyorsa bunun iki sebebi var. Birisi, ayırıcı (*séparateur)* olması, bu çok temel. Çocuk annesinden (ya da anne olarak tanımlayacağım bir temsilden) ayrılmak zorundadır, her ne kadar yıkıcı bir olgu olsa da annesinin jouissance'ının nesnesi olabilir. Burada ensest yasağını sorgulamadım. Anne'nin egemenliği altında yaşanan bu temel evre öncelikle dilsel bir olgudur: Dil öğrenerek çocuk annesine duyduğu, ikircikli arzunun tutsağı olur ve onun gizemli ağlarına takılır. Bu ikirciklerde sinthome kendi hammaddesini ve sınırsız çift anlamlı karakterini bulur, bu nedenledir ki *pastout*'yu hem dil olarak hem de türediği kavram olan kadın jouissance'ı olarak tanımlayabiliriz. Dışsal ve olumsal bir şeye yaslanır (ama özellikle Babanın Adı gibi babanın kurallarına ve bu kurallar kalıtsal bir karakter ya da aileden daha geniş bir sosyal çevreden kazanılan bir özellik taşıyabilir), belki de baba ve ayrılmanın faili olan çocuk, daha sonra sinthome'a dönüşecek olan sahte bir ayrıcı semptom uydururlar. O halde sinthome Babanın Adının alternatifi olur. Bu özel durumda babanın kuralları sembolik olarak yürürlüktedir ancak bu kurallar semptomdan bağışık tutulmaz (küçük Hans vakası). Sinthome nevroz ve sapkınlık arasında kendine yer bulur.

Sinthome'un Babanın Adı teorisini aşmasının ikinci nedeni aynı zamanda kuşaklar arası aktarım konusunda Freudcu özdeşleşmeye (*identification)* alternatif olmasıdır. Lacan'ın (*prolongement du symptôme/semptomun uzanımı*) teorisinde çocuk özdeşim kurar, anne babasının semptomlarına yaslanır ve onları düzelterek uzatır. Uzatılmış semptom teorisi aynı zamanda analitik fikirler, teoriler üretirken ya da onları iletirken her zaman bir bakıma yazarının semptomudur.

Lacan, sinthome teorisine bir önceki *nomination* (isimlendirme) teorisini de sıkıştırır. Babanın Adı gibi tek anlamlı bir isimlendirmedense gerçeğin tek anlamlı biçimde sembolik düzen tarafından bazen cinsel kimlik edinme sürecine kadar doldurulduğu ve psikotik rahatsızlıktan muzdarip olanları cinsiyet dışı ya da cinsiyetsiz (hors-sexe) kılan *nominationu* her zaman çift anlamlı, muğlak ve ikircikli düşünmeliyiz. Lacan bunu başarıyor ancak her şekilde, bu çift anlamları yorumlarken bile onların kurduğu ağ örgüsünün tutsağı oluyor. Anneye dair ikircikler semptomun dış yüzeyini oluşturur, çoğunlukla cinsel kimlik tercihini belli belirsiz renklendirir. Bunu kısaca üç dönemde özetleyebiliriz. İlk olarak annenin ikircikli kurallarına boyu eğme, ikincisi ikircikliğin çocuğun bilinçdışında yorumlanması ve anneye dair arzularla söylemin dışsal bir uyarıcı sayesinde ilk kez ayrılması. Bu tür bir yorumlamanın tercih edilmesi, varolan cinsel belirsizlikle bir arada yaşayabilir. Üçüncü olarak psikanaliz veya onun pratik bilgisi sayesinde öznenin ilk yorumlarının gevşemesi, dayatılan söylemden ayırt edilmesi ve yabancılaşmamış başkadan sinthome sayesinde yeniden ayrılması. Konuyu aydınlatmak için kısa bir örnek vereceğim, John'un örneği, aksi halde anlattıklarım çok soyut kaçabilir. İlk olarak annenin ikircikliğine dair: "konuşmadan önce dilinizi ağzınızda yedi defa döndürün". İkinci olarak, bir dizi bağlantılı semptom ve yorumlama: kadın gibi susmak, hazırcevap olmak; başka erkeklere nasıl muamele edileceğini bilmek ya da kelime oyunları yaparak dilden zevk almak.

Bütün bunlar heteroseksüel erkeğin gözüne, uzun süre, kadın cinsiyeti ve cinselliğinin

konumlanması olarak birbiriyle bağlantılı ve uygunsuz geldi.

Üçüncü olarak bu ikircik yani çift anlam üzerine yapılacak psikanalitik çalışmada, cinsiyetin konumlanışının değişmesiyle kadının meslek ve ev hayatının ortaya çıkardığı yeni sinthome üzerine örneklemeler. Peki, bu analiz ettiğim "muğlak cinsellik" (*l'ambiguïté sexuelle*) vakalarında sinthome kavramı bana ne kattı?

Nevrotik ya da sapkın insanlar üzerine yaptığım her üç analizimde de muğlak cinselliğin sebebi, klasik Freud terminolojisiyle ifade edecek olursak, fallusun anneyle ilgili arzusuna güçlü biçimde takılma olarak kendisini gösteriyordu. Bu üç vakada da farklı biçimlerde de olsa, muğlâk cinsellik; seksüel jouissance'ın kadınsılaştırıcı isteği ile fallik ve erkeğe özgü ağırlık merkezi arasındaki sancılı çelişkiden ileri geliyordu. Birisi homoseksüel diğeri fetişistti ve her ikisi de kararsız durumdaydı, tek pratikleri mastürbasyondu. Üçüncüsü heteroseksüeldi. Üç durumda da sinthome'la ilgili çözüm onların fallik anneye takıldıkları durumdan ayıran analizlerde ortaya çıktı: hepsinde ayrı ayrı çok özel bir kadınlık durumu söz konusuydu. Unutmadan belirtmeliyim ki bu kararsızlık vakası, ne erkek ne de kadından yana ama cinsel farklılık üzerine sıkıntılı sorgulamayla yüzleşmesini bilen çok özel bir konumda dengelendi.

Çalışmamın büyük bölümünü kadın eşcinselliğine ayırdım. Neden? Çünkü homoseksüellerin önsel olarak cinsel açıdan heteroseksüellere nazaran daha muğlâk olduklarını hiç düşünmüyorum (Bunlar geleneksel heteroseksüel histerileri) ve biliyorum ki her insan için uygun bir tek cinsel reçete yok. Belki de onların durumunda, ne karşı cinsle kurulan "doğal" cinsel ilişkiye olan alışılagelmiş inanç ne de erkek eşcinselliğinin güçlü fallik tutkusu var. Belki de kadınlar, kendilerinden menkul biçimde başka kadınlarla olmayı seviyorlardır ve acaba en azından bunu, tarihsel ve sosyal mihenk taşları temel almadan, a priori olarak bütün olmayan (*pastout*) jouissance'ın ikilenmesi şeklinde düşünmek mantıklı mı? Daha önce Freud'ün izinden giden bir çok araştırmacıyı etkilenmiş olan bu bakışı semptom noktasında çok yenilikçi buluyorum. Analiz edildikleri zaman nasıl karmaşık bir şekilde geliştikleri görülüyor. Lacan'ın genç homoseksüelin Freud tarzı yorumlanan vakasına verdiği ayrıcalıklı yer beni oldukça şaşırttı çünkü gerçekten öğretisinin her aşamasında bakış açısını bozup yeniden kuran Lacan teorik limitinin sınırına dayanmıştı. Üstelik 1970'li yıllarda kadın jouissance'mı fazladan bir artı unsur olarak geliştiren Lacan'dan paradoksal olarak homoseksüeller ilham alıyorlardı. Lacan onları yadsıyordu çünkü ona göre homoseksüellerin kendilerine özgü biçimde fallusu reddetmeleri Tirésias tarafından övülen şu ünlü fazladan jouissance unsurunun varlığını engelleyecekti. Bu konuyu yakından incelemek istedim ve zamanla bu son nokta üzerinde Lacan'la anlaşmazlığa düştüm. Beraber olan iki kadının anne-kız ilişkisinin bir türünü üretmesini öngören görüşle olan ortak noktaları sorgulamak gerekse de, annesinden ayrılmasını zorlaştıran bu ilişki kipinde homoseksüel ya da lezbiyen olağanüstü biçimde ensest ilişki durumuyla yüz yüze geliyordu. Yorumladığım ilk iki nevrotik vakada çoğunlukla zayıf bir baba vardı, genç homoseksüel vakasında ise tam tersine güçlü bir baba söz konusuydu. Kadın hastalar, bir yandan kurgusal, hayalatemsi (*spectre*) ve onları anneden ayıran görünmez bir sapkın baba imgesine yaslanmış öte yandan genç homoseksüelden daha fazla zihinlerini meşgul eden cinsel tatmin meselesinin hizmetinde bir sinthome ortaya koymuşlardı. Bir tanesi, bu şekilde kadın egosunu bir diğeri vasıtasıyla gerekçelendiren aynı zamanda sağlamlaştıran gerçek bir jouissance "cogito"su teorisi inşa etti. Ortaya çıkan sonuç, onu Freud'dan beri kadın eşcinselliğindeki şövalye aşka ithaf edilen önemi hafifletmeye yöneltti. Bu bana kalırsa, büyük ölçüde anne figürünün yüceltildiği ve kurtulması zor olan belirli bir tür kölelikten ileri geliyor gibi. Üçüncü kadına gelirsek,

sonunda anne haline gelmiş bulunan partnerine karşı orijinal bir ebeveyn kimliği yaratmak için fallustan standart kadın/erkek sınıflandırmasından (ama babadan değil) vazgeçiyordu. Bu bana çok şey kattı çünkü Lacan'm 1958'deki babanın metaforu teorisiyle bazı noktalarda çelişki halindeydi ve bu genç kadın bugün yaşadığımız toplumun hassas noktalarının ne olduğunu sorgulamamızı sağlayan Fransa'daki iki yüz bin lezbiyen çiftten birisiydi.

Dolayısıyla sinthome kavramı bana cinsel muğlâklığı tanımlama ve özne için belirgin bir sorun teşkil eder hale geldiğinde onu sadece Oidipus ve fallus araçlarını kullanarak çözümleme olanağı verdi. Öznenin vereceği ve önceden sezilmesi çok zor olan bilinçdışı karar aşaması için bedene zaman tanıdı. Bu incelikli ve etkili araç, klinik tedavi uzmanlarının psikiyatrik ve psikanalitik alanda nosografik (hastalıkların metatolojik olarak sınıflandırılması) tasnifler yaparken kafalarının bulanıklaşmasını önlüyordu, aynı zamanda diagnostik (teşhis bilimi) sorunlar karşısında da kolaylık sağlıyordu. Ama sinthome analitik düşünceyi birdenbire değiştiren bütün bu sınıflamaların dışına taşıyordu. Nihayet içinde yaşadığımız toplumun semptoma olan önemli katkılarını da hesaba katmalıyız. Tabii ki bir de madalyonun öbür yüzü var: bu kavramın kullanılması hala çok zor çünkü tipik bir sinthome yok. Daha önce de söylediğim gibi sinthome, R, S ve I matrislerinin nasıl kurulduğuna yönelik tekil bir yaklaşımı gerektiriyor ve algılanması, öğrenmesi ve iletilmesi hiç de kolay olmayan bu bağlantı noktaları zamanla değişikliğe uğruyor. Klinik çalışmalar ve teori arasındaki bu zorluk aynı zamanda analiz edilen vakaları yazıya dökerken klinik çalışmalarım sırasında karşılaştığım, yıllarca tekrar tekrar çarptığım bir engel. Ama aynı zamanda gelecekteki araştırmalarım için yeni bir perspektif sunuyor. Psikanalizin gerek kendi karmaşıklığı yüzünden gerekse Lacan'ın, teorisinin geldiği son noktadaki güncel kaygılarına alaycı yaklaşıp onları dikkate almayarak yapılan aşırı sadeleştirmelerden dolayı sakatlandığı bir dönemde acaba bu değerli bilgileri iletmenin daha kolay bir yolunu bulabilir miyiz?

Şüphesiz sistemik (*systémique*) ya da davranışsal psikoterapiyi öğretmek sinhtome psikanalizine nazaran çok daha kolay olurdu, bedelini ağır ödeyebileceğimiz bu tavrımızdan dolayı kimi zaman tembel olan uygarlığımız tarafından kınandığımız oluyor. Ancak ben bu yolda devam etmek isterim.

7. **"Freudcu yapılar ve Lacancı indirgemeler" de "yapı" kavramını analiz ediyorsunuz. Eribon bu "psikanaliz kurtulmalı" tezini destekliyor. Bu eleştirinizde eril otoriter bir cins olarak babanın rolü nedir?**

Bu konudaki tavrımı geçen sorulara verdiğim cevaplar belirtiyor.

8. **Aynı makalenizdeki yapı meselesi analisti ve analiz uygulanan arasındaki ilişkiyi, aktarımı (öznel ve nesnel anlamda) nasıl etkiliyor? Psikanalitik uygulamalarda hakikat ve gerçeğin iç içe geçmesi nasıl bir yeniden yapılandırma fikri ortaya çıkarıyor? Bu tartışmada Lacan'ın konumu nedir?**

Bilmiyorum sorunuzu doğru mu anladım ama analitik uygulamada hasta, terapi açısından bir değer taşıyan ancak aynı zamanda gerçeğin boşluğunu anlam ile dolduran yapılar kurma eğiliminde oluyor. Analist, yorumları ve yaptıklarıyla, ona aktarım sırasında bir kenara attıklarını göstererek bu yapıları sarsmalı. Kendisi de, aktarımsal stratejiler (*stratégiques transférentielles*) haricinde yapılar oluşturmaktan kaçınmalı (örneğin Freud'un *L'homme aux rats*, kitabının başında yaptığı gibi). Lacan'ın pozisyonu ise ki buna hastalarının sağaltım amaçlı bazı yazılarında rastlıyoruz (örneğin Catherine Millot'un *Abîmes ordinaires*'inde) onların oluşturduğu yapıları kesintiye uğratarak sistematik biçimde yollarını şaşırtmaktı. Önemli olan gerçekti ve ne kadar hakiki olurlarsa olsunlar her zaman yapıların yanı ba-

şındaydı. Hakiki ve gerçek (*le vrai et le réel*) birbirinden farlı kavramlar. Hakikat, öznenin sözcelemesine bağlıyken gerçek özneden sıyrılıp kaçar çünkü semptomun içerisinde sessiz ve önceden kurulmuş haldedir. Analist hakikati hastaya bırakır, kendisi gerçekle ilgilenir. Semptomu hareketlendirmeye çalışır.

9. **Annenin Kanunu adlı kitabınızda cinsel sinthome'a odaklanıyorsunuz. Cinsel sinthome'un hangi açıdan önemli olduğunu düşünüyorsunuz? Önceki cevaplarda bahsetmiştim.**

10. **Bir makalenizde kadın jouissance'ının koşullarını analiz etmiştiniz. Lacan'm 20. semineri açısından bu konunun önemi nedir?**

Önceki cevaplarda bahsetmiştim. Bahsettiğiniz makale Lacan'm 1958-1960 yılları arasında geliştirdiği kadın jouissance'ıyla ilgili teorisini eleştiriyordu. Kadın jouissance'ının ikili karakterinden bahsettiği zaman zaten *pastout* kavramıyla *Encore* kitabında kuracağı kadın jouissance'ının içsel bölünmesi teoremini öncelemişti. Dolayısıyla makalemde de yorumladığım Amsterdam Kongresi'ndeki metni hayati önemde, aynı şekilde tezimin (henüz yayınlanmamış) ikinci bölümünde tekrar üzerine çalıştığım kadın eşcinselliğiyle ilgili olan kısmı da.

Televizyon

Jacques Lacan
Fransızca Çeviri: Ahmet Soysal

II

- Sevgili doktor, sizinle espri yarışına girmemem gerekir gibime geliyor... ama sadece size yanıt verme olanağı sağlamam... Bu yüzden benden en sıska soruları duyacaksınız –ilkel, hatta bayağı soruları. Size fırlatıyorum: "Bilinçdışı –acayip bir sözcük!"

- Freud daha iyisini bulmadı, ve bunu değiştirmek gerekmez. Bu sözcüğün kusuru, olumsuz olması, bu da içinde dünyadaki herhangi bir şeyi –geri kalanını saymazsak– varsaymayı sağlıyor. Niye olmasın? Fark edilmeyen bir şeye, "her yer" adı, "hiçbir yer" adı kadar uygun düşüyor.

Oysa bu çok kesin bir şey.

Ancak konuşan varlıkta bilinçdışı vardır. Ötekilerinde, gerçek'ten gelip kendilerini dayatmalarına karşın ancak adlandırıldıkları için varlığa sahip olanlarda, içgüdü vardır, öyleyse yaşamda kalmalarının içerdiği bilgi vardır. Oysa bu da ancak bizim düşüncemiz içindir, belki de burada upuygun olmayan düşüncemiz içindir.

Geriye insan (*d'homme*) sıkıntısı çeken hayvanlar kalıyor, bu yüzden evcil (*d'hommestiques*) hayvanlar, ve bu nedenle bunların içinden bilinçdışının sarsıntıları (zaten çok kısa süreli) geçmektedir.

Bilinçdışı, bu konuşur, onu dile bağlı kıldırıyor bu olgu, ve dil konusunda da az şey bilinmekte: dilbilim adına insanlarda müdahale etme iddiasında olanı (bu yeni bir şey) gruplamak için benim dilselcilik (*linguisterie*) diye belirttiğime rağmen. Dilbilim de, başka her bilimde yapıldığı gibi nesnesini özgülleştirmek için tek sözcükte yazdığım dil (*lalangue*) ile ilgilenen bilimdir.

Oysa bu nesne öne çıkar, çünkü Aristocu özne kavramının kendisi, başka her türlü nesneden çok, ona daha meşru olarak indirgenmektedir. Bu da bilinçdışını, ruha maruz (=özne, *sujet*) bir başkasının varoluşundan (*ex-sistence*'ından, dışta-mevcudiyeti'nden) kurmayı sağlar. Vücuda fonksiyonlarının toplamının varsayımı olarak ruha. Ki bu toplam daha sorunsaldır, Aristo'dan Uexküll'e aynı sesle olmasına rağmen, ve isteseler de istemeseler de biyolojistlerin hâlâ varsaydıkları kalmasına rağmen.

Aslında bilinçdışının öznesi ruha ancak vücut aracılığıyla dokunmaktadır, ona düşünceyi sokmaktan dolayı: bu kez Aristo'yla çelişmekle. Filozofun hayal ettiği gibi, insan ruhuyla düşünmez.

O, bir yapının, dilin (*langage*) yapısının –sözcük bunu taşıyor–, bir yapının vücudunu parçalara kesmesinden dolayı (ve bunun anatomiyle hiçbir ilgisi yoktur) düşünür. Histerik, bunun tanığıdır. Bu kesiş, ruha obsesyonel semptom ile gelir: ruha yük getiren, ruhun ne yapacağını bilmediği düşünce.

Düşünce, ruha göre armoni-dışı'dır. Ve Yunan *nous*'u düşüncenin ruha bir ödünlülüğünün mitos'udur, dünyaya uygun sayılan bir ödünlülüğün, ruhun sorumlu tutulduğu dünyaya (*Umwelt*), o dünya ki bir düşüncenin kendini dayandırdığı fantazm'dır yalnızca, elbette "gerçeklik", ama gerçeğin yüz buruşturması olarak anlaşılması gereken.

- Böyle olmakla beraber, size, psikanalist olarak, fantazm'a indirgediğiniz bu dünyada daha iyi olmak için geliniyor. İyileşme de bir fantazm mıdır?

- İyileşme, acı çekenin, vücudundan ya da düşüncesinden acı çeken birinin sesinden yola çıkan bir talep. Şaşırtıcı olan, buna yanıt olmasıdır, ve her zaman tıbbın hedefine sözcüklerle varmış olmasıdır.

Bilinçdışı saptandığından önce nasıldı? Bir pratiğin işlemek için aydınlatılmış olmaya ihtiyacı yoktur: bundan bunu çıkarabiliriz.

- Analiz, terapiden ancak "aydınlatılmış" olmaktan dolayı mı ayrılmaktadır? Sizin söylemek istediğiniz değil, bu. Soruyu şöyle formüle etmeme izin verin: "Psikanaliz ve psikoterapi, ikisi de yalnızca sözcüklerle etkin olur. Oysa birbirine karşıttırlar. Hangi noktada?"

- Günümüzde, "psikanalitik esinli" olması gerektiği söylenmeyen psikoterapi yoktur. Şeyi, hak ettiği ayraçlar için modüle ediyorum. Ayrım burada tutulmuş olursa, yalnızca orada halıya –divana demek istiyorum...– gidilmediği için midir?

Bu, "sosyeteler"de –aynı ayraçlar– muamele (*passe*: geçiş, manyetizmacının el hareketi) zorluğu çeken analistlere başarı yolunu gösteriyor, o sosyeteler ki muamele konusunda hiçbir şey bilmek istememek yüzünden, onun yerine derece formaliteleri koyuyorlar, pratiklerinden çok ilişkilerinde daha çok uyanıklık sergileyenleri orada kalıcı olarak yerleştirmek için pek de zarif formaliteler...

Bu yüzden, bu pratiğin psikoterapide neden gerekçelendiğini üreteceğim.

Bilinçdışının onda ilgili olduğu ölçüde, yapının, öyleyse dilin (*langage*) ortaya koyduğu iki yamaç var.

Anlamın yamacı, sanki cinsel gemi için bize dalgalarca anlam boşaltan analizin yamacı olduğu sanılabilecek.

Bu anlamın, anlamsıza indirgeniyor olması çarpıcıdır: cinsel ilişkinin anlamsızı, her zamandan beri aşkın söylemelerinde bariz olan. Hem de haykıracak düzeyde bariz olan: ki bu, insansal düşünce konusunda yüce bir fikir vermekte.

Kaldı ki kendini sağduyu (*bon sens*) diye sandıran anlam vardır, üstüne üstlük kendini ortak akıl (*sens commun*) gören. Bu, komiğin doruğudur, yalnız şu farkla ki komik, numarada (*coup*, vuruş), seksin numarasında olan ilişkisizliğin bilgisi olmaksızın yürümez. Burdan onurumuz onun bayrağını (*relais*), hatta onun nöbetini devralır (*prend sa relève*).

Sağduyu, telkini temsil eder, komedi ise gülüşü. Bu, onların yeterli olduğunu söylemek midir (kaldı ki birbiriyle pek uyuşmazlar)? İşte burada psikoterapi, hangisi olursa olsun, başarısız olur; belli bir iyilik sağlamadığından da değil, ama bu iyilik betere getirir.

Bundan dolayı, bilinçdışı, öyleyse arzunun kendini belli ettiği diretme, ya da onda talep olunanın tekrarı, – Freud'un, onu bulduğu anda hakkında söylemiş olduğu değil midir?

bundan dolayı, bilinçdışı, eğer dilde (*lalangue*) dili (*langage*) yapmakla tanınan yapı, be-

nim söylediğim gibi, bunu buyuruyorsa,

bize, söz'de bizi büyüleyen anlam yamacına –ki bunun aracılığıyla, bu söze varlık ekran oluşturur, o varlık ki Parmenides onun düşüncesini hayal eder –,

bize, sonuçluyorum, dil araştırmasının anlam yamacına anlamlayan (*signifiant*) yamacını karşıt koyduğunu anımsatır.

Nasıl semptom bile – analizde böyle adlandırılan– , burada yolu çizmedi? Ta Freud'a kadar zaman gerekti, onun, histeriğe karşı uysal olarak, düşleri, dil sürçmelerini, hatta espri sözcüklerini, şifreli bir mesaj çözer gibi okuması için.

- Freud'un söylediğinin ve bütün söylediğinin tam da bu olduğunu kanıtlayın.

- Freud'un bu üç maddede bölüştürülmüş metinlerine gidilsin de –bunların başlıkları bugün çok bildik– görülsün, salt anlamlayansal söz-boyutunun (*dit-mension*) bir şifre çözümünden başka birşeyin söz konusu olmadığı.

Öyleyse, bu fenomenlerden biri naifçe eklemlenmiştir: eklemlenmiştir demek söz durumuna getirilmiş (*verbalisé*) demektir, bayağı mantığa göre, sadece kabul görmüş dil (*lalangue*) kullanımına göre naifçe söz durumuna getirilmiş demektir.

Sonra da, bir ikirciklikler, metaforlar, metonimiler örgüsünde ilerlemekle Freud bir töze değinmektedir, *libido* diye adlandırdığı sıvısal bir mitos'a değinmektedir.

Ama gerçekten onun yaptığı, orada, metne sabitlenmiş gözlerimizin altında, bir çeviridir; ki onun konusunda, Freud'un ilksel sürecin sonunda varsaydığı zevkin, aslında onca sanatla bizi götürdüğü mantıksal geçitlerden (*défilés*: dağda doğal geçit) oluştuğu kanıtlanmaktadır.

Ayırmak yeterlidir, Stoacı bilgeliğin eskiden beri ulaştığı gibi, anlamlayanı anlamlanandan (bunların, Saussure gibi, latince adlarını çevirmek gerekirse); ve burada, kimi eşdeğerlilik (*équivalence*) fenomenlerinin görüntüsü kavranılıyor, onların ki, Freud'a enerjetik aygıtını temsil edebilmiş olmaları anlaşılıyor.

Bir düşünce çabası gerekiyor bundan dilbilimin kurulması için. Onun nesnesinden de, anlamlayanın. Onu kendisi için –özellikle de anlamdan (*sens*)– ayırmaya çalışmayan dilbilimci yok.

Onun dil ile birleşmesinin (*association*) altını çizmek için im yamacından söz ettim. Ama anlamlayan bundan şu noktada ayrılıyor ki onun vuruşu (*batterie*) dilde (*lalangue*) şimdiden verilmiştir.

Kod'dan söz etmek uygun değil, tam da bir anlamı varsaydığı için.

Dilin (*lalangue*) anlamlayansal vuruşu, ancak anlamın sayısını verir. Orada her sözcük, bağlama göre, bir kocaman, dağınık anlam gam'ı (*gamme*: müzikte perde) alır, çarpıklığı (*hétéroclite*) çoğu kez sözlükte doğrulanan.

Bu, kimi düzenlenmiş (*organisées*) tam cümle kesitleri (*membres*) için daha az doğru değil. Bu cümle gibi: kandırılmamışlar başıboş (*les non-dupes errent*: *"les noms-du-père"* –babanın adları – gibi okunuyor) (bu yıl silahlandığım cümle).

Kuşkusuz, gramer, orada, yazıya yaslanıyor, ve böyle olmakla bir gerçeğe tanıklık ediyor, ama, bilindiği gibi, bilmece kalan bir gerçeğe, onun analizde sözde-cinsel niteliği çıkmadığı sürece: yani o gerçek ki, eşe (*partenaire*) ancak yalan söyleyebilmekle, nevroz, sapıklık ya da psikoz olarak kaydoluyor.

Freud bize, "Onu sevmiyorum"un dizide, yankılana yankılana, uzağa gittiğini öğretiyor.

Aslında, fonem'den cümleye her anlamlayamn şifreli mesaj (kişisel, savaş sırasında radyonun söylediği gibi) olarak yarayabilmesi yüzünden o nesne olarak ortaya çıkıyor ve dünyada –konuşan varlığın dünyasında– Bir'in, yani ögenin (Yunan'ın *stoikheion*'u) olmasını onun sağladığı keşfediliyor.

Freud'un bilinçdışında bulduğu –demin, doğru söyleyip söylemediğime onun yazılarına gidilip bakılmasına ancak davet edebildim– bilinen her şeye bir cinsel anlam verilebileceğini (çünkü bilmek –*connaître*: cinsel ilişkide bulunmak anlamında da kullanılabilir – her zamanki iyi bilinen metafora olanak tanıyor: Jung'un kullandığı anlam yamacı) fark etmekten apayrı bir şey. Semptomun oluşturduğunu –yani bir anlamlayanlar düğümü– hakikaten (*effectivement*) çözmeyi sağlayan, gerçektir. Düğümlenmek ve çözmek burada metaforlar değildir, ama anlamlayansal maddeden zincir oluşturmakla gerçekten inşa olan o düğümler olarak alınmalıdırlar.

Çünkü bu zincirler anlamlar (*sens*) değildir ama zevk-al-anlamlar'dır (jouis-sens: *jouissance* – zevk – gibi okunur), ki bunu istediğiniz gibi yazabilirsiniz, anlamlayanın yasasını oluşturan ikircikliliğe (*équivoque*) uygun olarak.

Psikanalizin nitelikli yardımı konusunda, genelgeçer karışıklık olarak ortada dolanandan ayrı bir nitelik vermiş olduğumu düşünüyorum.

(*Télévision, II*, Le Seuil, 1974)

Bastırmanın Çekirdeği

Jacques Lacan
Fransızca Çeviri: Nami Başer

Arzuyu adlandırmak

Travma yükü

Unutmanın unutması

Bilimde özne

Uyumsuz söylem olarak üstben

Bana sorduğunuz sorular aracılığıyla gitgide sonun yaklaştığımız ve bitmekte olduğu için de yıl diyebileceğimiz bu süreçte ilerledikçe benim hoşuma giden bir özelliğiniz ortaya çıktı: size öğretmeye çalıştığım şeylerdeki en önemli özellik psikanalizin bütünüdür, yani eyleminizin anlamının kendisidir; bunu anlamış olduğunuza tanık oldum. Sözünü ettiğim kişiler teknik bir kuralın ancak analizin anlamından yola çıkarak dile getirebileceğini anlamış olanlardır.

Sizin önünüzde hece hece gündeme getirdiğim şeylerde bir takım noktalar tam açıklanmamış gibi gözükebilir. Ama burada söz konusu olanın ileride eylemimize yön verecek olan temel bir konumun belirlenmesi olduğunu çünkü bunun analiz deneyiminin ve onun amaçlarının yaşantınızdaki yerinin anlaşılmasını değiştireceğinden hiç kuşkunuz olmasın.

1

Geçen sefer İngilizce'de *working-through* adı verilen ve analiz sırasında bilmecemsi bir şekilde gündeme getirilen bir süreci sizlerin gözünüzün önüne sermeye çalıştım. Fransızca'ya biraz iğreti olarak çalışma ya da uğraş olara çevriliyor.[1] İlk yaklaşımda anlaşılmaz gibi görünen bu boyut analiz olmaya gelen kişiyle eğer ulu orta öznel bir takım ilerlemelerin sağlanmasını istiyorsak yapmamız gerekeni yani *uğraşımızı yüz kere tekrarlamamız lazımı*[2] bize söyler.

O'dan O'ya O'dan O'ya giden bu iki okun dile getirdiği değirmen hareketinde gerçekleşen gidiş dönüş oyunu aynada öznenin suretinin geçtiği yerde öteden beriye doğru bir dalgalanmadır. Analiz sırasında sözkonusu olan bu sürecin tamamlanmasıdır. Aynı zamanda süreç içerisinde özne arzusunu yeniden bütünleştirir. Ve bu suretin tamamlanmasının gerçekleştiği her adımda özne arzusunun kendiliğinden ortaya çıkışını çok ince bir gerilim biçiminde yaşar. Bu hareket bir dönüşle bitmez, değişik özdeşleşme evreleri hayali[3] olsun narsisistik olsun kurgusal olsun –teorik açıdan bu üç söz aynı kapıya çıkar- geçerli bir görüntü verirler.

Bu durumda benim son defa ortaya attığım üçüncü öğenin müdahalesi olmadan hiçbir şeyi düşünemeyiz bu yüzden de iş bitti diyemeyiz –söz konusu olan öznenin sözüdür.

1 *Günümüzde Fransızca'ya perlaboration olarak çevriliyor (-ç.n.).*
2 *Lacan burada ünlü Fransız yazar Boileau'nun Art Poetique den alıntı yapmaktadır (-ç.n.).*
3 *Dergi genelinde, imgesel sözcüğüyle de karşılanmıştır [-ed.n.].*

O anda arzu özne tarafından hissedilmektedir.

Söz onu ortaya atmadan arzu bu şekilde var olamaz. Bu sadece bir kaygı anıdır. Ve başka hiçbir şey değildir. Arzu hayalle bir karşı karşıya gelme sonucunda ortaya çıkar. İlk önceleri tamamlanmamış olan bu hayal tamamlandığı zaman, bir bütünleşme içerisine girmeyen atılmış bastırılmış hayali yüz birden ortaya çıkınca o zaman kaygı da ortaya çıkar. Bu verimli bir noktadır.

Bazı yazarlar bu konuda kesinlikler getirmek istemişlerdir. Strachey, aktarma yorumu daha doğrusu değiştirici yorum adını verdiği bu noktayı belirlemeye çalışmıştır. 1934 yılının *International Journal of Psychoanalysis*'in 15. cildinin 2. ve 3 sayılarına bakınız. O, analizin sadece çok kesin bir anında yorumun ilerleme değeri alabileceğinin altını çizer. Her zaman yorum fırsatlarına rastlanmayabilir ve onlar uygun bir biçimde kavranmayabilirler. Çevresinde, civarında, öncesinde ya da sonrasında değil ama sadece analistle sözlü bir ilişki sırasında hayalgücünde çıkmaya hazır olduğu belirli bir anda yorum verilmeli, kesin bir değer olarak ortaya konmalı ve böylece değiştirici işlevi işlerlik kazanmalıdır.

Bu ne demektir? -bu an hayali olanla gerçek olanın analitik durumda karıştıkları andır. Size açıklamaya çalıştığım şey de zaten budur. Öznenin arzusu orada o durumdadır. Aynı zamanda mevcuttur ama bir türlü dile gelmemektedir. Strachey'in sözüne inanacak olursak analistin müdahalesi bu arzuyu adlandırmakla kalmalıdır. Analistin sözü, sadece, hastanın uzun monologu sırasında kendi kendine yaptığı açıklamalara eklendikçe önem kazanır; şemanın üzerindeki ok hareketleriyle göstererek söz değirmeni benzetmemi kullanmamı da bu şekilde meşru kılabilirim.

Size bir örnek verecek olursan geçen sefer Freud'un Dora vakasındaki yorumlarının işlevinden, uygunsuz özelliklerinden ve bunun sonucunda bir duvar gibi ortaya çıkan analizin durması olayından söz etmiştim. Bu Freud'un buluşunun ilk anındaki bir özellikti. Aslında daha da ileri gitmek gerekir. Aralarınızdan bazıları iki yıl önce kurt adam konusunda verdiğim yorumu dinlemişlerdir... bu kişiler pek çok sayılmazlar. Freud'un bu metnini bunlardan birinin (Rahip Bernaert mıydı?) okumaktan tekrar keyif almasını isterdim. Size verdiğim şemanın ne kadar açıklayıcı olduğunu o zaman göreceksiniz.

Kurt Adam bugün karakter nevrozu ya da daha doğrusu narsisistik nevroz denilen bir özelliği sunar. Böyle ele alındığında bu nevroz tedavi sürecine epey direnir. Freud kasti olarak bize bunun sadece bir kısmını sunmuştur. Aslında Almanca yayınlarda başlığı Çocuk Nevrozu olan Kurt Adam'ın, travmatizmin işlevleri konusunda o zamanlarda geliştirdiği teoriyle ilgili sorunları çözmekte kendisine çok yardımı olmuştur. 1913'de yani bu yıl size bu yılki yorumumda söz konusu ettiğimiz 1910–1920 döneminin baharındayız.

Kurt Adam Freud'un o sıralarda geliştirmekte olduğu travmatizm teorisinin anlaşılması için kaçınılmazdır; o sıralarda Jung'un inatçı vurgularıyla bu teori nerdeyse güme gidiyordu. Bu gözlemde Freud'un başka hiçbir yerde gündeme getirmediği çok şey vardır hele hele sadece teorik olan diğer yazılarında hiç görmediğimiz bastırma kuramına temel bir takım ekler getirilmiştir.

Her şeyden önce size şunu hatırlarım, bastırma Kurt Adam söz konusu olduğunda anne babasını ters ilişkide sevişirken görmüş olmasından kaynaklanan travmatik bir deneyimdir. Bu sahne hasta tarafından hiçbir zaman doğrudan doğruya canlandırılamamış Freud tarafından yeniden inşa edilmiştir. Çiftleşme konumu ancak öznenin güncel davranışlarına dayanarak yaşadığı travmatik sonuçlarından tekrar oluşturulmuştur.

Bu durumlarda hastanın geçmişine ait sabırla yapılan çok şaşırtıcı yeni inşalar da vardır. Freud burada metin yorumu ve eleştiri yoluyla arşiv belgeleri ve anıtlarla çalışıldığı gibi çalışmaktadır. Eğer bir öğe bir noktada geliştirilmiş şekilde ortaya çıkıyorsa o öğenin geliştirilmemiş bir şekilde

ortaya çıktığı nokta hiç kuşkusuz daha önceki bir döneme dayanır. Böylece Freud söz konusu çiftleşmenin tarihini tam olarak belirlemeye başarmıştır. Hiçbir iki anlamlılığa yer vermeyecek şekilde mutlak bir kesinlikle bu tarihi artı yarım yıl olarak belirlemiştir. Oysa birden fazla olamaz; çünkü söz konusu çiftleşme bu şaşırtıcı açıklamayı yapan öznedeki sonuçlara bakarsak kabul etmek zorunda kaldığımız bazı nedenlerden dolayı 2.5 yılından önce olamaz. Altı aylıkken olması olanaksız sayılmaz. Ama Freud bu tarihi devre dışı bırakmaktadır. Çünkü o anda bulduğu noktada bu durum Freud'a zorlama görünmektedir. Bu arada aslında çiftleşmenin altı aylıkken görülmüş olabileceğini de olasılık dışı tutmamaktadır. Doğrusunu söyleyecek olursak ben de bu ihtimali dışlamıyorum. Hatta şunu da söylemeliyim ki bence 1.5 olmasındansa 6 aylık olması doğru tarihtir. Bunun neden böyle olduğunu biraz sonra anlatacağım.

Öze dönelim. Bu sahnenin ürettiği hayali tacizin travmatik değeri hiç de öyle olaydan sonraya yerleştirilecek gibi değildir. Özne için bu sahne üç yıl üç ay ve dört yıl arasında travmatik değer kazanmıştır. Kesin tarihi bilebiliyoruz çünkü söz konusu özne noel günü doğmuştur bu da onun tarihinde çok önemli bir tesadüftür. Hep noel olaylarının beklentisi içerisindeyken bütün çocuklarda olduğu gibi onda da ona doğru yönelen bir büyükten gelmesi gereken bir hediye arayışı içindeyken ilk defa olarak bu gözlemimizin temelinde yatan kaygılı düşü görmüştür. Bu kaygılı düş biraz önce hayali taciz diye adlandırdığım travmatik değerin ilk ortaya çıkışıdır. Günümüzde içgüdü teorisinden geliştirilmiş olan ve Freud'un zamanına göre daha ileride olan bir kavramı ele alacak olursak, kaynaktaki travma olayının *prägung*'udur[4], en çok ta kuşlar için kullanılan bu terim para basımında kullanıldığı için basmayla ilgili anlamlara da gönderme yapar. Freud çok açık bir şekilde bu *prägung*'un bastırılmamış bilinçdışında yer aldığını açıklar -bu yarım yamalak deyimi biraz sonra kesinleştireceğiz. Şunu söyleyebiliriz, *prägung* öznenin sözel sistemi içinde yer almamış hatta sözelleştirmeye hiç girmemiş ve hatta şunu da söyleyebiliriz: anlama katılmamıştır. Bu *prägung* tamamen hayali alanla sınırlandırılmış olup gitgide daha organize bir sembolik dünyada öznenin gelişme aşamasında tekrar ortaya çıkar. Öznenin bütün tarihini o andaki beyanlarından yola çıkarak, x adlı kaynak anından bastırmayı yerleştirdiği dört yaşına kadar açıklarken Freud bunu gündeme getirmektedir.

Bastırma, öznenin erken dönemindeki olayların, tarihsel olarak yeterince hareketli olduğunda gerçekleşir. Ben size şu anda bütün hikayeyi anlatmayacağım -öznenin geri çekilip reddettiği ve çok erken bir dönemde beliren bu baştan çıkarma kendisinden daha erkeksi olan hem rekabet hem de özdeşleşme nesnesi oluşturan ablası tarafından özelliklerini toparlayamadığı ve kaynaklarına başvuramadığı çok erken bir dönemde ortaya çıkmıştır,- mürebbiyesini şu bizim meşhur Nanya'yı aktif bir şekilde baştan çıkarma işine girişmiş -aslında ilk Oidipal gelişim sürecinde olağan karşılanabilecek bu baştan çıkarma girişimi, kız kardeşin daha önceki esir edici ilk baştan çıkarması yüzünden çarpıtılmıştır. Böyle bir noktaya girdiği için de özne bundan böyle sadomazoşist pozisyonlara itilmiştir. Freud bu tutumun bütün kayıtlarını ve temel öğelerini bize vermiştir.

Şimdi size iki tane ipucu vereceğim.

Birincisi, her türlü çıkış noktasının, en olumlu çıkış noktalarının öznenin sembolik diyalektiğe girişi ile gerçekleşeceği umududur. Zaten sembolik dünya bu öznenin gelişmesinin devamında yönlendirici cazibe alanı olmayı sürdürecektir. Çünkü bildiğiniz gibi ileride mutlu çözüm anları da yaşanacaktır. Bunun nedeni de hayatında artık doğrudan doğruya öğretici öğeler müdahaleci bir rol oynayacaklardır. Onu babayla olan ilişkilerinden pasif hale getirecek bütün rekabet diyalektiği, bazı anlarda prestij sahibi bir takım kişilerin yani şu ya da bu hocanın ya da daha önce dini düzeyin ortaya çıkmasının müdahalesiyle tamamen gevşeyecektir. Freud'un bize gösterdiği

4 *Fransızca'sında Almanca olarak verilen bu söz basma, vurgulama ağırlık anlamlarına gelir (-ç.n.).*

şudur -özne öznel dramını epey geniş hatta evrensel bir değer kazanmış bir efsane içerisine dahil edebildikçe kendini gerçekleştirebilmektedir.

Öte yandan bu üç yaş bir ay ve dört yıl arasında neler olmuştur? –özne başına gelen olayları bir yasa içerisine yerleştirmeyi, evrenselleştirilmeyi sağlayan bir alan içerisine sembolik anlamlar alanına geçirmeyi bütünleştirmeyi öğrenmiştir sadece. Bu yüzden en azından bu tarihte bu çocuk nevrozu bir psikanalizle aynı kapıya çıkmıştır. Aynı işi görmüştür YANİ GEÇMİŞİN BÜTÜNLEŞTİRİLMESİNİ gerçekleştirmiş, semboller oyununda *Prägung*'un kendisini gündeme getirmiş, onun burada sınırda yakalanmasını sağlamıştır, bu geriye dönüşle yapılan oyuna Freud *Nachträglich*[5] (darbe sonrası, aklı başına sonradan gelme) demektedir.

Travma bastırıcı bir eyleme sahip olduğu için sonradan aklı başa getirir, *nachträaglich*, budur. O anda, bütünleşmeye çalıştığı sembolik dünyada özneden bir şeyler ayrılır. Bu şey artık özneye ait olmayacaktır. Özne artık ondan konuşamayacak onu bütünleştiremeyecektir. Ama yine de bu şey orada bir yerde öznenin hakim olamayacağı bir şey olarak diyelim bir yerlerde konuşulmuş olarak kalacaktır. Sonradan semptomları diyeceğimiz özelliklerin ilk çekirdeği bu olacaktır işte.

Başka türlü söyleyecek olursak size anlattığım o analiz anıyla bu ara anda yani vurguyla (*Prägung*) basma ile bastırma arasında hiç de temel bir fark yoktur.

Bir tek fark vardır ama ona o anda ad verecek kimse yoktur ortada. Bastırma ilk çekirdeğini oluşturmuş ve artık başlamıştır. Sonradan semptomların sürekli bastırmaların ve aynı anda bastırmayla bastırılmış olanın geri dönmesi aynı şey olduğuna göre bastırılanın geri dönmesi de bu merkez noktanın çevresinde organize olmaya başlayacaktır.

2

Peki sizi bastırılanın geri dönüşü ile bastırmanın aynı şey olması şaşırtmıyor mu?

Doktor x: Artık hiçbir şey beni şaşırtmıyor.

Lacan: Ama buna şaşıran kişiler de vardır. Her ne kadar X bize kendisini şaşırtmadığını söylese de.

O. Mannoni: Arada bir karşılaştığımız başarılı bastırma kavramı o zaman yok olmaz mı acaba?

Lacan: Hayır yok olmaz. Bunu size açıklamak için bütün o unutma diyalektiğine dönüş yapmak gerekir. Her başarılı sembolik bütünleşme bir tür normal unutma içerir. Ama bu bizi Freud diyalektiğinden epey uzaklaştırır.

O. Manoni: Bastırılanın geri dönüşü olmadan da bir unutma var mıdır?

Lacan: Evet bastırılanın geri dönüşü olmadan da bir unutma vardır. Tarihle bütünleşme elbette sembolik varoluşa getirilemeyen bir yığın gölgeler dünyasının unutmasını da içerir. Ve bu sembolik varoluş eğer başarılı ve bir şekilde özne tarafından benimsenmiş ise arkasında hiçbir ağırlık bırakmaz. Bu durumda bir takım Heidegger kavramlarına başvurmamız gerekecek. Varlığa her girişte, söze her yerleşmede bir unutma payı kalır. Her türlü *aletheia*'yı tamamlayan bir lethe'dir bu.[6]

Hyppolite: Manonin formülünde benim anlamadığım bu başarılı sözcüğü.

Lacan: Bu bir doktor deyimidir. Başarılı bastırma temel bir şeydir.

5 *Bu sözcüğün daha ayrıntılı bir açıklaması için bkz sözlük, aprés-coup [-ed.n.].*

6 *Heidegger'e göre, yunanca da hakikat anlamına gelen aletheia sözü Yunancada saklısızlık olarak yorumlanmalıdır. Sözcüğün başındaki a –sız lethe ise saklı demektir (-ç.n.).*

Hyppolite: Başarılı bu durumda temel bir unutma.

Lacan: Ben de bundan bahsediyorum.

Hyppolite: Bu başarılı bir açıdan da yenilgidir. Varlıkla tamamen bütünleşmek için insanın temel olanı unutması gerekmektedir. Bu başarma bir ıskalamadır. Heidegger başarılı sözcüğünü kabul etmezdi. Sadece bir doktor açısından bu başarılı sözcüğünü kullanabiliriz.

Lacan: Bu bir doktor görüşü olarak söylenebilir. Yine de varlığın her türlü gerçekleşmesindeki bu yanılma payı Heidegger tarafından hakikatin gölgesi olan bir tür reel lethe'ye yani saklılığa özgüdür.

Hyppolite: Doktorun başarısı Heidegger için en kötü olandır. Bu unutmanın unutmasıdır. Heideggerci sahicilik unutmanın unutmasıyla yok olmamaktır.

Lacan: Evet çünkü Heidegger varlık kaynaklarını bu tür çıkışı bir felsefe yasası haline getirmiştir.

Soruyu tekrar ele alalım. Unutmanın bir unutması hangi ölçüde başarılı olabilir. Hangi ölçüde her analiz varlığa bir tür yeniden gidişle sonuçlanmalıdır. Yoksa öznenin kendi kaderiyle ilgili olarak benimsediği bir mesafe mi söz konusudur. Ben leb demeden leblebiyi anladığım için sizin sorularınızı şimdiden belirleyeceğim. Eğer özne bir masumiyet ve karışıklık noktası olan O noktasından yola çıkıyorsa arzusunun sembolik bütünleşmesinin diyalektiği nereye gidecektir. Analizin sona ermesi için öznenin arzularını adlandırması, kendisine arzularının adlandırılmasına izin verilmesi yeterli midir? Belki de bu oturumun sonunda kendi kendime soracağım soru budur. Ayrıca o noktada da kalmayacağım.

Sonuç olarak analizin en sonunda bir sürü gidiş gelişten sonra özne tarihiyle tam bir bütünleşme gerçekleştiriyorsa yine O noktasına mı gelecektir. Yoksa biraz daha ilerleyip A'damı bulunacaktır. Başka türlü söyleyecek olursak egosu adını verdiğimiz yapışma noktasında özneden hala bir şeyler kalacak mıdır? Analiz bir veri olarak ele aldığımız bir takım alıştırmalarla mükemmelleştirebileceğimiz bir iç-yapı olan öznenin egosu ile mi ilgilidir sadece?

İşte bu noktada bir Balinth ve analizdeki buna benzer eylemler egonun ya güçlü ya güçsüz olduğunu düşünüyorlar. Ve eğer güçsüzse tutumlarının iç mantığı sonucu bu benliği kuvvetlendirmek gerektiğini düşünmektedirler. Egoyu sinir işlevlerinin hiyerarşisi anında öznenin kendine hakimiyetinin basit bir uygulaması olarak ele alınca, ona sadece kendini güçlü kılmanın öğretildiği bir yola girmeye kalkışılır. Buradan da alıştırmalarla bir eğitim yani bir *learning* hatta Balinth gibi epey donanımlı birisinin bile yazdığı gibi bir performans gerekir.

Analiz sırasında egonun kuvvetlendirilmesi sırasında Balinth benliğin mükemmelleştirileceği noktasından başka bir yere gelmektedir. Kendisinin söylediğine göre spor alanında bir dünya rekoru olarak görülen bir beceri şu anda sıradan bir atleti nitelemek için ancak yeterli olmaktadır. Buna göre insan benliği kendisiyle rekabete girdiğinde gitgide sıra dışı performanslar gösterebilir. Buradan yola çıkarak analiz gibi bir becerinin benliği yapısal olarak oluşturacağı gibi bir sonuca varılıyor. -bu konuda en ufak bir kanıtımız yok zaten nasıl olabilir ki- Sözüm ona işlevleri arasına eklenen bir beceri onu güçlü kılar ve daha fazla bir uyarı alabilmesini sağlarmış.

Ama nasıl oluyor da sözel bir oyun olan analiz bu tür bir beceriyi edinmemizde herhangi bir katkıda bulunur.

Analizin bize getirdiği en temel özellik benim size şu anda öğretmeye çalıştığım olandır. Bu da egonun hayali bir işlevi olmasıdır. Eğer bu konuya kör kalınırsa günümüzdeki bütün psikanalist-

lerin ya da hemen hemen tamamının düştüğü yolda kendimizi buluruz.

Eğer ego hayali bir işlevse özneyle aynı şey demek değildir. Neye özne adını veriyoruz peki? Tam da nesnelliğin gelişmesi aşamasında nesnenin dışında kalana bu adı veriyoruz.

Bilimin ideali nesneyi kapatmak ve onu karşılıklı bir güç sistemi içinde tüketmektir. İyi ama nesne sadece ve sadece bilim için önemlidir. Ve aslında bu konuda bir tek özne vardır: bütüne bakan ve günün birinde bu bütünü nesneler arasındaki karşılıklı ilişkileri içeren belirli bir sembol oyununa indirgemeyi uman bir bilim adamı. Yalnız söz konusu olan organize varlıklar olunca bilim adamı mecburen işin içine eylemi de sokmak zorundadır. Organize bir varlık da hiç kuşkusuz bir nesne olarak ele alınabilir ama onda bir organizma değeri var sayılınca gizli olarak da olsa onun bir özne olduğu düşüncesi kabul edilir.

Analiz esnasında söz gelişi içgüdüsel bir davranış örneğinde bir an öznel konum ihmal edilebilir. Ama söz konusu olan konuşan özneyse bu konum hiçbir şekilde ihmal edilemez.

Konuşan özneyi mecburen özne olarak kabul etmek zorundayız. Neden peki? Çok basit bir nedeni var bunun. Konuşan öznenin en önemli özelliği yalan söyleyebilir. Yani kendisi söylediklerinden farklıdır.

Dolayısıyla konuşan özne boyutu yani aldatıcı özne olarak konuşan özne Freud'un bilinçdışında bulduğudur.

Bilimde özne sadece bilinç planında ele alınır. Çünkü bilimin öznesi olan x bilim adamıdır. Özne boyutunu elde bulunduran bilimin sistemine hakim olan kişidir. Nesnel dünyanın altında yatan destek, ayna, yankı olarak özne odur. Freud tam tersine bize insan öznesinde konuşan bir şeyin bulunduğunu, bu şeyin sözcüğün tam anlamıyla konuştuğunu, yani yalan söyleyen bir şey olduğunu, bunu da bilincin katkısı olmadan nedenini bilerek yaptığını söylemektedir. Bu terimin açık, deneysel, kendini zorla kabul ettiren anlamında, özne boyutunun yeniden bütünleşmesidir.

İşte bu yüzden de bu boyut egoyla karıştırılmamalıdır. Benlik öznedeki mutlak konumundan ayrılmıştır. Benlik öznenin nesne ilişkilerinde bütün diğer her şey gibi sadece bir elemandır. Serap statüsüne sahiptir.

Anlaşıldı mı?

İşte bu yüzden Mannoni'nin sözünü ettiği pasajın altını çizdim. Soru şudur: acaba analizde egoya bağlı nesneleştirmeleri bütün özellikleriyle verilmiş bir merkez olarak ele alıp, bu merkezin daralmış olduğunu düşünerek onu genişletmek mi sözkonusudur -bayan Anna Freud'a kalırsa bu böyledir. Freud -altbenin olduğu yere ben olarak gelmeliyim- dediğinde söz konusu olan bilincin alanını genişletmek mi yoksa bir yer değiştirme midir! Altbenin olduğu yerde diyoruz ama sakın orda olduğunu sanmayın. Aslında bir çok yerdedir. Söz gelişi benim şemamda özne a oyununda a noktasına bakmaktadır. Bir an özne ile altbeni aynı sayalım. O zaman altbenin olduğu yerde ego mu bulunmalıdır. Yoksa ego a'ya kadar uzanıp yani yer değiştirip ideal bir analizin son amacında hiç mi orda olmamalıdır.

Bu da olabilir. Çünkü ego ile ilgili olan her şey öznenin kendisi olarak bildiğinde gerçekleşmelidir. Benim şu anda sizi getirdiğim nokta budur. İzlediğim yönü bunların size gösterdiğimi umuyorum. Ama daha bitmedi. [7]

7 *Bundan sonrasında Lacan Kurt Adam örneği ile söylediklerini açmaktadır (-ç.n.).*

Jacques Lacan'dan Cevap
Düğümler ve Bilinçdışı

Jacques Lacan (2 Kasım 1976)
Fransızca Çeviri: İlksen Mavituna

Cevap kelimesinin açılım (*foisonnement*) demek olduğu anlamda bir cevabımın olmamasından yakınamam. Bu konuda yakınamıyorum, hatta daha çok sızlandığımı söyleyebilirim. Sızlanma ise illa ki bir yakınma değildir.

Kökensel bastırmanın (*le refoulement originaire*) bir delik olduğu sanılır (*s'imaginer*). Ama bu tamamen imgeseldir (*imaginaire*). Bastırma değildir bir deliği ortaya çıkaran, tamamiyle etrafta/etrafında olandır (*tout autour*) ve ben buna simgesel demekte sakınca görmüyorum – tam olarak öyle olmasa da, bana ait bir tasarruf.

Onu dilbilimde somuta kavuşturmaya yeltendim. Bu dilbilimin ise beni teşvik ettiği söylenemez. Roman Jacobson gibi birisinin Frege konusunda bu kadar kuşku taşıması çok acayiptir (*singulier*). Frege bütün gevezeliklerin, konuşmadaki bütün anlamsız sözlerin gerçekte vücuda gelecek bir şeye nasıl vardıklarını açıklamaya çalıştı.

Bu gerçekte vücuda gelsin diye, Frege bir dizi kelime oyununa (*jeu d'écritures*) başvurdu ki bu oyunların statüsü/geçerliliği [konusu] halen askıdadır. Neden sözceleyenin sınırlarından gerçekten muaf bütün budalalıklar, neden bu gerçeğe geçiş olanağı veriyor olsun?

Bundan böyle, olgu şudur ki, nasıl olacağı bilinemese de, dil (*langage*) saymayı (*compter*) bilir. Yoksa, insanlar dil sayesinde mi saymayı bilirler? Bu hala kesin değildir. Çarpıcıdır ki yazı sayının işlevini aydınlatamaz, eğer o sayı diye adlandırdığımsa –Freud'da keşfettiğim şekliyle, birleştirici özellik. İşte tam da sayının bu işlevidir, doğrudan olmasa da, gerçeğe geçişi sağlayan.

Bu gerçeği onu Borromean zincirinden bahsederken dile getirmeye çalıştım.

Borromean zinciri sözcelenenin aksine bir düğüm değildir

Tam bir zincirden bahsediyorum, bir zincir ki, eğer ögelerinden herhangi birini yerinden çıkarırsanız, geri kalan ögelerin hepsi bu hareketle serbest kalırlar. Eğer bunun delikle bir alakası olmasaydı, bu zor anlaşılırdı. Eğer az önce bir delik nedir sorusunu sorduysam, bu sene bu konu hakkında ilerlemeyi umduğumdandır ama şu ana kadar pek yol alınmış değil.

Beni şaşırtan şu ana kadar yapabilmiş olduklarımın size yetmesi. Burasının gevezelikle dolu olmadığına inanmak gerek –ki nihayetinde, bütün bunların gevezelik olduğundan şüphe ediyorum– felsefe yapmaktan kaçındığımı düşündürten, kendimi güvende hissettiren birkaç küçük öge olsa da.

Felsefe ki ondan sadece bir tane vardır, her zaman teolojiktir, benim havamdan da herkesin anladığı gibi –dahası az önce birisi tahtaya «teoloji–felsefe» yazıyordu. Felsefeden çıkmak, aynı şekilde teolojiden [çıkmak] kolay değildir ve psikanalizin yapmayı çalıştığının söylenebileceği inanılmaz bir ayıklamayı gerektirir. Sürekli sınamadan geçer, belli sonuçlar verir, ama benim düşünceme göre, bir ilerleme, algılanabilir bir ilerleme, hatta herhangi bir tür ilerleme umudu bile hiç yoktur. İşte didine didine bir araya getirmeye çalıştığımız bu şeyin göbeğine, dağları taşları

yerinden oynatıyormuşuz sanmayalım diye yerleştirdiğim şey de bu.

İnce ince düşündüğümüz (*cogiter*) [şey] öyle çok uzaklara da gitmez. Benim açımdan mesela, ben, Freud tarafından düşünülmüş olanın –ben bir eskiciyim (*épigone*)– tutarlılığını, dayanıklılığını ortaya koymaya çalıştım.

Freud öylesine yeni biridir ki –tarihte yeni biri, sanki bütün bu çıkıntıların (*émergence*) dışında bir tarih hiç olmuşmuş gibi– Freud öylesine yeni biridir ki onun ince ince düşünmüş olduğu şeyin (*cogiter*) beklenmedikliğinin (*abrupt*) farkına varmak gerekiyor.

Bu beklenmedik (*abrupt*) ki ben onu parlatmaya, cilalamaya, pırıldatmaya çalışıyorum. Onu yavan (*insipide*) bir şekilde tekrar etmenin dışında, benim dışında kimsenin uğraşmadığı şey bu. «Yavan»ı burada zevksizlik anlamında kullanıyorum. Freud'un kimilerine vurduğu fiskeler oldukça çarpıcıdır, özellikle kadınlara vurmuş olduğu.

Bu fiskelerden en çok alınmış olanlar kadın analistler gibi gözüküyor. Tarihöncesiyle tarih olarak adlandırılanlar arasında belirsiz bir baskül varsa, bu daha çok kadınlardan tarafaymış gibi gözüküyor. Acayiptir ki Freud, onun kadınlar hakkında söyledikleri konusundaki genel bir yanlış anlamadan dolayı –kadın değil kadınlar çünkü ben kadın diye bir şeyin olmadığını kadınlar olduğunu düşünüyorum– onları hakkında en ufak bir fikirlerinin, edinilen bir fikirden bahsediyorum, olmadığı, yani ancak hissedebildikleri bir şeyden kurtaracak şekilde –ki psikanalizin doruğudur bu– harekete geçirmeyi başarmıştı. Kadınların bu konuda hakikate benzeyen bir şeyler söylediklerinin de olması dikkat çekici bir etkidir. Freud sayesinde kadınlar hakkında gizli şeyler biliyoruz. Hatta öyledir ki kadınların psikanalizde kendilerini riske attıkları da olur, bu konuda düşündüğümü söylüyorum, yani bu Freudcu provokasyonun kadınlardan çekip aldığı onlara diğerlerinde, erkek denilen bir takım bebeklerde, olmayan istisnai bir nitelik/ünvan veriyor, hakikat benzeri bir şey.

«Mathèmes» diye adlandırılan şeyler aracılığıyla, ki ben de böyle adlandırıyorum onları, yerleri belirtmeye ve bu şekilde dört söylem belirlemeye/bulmaya çalıştım. Bu günlerde gerçi, dörtten fazla söylem bulduğumu farkettim ama sadece dördünü işin içine kattım.

Bugün felsefi söylemden bahsedeceğim söylendi. Sanmıyorum ama eğer yukarıda söylediğim şeyleri Miller tarafından tekrarlanmış görürsem, belki o zaman onları benimsemek zorunda kalırım. Bu dört söylem, tatil boyunca onlardan başka söylemler çıkarmak için epey kafa patlattım ve bunu başaramadım ki bu da benim, bu dört söylemin kendi içlerinde konulardan oluşmadıklarını ama belli sayıdaki mekanlarla bir ilişki içinde olduklarını düşünmeme yol açtı.

Biliyorum ki mekanların, az önce hatırlatıldı, kümeler teorisinde bir işlevleri vardır. Ama kümeler teorisinin psikanaliz konusunda açıklamalar verebildiği kesin değil. Bir simgesel, imgesel ya da gerçek kümesi yoktur. Kökensel bir heterojenlik üzerine kurulmuş olan bir şey vardır, ve daha çok bu, insan denilen bu şey (*ustensile*) aracılığıyla, düğüm denilen aslında düğüm olmayıp bir zincir olan şeyi gerçekleştirir bulur kendini.

İnsanın gerçekten de bu zincirle zincirlenmiş olması, bu şüphe edilecek bir şey değil. Bu zincirin, bir deliğin diğerinin üzerine katlanmasıyla oluşan, yalancı-deliklerin (*faux-trous*) oluşmasına mahal veriyor olması şaşırtıcıdır. Bu yalancı delik mefhumu böylece beni gerçekten bir delik (*trou*) olan bir deliğin ne olduğu sorusunu sormaya götürdü. İki sahici delik bir yalancı delik eder. İkinin bu kadar şüpheli olmasının sebebi budur ve devam etmek için üçe varmak gerekir.

Bana sorulan sorulara cevap vermiş olabildiğimi sanıyorum.

Bu sene şu ana kadar yapmış olduğumdan biraz daha tehlikeli (*aventuré*) bir şeyler söylemeye çalışacağım.

Sembol ve Onun Dinsel İşlevi Konusunda[1]

Jacques Lacan
Fransızca Çeviri: Ahmet Soysal

Peder Bruno – Hepiniz doktor Lacan'ın üstün yetkinliğini biliyorsunuz, çünkü o Fransa'da bütün psikanalizin başında oldu, ve sanırım ki bütün dünya ona gönderme yapmakta, şimdi ülkemizde bu konuda yaşayan ve varolan herşey ile ilgili olarak. O bize şimdi, bu sabah vaad ettiği ve müdahalelerinde bir ön tadına sahip olduğunuz konferansını sunacak. Hemen başlayacağız, çünkü sanırım öğleden sonra çok dolu.

Dr. Laforgue, oturum başkanı – Öyleyse, dostum Lacan sanatını ve yeteneğini bir psikanalistin genel olarak sembolizm konusunda söyleyebileceği herşeye ayıracak. Hiç değilse bu, bana az önce söylemiş olduğu, ve sözü ona veriyorum.

J. L –Bir psikanalistin sembolizm konusunda söyleyebileceği herşey, genel ya da özel olarak: bu bizi uzağa götürür! Çünkü psikanalistin sembolizm hakkında bilmediği yoktur! Çok bilir, hatta fazla bilir, o kadar kolay kendini orada bulabilmek için. Bu yüzden bu konuşmanın bir ilk başlığında psikanalizde sembolik etkinlikten (*efficacité*) söz etmeye kendimi sınırlamıştım.

Öyleyse, bugün söz edeceğimin bu olduğunu sanmayın. Bundan henüz bir buçuk ay önce vazgeçtim, Peder Bruno, ki burada karşınızda olma onurunu ona borçluyum, bana, bu toplantının Saint Jean de La Croix çevresinde geçeceğini söylediğinde. Doğrusu, sanırım size söyleyecek olduğuma, bizi bir araya getiren esine uygun bir merkez vermek gerekir. Böylece, aslında, kendi deneyimi üstüne düşünmeye çalışmış bir psikanalistin dinsel işleviyle bağlantılı olarak sembol konusunda söyleyebilecek olduğu söz konusu olacaktır.

Neden söylemekten çekinelim? Bu kendiliğinden oldukça güzel bir sözcük, ve öyle bir ortamdayız ki onu telaffuz etmekten neden çekineceğimizi bilmiyorum, üstelik o, sembolün ilişkisel özelliğini belirtmekte.

Çünkü, sembolün belki de özsel olarak özneden özneye bir ilişki değeri vardır –bu genel terime bilinçli olarak bağlıyım. Başkaları onu burada devreye soktular, özel olarak Bay Laforgue, kuşkusuz başka bir bakış açısından, toplumsal çatışmanın işlevinden dolayı sembolün bir kapalı-dil olabileceğini vurgulayarak. Bu onun kullandığı terim değil, onun düşüncesini yorumluyorum, onu çeviriyorum, sanırım bu meslektaşımın söylemek istediği.

Ayrıca sözcüğün tam anlamıyla, onun dil işlevine değindi Bay Mircea Eliade, sembol konusunda –çünkü onun bir dil-öncesi olduğunu söylemek, sevgili Bay Mircea Eliade, tam da kesin olarak bunun dil işlevini tuttuğunu söylemektir. Sembol, Avustralyahlar için gene de metafiziktir! Bunu bilseler de bilmeseler de, Mösyö Jourdain'in bilmeden düzyazı yaptığı gibi.[2] Bu bizim psikanalist bakış açımızdır, ve bizi o kadar çok ilgilendirir ki!

1 *Du symbole et de sa fonction religieuse. Paris'te 1954 Eylül'ünde gerçekleşen dinsel psikoloji kongresinde, Lacan'ın katkısıdır. Başlık, metni ilk yayımlayan Jacques-Alain Miller'indir (Le Mythe individuel du névrosé, Seuil, 2007) (-ç.n.).*

2 *Molière'in Kibarlık Budalası komedisinin kahramanı. (-ç.n.).*

Böylece, sembol konusunda bir soru sorulmakta, onun ilişkisel işlevinin ne olduğunu bilmek sorusu. Bu bir çeşit bilmecedir.

Peder Lucien'in konuşmasında, ilk vermiş olduğu sembol tanımı, bence bu konuda gerçekleştirilebilecek en iyi başlangıcı oluşturuyor. "Sembol" sözcüğünün resmî, somut tanımlarından birinin Yunan dilinde kırık tessera'ya gönderdiğini anımsattı. (O kırık tessera ki parçalarının birleştirilmesi tam da bizim aramakta olduğumuzu oluşturmakta: sembolün ilişkisel değerini).

Eğer bu iki yarım, Peder Lucien'in sunumunda, onların birleşmesine hayran kalmamız için ayrı kaldılarsa, bu, onun, kişisel deneyim kavramından yola çıktığı içindir. Bütün başlangıçlar iyidir, ve bu başlangıç nasıl doğrulanmış olmasın, dünyanın, o kadar kişisel olmasa da hiç değilse o kadar ayrılmış bir deneyimi olan mistik deneyim söz konusu olduğunda? Sembolün kişisel anlatım işlevinden yola çıkmış olarak, Peder Lucien, konuşmasının ortasında, sembolün her yerde ve aynı anlamla bulunduğunu eklemekten de kendini alamazdı.

Bazı sözcüklerin kenarında durmaktayım, gene de adımı atmalı, ve niçin olmasın, sembolün evrensel değerinden söz etmeliyim.

Ancak, evrensel kavramını devreye sokarken, bir ikircikliği (*ambiguïté*) devreye soktuğumuzu not etmeliyiz. Sembolün evrensel olduğunu söyledik, bu olgusal bir veri, ama bu onun evrenselleştirici olduğunu söylemektir de, yani bir evren oluşturduğunu söylemektir.

Şimdiden konunun ağırlık merkezindeyiz. Bana öyle geliyor ki hemen ona gitmekten kendini alıkoymak için çaba göstermeli, küvetin kenarına tutunmak gerekli, çünkü bütün yollardan orada karşı konulmaz bir biçimde kayılmakta. Kendimizi alıkoyuyorsak, kendimizi bulmaya zamanımız olması içindir, çünkü sembolün deneyimini hangi kenardan alırsak alalım, hep sonuçta toplanma (*réunion*: bir araya gelme) kavramı söz konusu olmaktadır.

Ayrıca sembolün yaratıcı, kurucu işlevinin ortaya çıktığı bir şey varsa o da sözdür. Bu terimin başka terimler gibi burada daha çok çıkmamış olması ilginçtir.

Söz konusu olan (*il s'agit*), özneler arasında, iki özneyi oldukları gibi alıp bir araya getirmeyen bir ilişkiyi kuruyor ve temellendiriyor olarak sözdür. Söz, özneleri, onları yeni bir boyuta eriştiren ilişkide özneler olarak oluşturmaktadır. İnsanlar arası ilişkide sözün kurucu işlevi bence aslında es geçilmiştir. Oysa o, bizim sorunumuz için öylesine özseldir ki, onun işlediği düzeyin mutlak özgünlüğünü tanımamış olmaktan dolayı birçok ikircillik karşısında bulunmaktayız.

Demin bana "toplumsaldan" söz ettiğim söylenebildi. Hayır, hiç de öyle değil! Toplumsal,dilin işleviyle kayıtlanmıştır, ona kaydolmuştur o. Uygun birçok başka toplumsallar vardır, bizi bir süredir çok ilgilendirmiş olan birçok hayvansal toplumsallar vardır, ki onlarda söz yoktur.

Burada söz konusu olan toplu (*collectif*) olarak bilinçdışı kavramının kullanımıdır.

Beni duyan topluluk karşısında sesleniyorum: olanaklıysa, bunun, toplu bilinçdışının, ne anlama geldiği söylensin bana. Bense, onun konusunda hiçbir şey bilmiyorum, onu, ancak anlamdan yoksun söylem olarak tanımlayabilirim, *flatus vocis*[3] olarak, insan sözlerinin gürültüsü ve öfkesi olarak; onun dayanakları olanları, genel titreşiminde, birbirine bağladığı ölçüde, ipsiz sapsız (*insensé*: anlamsız, çılgın) söylem.

Genelde, topluluk (*collectivité*) ne söylediğini bilmez ve, hakikatte, bu çok da sorun oluşturmaz. Söylem, üstlenilmiş her türlü anlamdan bağımsız bir değer taşır. Bir yerde Mallarmé'nin söylediği

3 *Flatus vocis: Latince, "esen ses" (-ç.n.).*

gibi, "insan söylemi, elden ele geçirilen, görüntüsü silik şu para gibi bir şeydir". Ve bu bir şeye yarar. Saçlarını sıkıştırmamaya, her defasında boynumuzu kesmemeye yarar! Otobüs lafları söylüyoruz ve bunun sayesinde, Tanrım, anlaşıyor gibi görünüyoruz, bu da zaten yeterli.

Toplu bilinçdışı, isterseniz, budur, herkesin anlattığıdır, vikont hikayeleridir, öyle değil mi! Bunun dışında, ne demek olduğunu hiç mi hiç bilmiyorum.

Bu adımı geçtikten sonra, sözün ne olduğu sorusunu sorabiliriz kendimize.

Dikkat edilmesi gereken ilk şey, sözün, sembolik işlevinde, dünyaya soktuğudur.

Öyleyse, sözden yola çıkarak dünya kavramına dönüyoruz. Sözden önce hiçbir şeye sahip değiliz, hiçlik, kaos egemen, ve Tanrı'nın tini sular üstüne yüzebilir –ama Onunla iletişimde değiliz. Sözden itibaren, dünyada yeni olan ve ona güçlü dönüşümler getiren bir şey ortaya çıkıyor.

Bunu biliyoruz, ancak, bir süredir, dünyaya soktuğumuz bu dağınıklık çeşidinin eylem olduğunu hayal ediyoruz. Her modern insanın kalbi şu sorunla tedirgin: "Başlangıçta Söz vardı", ama gene de "Başlangıçta eylem vardı"! İkisi arasında kalbi salınıyor onun. Aslında onun o kadar tedirgin olmaya ihtiyacı yok, çünkü en önde gelen insan eylemi, sözdür.

Elbette, metafizik hakikatlerin düzeninde kendimizi bulmamıza yardımcı olmak için bütün zamanlar boyunca, o güzel renkler veren çeşitli hümanizmalar oldu, bize iyi vahşiyi, hüron'u geri getiren. Böylece Bay Leenhardt'ın çok çok uzaklarda, Kanak'lar tarafında, bize, eylemin ve sözün kendisi için aynı şey olduğunu, özel bir biçimi olan küçük bir balıkçılık aleti yapmanın kendisi için bir söz olduğunu anımsatmaya uygun insanı aramaya gittiğini görüyoruz.

Bu ne demek oluyor? Bildiğinin yaptığından gerçekten ayrı olmadığı doğru, ama eylem ile sözün aynı şey olduğunu bilmek için o kadar uzaklara gitmeye gerek var mı? –oysa ki bir şey yaptığımız her defasında ve bilgimizin eylemimize özdeş olduğu her defasında bu böyle olmaktadır.

Ancak, yaptığını bilmek başka şeydir, ve onu bilmek için durmak başka şey. O anda baş dönmesi başlar ve bilgiyle eylem arasında ayrım oluşur. Oysa Tanrı bilir ki, tam da, ne kadar bir eylem insanîyse o kadar o, sözün işlevine dahil olmuştur, ve o kadar da bu duruş ölümcül baş dönmesi kaynağıdır.

Bunu, psikanalistlerin o ilginç *Out-La*'sına[4] katılmış olduğum için daha da rahatlıkla söylüyorum. Oysa, psikanalizin dramı, öylesine kurucu, öylesine sözün eylemine dahil olmuş bir insan eylemi olmaktır ki, dayanakları olanlara neredeyse çekilmez gelen yüce, bütüncül bir sorumluluk taşır.

İşte bu, benim tarafımdan doğaçlama bir konuşma duymanızı sağlayandır. Zor bir sınava isteyerek boyun eğmemden değil, ama, basitçe, eğer şu durumda aklıma gelenden başka size hiçbir şey hazırlayamadıysam ya da hazırlamayı bilemediysem, bunun nedeni, şu son zamanlarda günlerimi ve gecelerimi almış olan bir konu yüzündendir: psikanalitik tedavinin (*traitement*) varyantları konusu. Bu tam da şu anlama gelir: psikanalistin, kendi eylemine göre, içinde olduğu bu bir çeşit baş dönmesinde, o, ne yaptığını bilmeye o kadar susamıştır ki, bundan sapmamak için hep biçimsel olarak hep aynı şeyi yapmayı düşler.

Saint Augustin, ki arada sırada okunur, bazen yeniden okunur, iyi tüyolara sahip olunduğunda kenarlarda köşelerde aranır, söz üstüne paha biçilmez görüşler ileri sürmüştür, onun işaret değerini vurgulayarak, ama o, daha az değerli olmayan şeyler konusunda bocalamaya başlar. Sözün işaret hizmetini görmek için yapıldığına inanmanız çok yanlış olur, oysa o, özünde, çok doğru olarak

4 *Jacques-Alain Miller'in transkripsiyonunda bu şekilde yazılan terim, İngilizce Outlaw – kanun-dışı yaşayan eşkiya – sözcüğünün Fransızca telaffuzudur (-ç.n.).*

Peder Lucien'in demin yola çıktığı noktayı gerçekleştirmek (*opérer*) işlevine sahiptir: öznenin özne tarafından tanınmasını (*reconnaissance*).

Daha fazla bir şey söylemiyorum. "İnsan" demedim, çünkü ben bunun ne olduğunu pek bilmiyorum.

Söz, tanıma (*reconnaissance*) işlevidir, ve o, bu işlevin içinde işlem görür, kategorileştirmek, kutuplaştırmak, düzenlemek için. O, değişik bir doğaya sahip olan, ama diplerine kadar onun tanıma işlevini içeren bilme (*connaissance*) işlevlerini kendine çeker.

Söz, hakikat boyutunda düzenlenir (*s'ordonne*), hakikatin gerçeklikten ayrı bir şey olduğu anlamda. Söz, gerçekliğe değişik bir boyut sokmaktadır: hakikatın boyutunu.

Bu hakikat, herkesi ilgilendiren, ve, kendi anlarında, tanıma işlevinde araçlar olarak gelen nesnelerle bağlantılı olduğunda, o zaman sözü şeylerde doğrulamak söz konusu olur.Eğer düşünürseniz, sözün doğrulamasının ancak iki olanaklı kipi vardır, ya söylemin devamı, sözün kendisiyle çelişkide olabildiği ölçüde, ya da olağan olarak deneyim dediğimiz.

Kolaylıkla, deneyimde, hakikaten gerçeği kullandığımıza (*manipulons*) inanıyoruz. Hemen metaforlar inşa ediyoruz, onlarda ki birçok çeşit palmlerle donatılmış varlıklara dönüşüyoruz, ağaçların gövdesinin ve taşların çevresinde dönerek, onları koklayarak, sanki, el yordamıyla, hayvanlar gibi gerçeğin ne olduğunu algılamak için hakikatın izini sürmekteymişiz gibi. Burada, teoriden yana olan deneylemecilere (*expérimentalistes*) değil, deneycilere (*expérimentateurs*) başvuruyorum. Onlar,şeylere anlamlı bir değer vermeden, yani, onlarda, işaret işlevine taşınmış izleri (*repères*) önceden seçmeden, deneyimde hiçbir şeyi doğrulamayacaklarını çok iyi bilmekteler.

Olduğu gibi, insan işlevi (*la fonction humaine*), dünya içine büyük bir temel karışıklık (*perturbation*) sokar, ki bu, yeni bir düzlem (*registre*), yeni bir düzendir –sözün ve hakikatin düzeni – , gerçeği bütün kavrayışımızın en dibine kadar giren.

Bu, bunların aynı şey olduğu anlamına gelmez! Sembolik buradadır (*masaya vuruş*), ve gerçek burada (*masaya vuruş*), ve insan ortada (*masaya vuruş, sonra sessizlik*).

Söylemeliyim ki belli bir dehâ gerekir, şeylerde, işaretler diye adlandırılan bu takılma noktalarını bulmak için. Ben bunu hiç de hor görmekte değilim! Biz doktorlar iyi biliriz ki yeni bir işaret bulmak, ayak tabanının küçük bir gıdıklanmasına belli bir değer vermek, fokurdayan bir hırıltının fokurtu-altı bir hırıltı olmadığını fark etmek, herkese nasip olmaz! Burada bir sanat vardır, belli bir *signatura rerum*'a[5], insanın doğayla belli bir ilişkisine, insanın, gerçeğin bütünüyle kurduğu belli bir eş-doğallık (*co-naturalité*) ilişkisine gönderen. Ama bunu yerine koymak, ve bunun (*masaya vuruş*) bir hikâye olduğunu bilmek, ve (*masaya başka vuruş*) sembolün başka bir şey olduğunu bilmek gerekir.

Umarım beni izliyorsunuz. Eğer beni izlemiyorsanız, bunun fazla soyut geldiği kişiler varsa, bir örnek vererek lambamı aydınlatıyorum. Bir sözün özsel olarak ne olduğunu gösteren şey, verilmiş sözdür.

Burada bulunan öğrencilerimden birine, verilmiş sözün Latince çevirisini bana bulmasını önerdim. Bunu yapmadı, o zaman ona yanıtı hemen vermeyeceğimi söyledim. Umarım o zamandan beri onu buldu ya da dilini kediye verdi. O,*fides*'tir.

Bu bizi oldukça uzağa götürüyor ve umarım burada uygun yankılar doğuruyor. Verilmiş söz,

5 *Signatura rerum: Latince, "şeylerin imzası" (-ç.n.).*

örneğin, şu tamamen akıl dışı şeydir: Bir kadına, yaradılışın yüzeyinde ilginç bir şekilde yüzen o varlığa, "Benim karımsın" demekten oluşan o sanrısal edim.

Şuna bak! Bu bilinmeze sıçramanın akıl almaz niteliğini ölçmek için umarım hepiniz yeterince yetişkinsiniz, oysa bu sıçrama her gün bütünüyle bilinçsiz (iyi ki de) bir biçimde gerçekleşmektedir. Sembol buradadır.

Bundan çıkamazsınız eğer bunu iletişim bilimi denilenin modern şemasına indirgemeye çalışırsanız – o bilim ki ilk başta, sözsel olanda, tam da hiçbir şey iletmeyenin incelemesiyle nitelenmektedir. İletişim biliminde, "Benim karımsın" sözünün yerini vermek bütünüyle olanaksızdır. Ama bunun, söylenebilecek en önemli sözlerden biri olduğunu bir kenara bırakmak saçma olur.

Ben öyle bir yerdeyim ki burada bulunan belli sayıdaki kişi, tam da aynı yoğunlukta belli sayıda özsel nitelikte katılım sözü vermiştir ya da verecektir. Bunun nesnel bir fikirden, bir eğilim verisinden, hatta doğal bir eğilimden –ki bunlar kuşkusuz var olan şeylerdir, ama bu başkadır– ileri gelen mistik, olumsal, kazasal bir şey olduğunu düşünmek tamamen yanlıştır.

Diyeceksiniz ki kendi kendinize: "Bu oğlan bize bunları anlattığı için çok sevimli, ama bunu neyin adına yapıyor? Onun otoritesi ne, ki, Courteline'in söylediği gibi (*metinde eksik*), bize yönelmemiz gereken ilksel hakikatleri gelip anımsatıyor?" Bana bu otoriteyi vereni size anlatacağım.

Yaşadığımız dünyada, öyle çok şeyi konuşturmaya başardık ki! Buna nasıl eriştik? Tam da demin size imâ ettiğim mekanizma sayesinde: onlara sorduğumuz sorularla. Elbette, bunları bizim sorduğumuzu unutuyoruz. Bütün şeyler konuşuyor, ve az süredir atomların –adları çoğalan, nötronlar, mesonlar vs. o ilginç şeylerin– en derininde küçük bir ürperti bile görüyoruz. Bütün bunlar, bizim sorularımıza yanıt vermeyi düşlüyor, hem de çılgınca! Ve böylece, şunu unutmaya başlıyoruz: söze sahip olanın biz olduğunu.

Ben "ona sahibiz" diyorum, "biz oyuz" demiyorum. Bütün mesele burada, ve birazdan buna döneceğim.

Söze sahibiz, ve bunu hiç düşünmediğimizi söylemeyeceğim, çünkü bunu düşünüyoruz, hem de çok, ama bunun önemini indirgemeye yöneliyoruz. "Bunlar yalnızca sözcükler, sen konuş daimâ", deniyor. Bu, çağdaş bilimsel atmosferin, ya da, birazcık zorlarsak, şeyleri ele almaya yönelen bilimci yanın karakteristik bir sözüdür. Bu elbette oldukça sınırlı bir topluluğa değiyor, ama yine de bunun birçok sonucu var, bunlardan biri de sözün kapsamının unutuluşu.

Burası gibi bir ortamda, size bununla ilgili, burada çoğunluğunuzun taşıdığı giysiyi giymiş kişilerle bazen yaptığım özel, çok özel konuşmalarımdan ileri gelen tanıklıklar vermem ilginç olur. Size söylemeliyim ki onların bazılarından, söz ile eylem arasındaki tartışmadaki eğilimleri konusunda şaşırtıcı açıklamalar duydum.

Dinî istidat (*vocation*) yolunda olan bu çok ateşli oğlanlardan birine, bir analize benzeyen bir şeyin çerçevesinde, istidat'ta gene de sözcüğün belirttiği var, duyulması gereken bir çağrı, bir sözcük, istediğiniz kadar gizli, ama sonuçta bir sözcük var demeye geldim.

Bu oğlan ki, söylemeliyim, bana abartılı bir saygısı vardı, bu sözüme şaşırmış göründü, ve burada bir idealizm izi, kaçış gibi bir şey gördü. "Ne de olsa, dedi bana, bir sözcük, bunun ancak ondan sonra gelenle, onu doğrulayanla değeri olur". Sonra, ordan oraya geçerek –sıcak konulara giriyorum, Peder Bruno, bana izin veriyor musunuz? Evet?– sonunda, kendisi için, İsa'nın tanrısallığının kanıtının onun ölümünde ve dirilişinde yer edindiğini söyledi bana.

Burada bulunan teoloji hocalarının bu konuda ne diyeceğini bilmiyorum, ama ben eğer belleğimde taze olduğundan dolayı canlı bu anıyı sunuyorsam, belki bunu bana yanıt vermeleri için de yapıyorum. Benim duygum şu ki bütün dirilen kişilerden tanrılar yapmak gerekseydi, nereye giderdik? Bu yüzdendir ki İncil'in metninde devamlı olarak söz konusu ölümün ve dirilişin "Kutsal Yazılar'da öngörüldüğü gibi" gerçekleşmiş olduğu anımsatılmaktadır.

Çağdaş atmosferden uzaktayız! İşte, psikanalizin temsil ettiğinin tanıklık değeri tam da burada bulunmaktadır. Eğer Freud'un keşfinin bir anlamı varsa, onun tek bir anlamı olabilir. İnsan, sözün taşıyıcısı olduğunu unuttuğunda, o artık konuşmaz. Meydana gelen budur: insanların büyük bölümü konuşmaz, tekrarlar, bu tam da aynı şey değildir. İnsan, konuşmadığında, o, konuşulur.

Bu ne anlama gelir? Az önce süsleme yapıyor görüntüsü vererek değindiğim –oysa kendi meselemi hazırlıyordum– o semptomlardan farklı olarak, nevrotik semptom bir işaret değildir, ama bir sözdür, bir dil gibi yapılanmış bir söz, iki özsel işleviyle, anlamlayan (*signifiant*) –yani maddî dayanak, şimdi, kendimi duyurduğum eklemlenmiş, hecesel biçimle yaymakta (*émettre*) olduğum sözcük (*vocable*)– anlam (*signification*) ile ilişkisinde.

Semptom, bilimsel düzende, biricik bir şeydir –üst-belirlenmiş (*surdéterminé*) olarak. İnsan dünyasında, Freud'yen semptomun dışında, üst-belirlenmiş bir tek şey vardır, ve bu dildir, çünkü onun iki koşut zinciri vardır, ki anlam ve biçimdir. Bir yandan, gramer, retorik kuralları, ve diğer yandan, demek istediğiniz, sözcüklerin kullanımı, ve sonra da her cümlenin biricik anlamı vardır. Semptom'da bu özsel ikiliği (*duplicité*) bulursunuz.

Bu ikiliğe, bulanık gözlüklerle bakıldığında, ya da yalnızca biraz miyop bir bakışla bakıldığında, bazen "ikircikilik" (*ambivalence*) deniyor. Bu sözcük, biliyorsunuz, bütün salçalarla sunuluyor, ve bu, psikanalizin oluşturduğu saygıdeğer bütünlükte var olan en büyük karışıklık kaynaklarından biri.

Olduğu gibi, semptom, bir dildir, yapısıyla tanımlanmış. Özel bir öznenin semptomu, bir sözdür, ağzı tıkanmış bir söz, özneye bilinçdışı olan. Önce olarak psikanalitik kip, bunu, bu öznenin hikâyesinin özelliğiyle ele almaktan oluşur, ve, analitik eylemin hem anlamını hem de sınırlarını tanımak için burada durmak gerekir.

"Bilinçdışı bir söz", demek istiyoruz. Burada da bütün psikolojik ikircikilikler (*ambiguïtés*) araya girmektedir. Söz konusu olan, "Bu bilinçli değildir" olumsuz niteliği değildir (*masaya vuruş*). Meseleye bu adı sokmuş olan o büyük adamının "bilinçdışı" derken demek istediği, konuşan öznenin, konuşuyor olarak, bilinçli özneyi büyük farkla aştığı ve taştığıdır. Çünkü özne konuşmaktadır, oysa bundan mutlak olarak hiçbirşey bilmeden, derisiyle, teniyle, tökezleme, bir dil sürçmesi yapma şekliyle, hayatta, herşeyin her zaman çok kötü biteceği şekilde davranma tarzıyla. İşte budur anlamı, sahip olabileceği tek anlamı Freud'un "bilinçdışı düşünceler" dediğinin.

Zaten, Freud'un paradoksal formülleri, çoğu kez öylesine yol şaşırtıcıdır ki, önce red edilmişlerdir ve sonra da, önceden red edilmiş şeylerin çoğu kez yazgısı olduğu gibi, tam da red edildikleri gibi kabul edilmişlerdir, yani mutlak olarak hiçbir şey anlamadan. (*Gülüşler.*)

Onu anlamak için, bir şeyi kabul etmek yetmez, değil mi? Dahasını da söyleyeceğim, bu, bunlar konusunda hiçbir şey anlamamanın en iyi şeklidir. Kabul etmeye karar verildiğinde, her çeşit sınav yükünden kurtulmuş olunuyor! (*Gülüşler.*)

İşte, semptom'un bir söz olması, bu demektir.

(Başkana seslenerek:) Bu konuşmayı bitirmem ve kapatmam için ne kadar zamanım var? Bana ne kadar veriyorsun?

Dr Laforgue– Sen çok şey söyledin.

J. L. – Kapatmak için bir kaç tane daha söylemem gerekir!

Dr Laforgue – Sen dilden, semptom'dan, acıdan söz ettin...

J. L. – Basit, bana şimdi ne kadar zaman veriyorsun?

Dr Laforgue – Beş dakika!

J. L. – Hayır, bana on dakika ver! (*Gülüşler.*)

Sembolün boyutlarının incelenmesinde es geçilen sorunlardan birine gelmek istiyorum.

Sembol, kendi sembol dünyasının içinde var olur. Tek başına var olamaz *Bir* sembol yoktur. Sembol, ancak bir sistemin içinde mevcut olmaktadır.

Matematiksel sayının doğası üstüne mantıktan başlayarak sorulan sorulara en ufak yaklaşım, bu konuda gözleri açmalı. İçinizden bununla ilgilenenlerin, sayı kavramının hiçbir empirik tümdengeliminin olanaklı olmadığının iyi bilincine varmış olduğunu umuyorum. Bu tanıtlamayı kara tahtada tekrarlamayacağım. Bu şeyi elde edilmiş saymanızı rica ediyorum, çünkü bu, matematiklerde neden söz ettiklerini bilenlerin hepsi için böyledir.

Burada, sembol sorunumuzun kalbindeyiz, çünkü sayı, esas (*par excellence*) bir semboldür. Size bunu geçerekten söylüyorum, bu, anlamlayan ile anlamlananın gelip rastlaştığı tek noktadır; onlar, öyle ilginç bir şekilde rastlaşmaktadırlar ki ayırt edilmez olmaktadırlar.

Demek ki sembol evreninin sistematiği, bizim konumuz için mutlak olarak özsel bir ögedir. Sembolik evren önceden var olmaktadır, ve gerçek evren gelip onun içine yerleşmektedir.

Kuşkusuz, "gerçek" sözcüğü çok soru oluşturmaktadır, ama bunları burada bir kenara bırakıp size başka bir sözcükten, "insan" sözcüğünden söz edeceğim.

İnsan sorununa ağzımız tok. Bu, çok fazla telaffuz edildiğini duymayı tercih etmediğim bir sözcük, çünkü bunda da, kendini şişirerek, alay edercesine, "İnsan! İnsanla uğraşıyoruz!" deniliyor. Tamam. Ama insanla uğraşıldığında, onun acılı yaşamının, sonunda adının verilmesi gereken bir şey konusunda kendiliğinden gelip tanıklık etmesinin çok önemli olduğunu düşünmemiz gerekir –ve nedir bu şeyin adı? İşte, Tanrım, Yasa'dır. Büyük Y ile.

Bunlar, Freud'un metnini gözlüklerini çıkararak okumayı bilen için alışılmış doğrulardır, çünkü gün ışığına getirdiği şeylerden ilki, sansürün işlevidir. Bu sadece bir metafor olsa bile, bunun bir değeri olmalıdır.

Dilin tam içindeyizdir, ve sonra orada durulur (*masaya vuruş*). Sözün doğrultusunda daha ileriye gitmenin yolu kalmıyor! Hiç değilse, sözcük belli bir şekilde eğiliyor, bükülüyor. Bu neye bağlı? Çok muhtemelen, sembolün zorunluluklarına bağlı.

İlkel Yasa adı altında karşılaşılan budur. Bu, bazen karışıklık olmaksızın değil, o ünlü ensest hikayesiyle özdeşleştirilir. Etnografik denilen incelemenin doğrultusunda gidersek, bunun akrabalığın temel yapıları olduğu söylenecektir.

Söz konusu olan "doğa" ile kibarca "kültür" denilen arasındaki, bir yerde fark edilen bir çeşit gediktir. Yasanın –sözün, ne de çok madensel olan yasasının– devreye girişi burada gerçekleşir.

Büyük bir soru duruyor, o da imge çevresindeki ikircikliktir.

Analojik eğilimlerimiz, arketiplerimiz, sembolün şimdiden burada olan ve bizi çağıran bir şey olduğu –doğada, yavaş yavaş yükselen, bilmem hangi düzeydeki bir çeşit preformasyon olduğu– duygusunu veren herşey: bütün bunların karışımsal bir yanı var. Herşeyi aynı düzlemde yorumlama izni veriliyor kendine.

Elbette, imgenin dünyası, vardır, ama o, bizi ancak sembolik kullanımıyla ilgilendirmektedir, sembolün evreninde içerilmiş ve orada bir işlev görüyor olarak.

Saint Jean de la Ćroix'nın sudan, şamanist büyücünün ondan söz ettiği gibi söz etmesi, onları, sanki aynı düzlemdeymişler gibi, yakınlaştırmaya izin veren hiçbir anlamı yoktur. Saint Jean de la Croix, belli bir düzlemdeki bir şeyi anlatmak için sudan yararlandığında –"Baba" sözcüğünden ya da "Oğul" sözcüğünden de yararlandığı gibi– bunun sembolik bir kullanımını gerçekleştirmektedir. İki imgesel dayanağın maddî özdeşliğinin, sembole özgü ışıltının özetleneceği özdeş bir şeye hizmet etmesi için hiçbir neden yoktur.Buna inanmak,karışıklık kaynaklarından biridir, ki bu sembol konusunda söylenebilecek olan her şeyi azamî olarak saptırmaktadır.

İşte bu, en keskin ve en bilenmiş şekilde, Jung'un doktrini ile Freud'un doktrinini ayırt edendir. Bunu burada geliştirmeyeceğim, çünkü benim alanımı ilgilendiren bir soruyla değil, ama bizi burada birleştirmiş olan tema'ya değinerek bitirmek istiyorum.

Demin bize, Saint Jean de la Croix'da sembolün kullanımı, onun ikircikli (*ambivalent*) olduğu söylenerek açıklandı. Bu, basitçe, onun geceden söz ettiğinde gerçekte gündüzü düşündüğü demekti. Çünkü, doğrusu, gecenin sembolik bir kullanımı, ancak buna karşıt olana, gündüze, göndermeyle gerçekleşebilir. Bunu dilin doğası istemektedir ve bunları birleştirmek için herhangi bir günbatımsal deneyime başvurmaya hiçbir ihtiyaç yoktur. Bunların sembolik değerini karşıtlıkları oluşturur.

Demin değindiğim zaman yokluğu yüzünden, kendimi buraya hiçbir şey hazırlamadan gelebileceğimi söyledim kendime, ama bunu, Saint Jean de la Croix'u yeniden açmadan yapamayacağımı düşündüm. Böylece *Karanlık gece*'yi yeniden okudum, ve size duygumu söyleyeceğim.

Duygum o ki sembolizm burada çok az rol oynuyor. Size bunu kanıtlamaya çalışacağım.

Belki de Peder Lucien'in bize ancak "kişisel" terimi gibi belirsiz bir terim getirmiş olmasına en çok bu konuda üzülüyorum, çünkü bu meşhur ilâhî "ben" –biz bununla çok uğraşıyoruz psikanalizde.

Kuşkusuz, bizler havariler değiliz, biliyorsunuz! Biz psikanalistler, tutkuların temel olarak hayalî (*illusoire*) niteliği konusunda insanların gözlerini açmak için gelen bir çeşit büyük modern keşiş (*ascètes*) kuşaklar türünden bir şey değiliz. Oysa epey şey bilmekteyiz ben konusunda!Bunlar duyulmuyor elbette, ama bizim öyle yumuşaklar olduğumuz düşünülmesin! Bizler aşksal denilen tutkuların büyük, çok büyük çoğunluğunun salt narsisistik niteliğini çok iyi fark etmiş insanlarız! Biz bunu biliyoruz, bunun içindeyiz, içinde dolaşıyoruz! (*Gülüşler*)

Doğal olarak kendini anlatmak çok, çok zor, ama ben'in bizim bütün iyi niyetimize nail olduğunu düşünmemek gerekir! Belli bir süredir, elbette, bunu geri getirmeye çalışan bazı insanlar var, ama bunların tam da analitik gelenekten çıkmaya başladıklarını düşünüyorum.

Biliyorum ki Saint Jean de la Croix çok ikircikli bir çağda yaşamakta, ben'in teolojiye bütün yelkenler fora girdiği bir çağda. Bay Fénelon açıkça Tanrı'yı ele aldığında, ben, hakikaten öbür

kutup, terazinin öbür kefesi. Burada ben'e karşı belli bir büyülenme olduğuna inanmak gerekir, oysa, tersine, herşey bize mistik deneyimin giriş kapısının, tam da nefsin (*amour-propre*)bütün tutkularının, son köklerine kadar bütüncül, radikal sönüşü olduğunu belirtmekte.

Öyleyse, ne kalıyor? Bu tabii ki bir varoluşun biricikliği düzleminde aramamız gereken bir şey. Bugün daha fazlasını söylemeyeceğim, ama kesindir ki söz konusu olan, varlık düzlemindedir. İnsanın sözün dayanağı olduğunu, ve bu sözün, kendisini, en eşitsiz olduğu en beklenmedik yerlere sürüklediğini o kadar çok kanıtladıktan sonra, sonuçta özsel olanın nerede olduğu sorulacaktır. Sonunda, bu varlıktır!

İnsanın, kendi varlığını sözde oluşturma şekli, tam bir sorundur, çünkü varlık söz düzlemini aşar.

Bunu, başından beri biliyorduk, çünkü Bay Parmenides, gelip, bize "varlığın olduğunu, hiçliğin olmadığını" anımsattı. Bunun dedikten sonra, söylenecek bir şey kalmıyor. Yalnızca buradan itibaren söylem başlıyor, yani sembolün alanı. Eğer varlıktan söz edilebiliyorsa, bu tam da ondan söz ettiğinizde onun olmadığı ölçüsündedir, ve, olmayış'tan söz edilebiliyorsa, bu tam da onu, sözünüzle, var kıldığınız içindir. Ama söz konusu olan, bu değildir ki! Saint Jean de la Croix'mn özel varlığı ve onun yüce Varlık ile ilişkisi söz konusudur. Burada, sözün ve sembolün alanının ötesindeyiz.

Sabahleyin görkemli kıtalarının bize anımsatıldığı bu *Karanlık gece*'de, hangi sembolleri bulmaktayız? "Gece" sembolünün dışında, "gizli merdiven" ve "kılık değiştirme" sembollerini görüyorum. Üç teologal erdem[6] bile, burada, ancak "ruhun kılık değiştermeleri"dir.

İman (*Foi*), bize bunu anımsattınız Peder Lucien, bu, yalnızca İman'ın nesnelerini koymak değildir, çünkü eylem başlangıcını anlatan bir fiil tarzında (*inchoativement*) İman'da anlaşma vardır (*pacte*). Oysa, siz sözü, benim tanımladığım gibi tanımlıyorsunuz: sözün kendisi anlaşmadır. Bu, Al-Hallaj'ın bir dolambacında Bay Massignon'un ele aldığı bütün sorundur: söz yaratılmış mıdır ya da yaratılmamış mıdır? İman'da söz boyutu mevcuttur, umutta (*espérance*) ve merhamette (*charité*) olduğu gibi. Bugün merhametten söz etmeyeceğiz, onun, sorunumuzun boyutlarından biri olmasına, ve bu sorunu iyi ortaya çıkarmaya yarayacak olmasına rağmen.

"Ruhun kılık değiştirmeleri", bu ne demektir?–şudur ancak: Yukarıya çıkış'ın (*montée*) bütün analizinde, ya da bu buluşmanın betimlemesinde, nasıl isterseniz, saint Jean de la Croix, sembolün dünyasından kaçmak için bir çeşit burkulmanın (*contorsion*) zorunlu olduğunu bize göstermektedir. Size tekrarlıyorum, üç teologal erdemin özsel olarak sembolik olan düzeni bile, geçici olarak, tanrısallıkla birleşmeye giden son özün, altında saklandığı manto olarak düşünülmüştür. Bunlar, sembolden kaçışın sembolleridir.

İşte, Saint Jean de la Croix'nın sizin andığınız metinlerinde, sembolik düzlemler (*registres*) olduğunu ben bu anlamda anlamaktayım.

Sorunun özsel boyutunu anımsatarak, bu toplantının özel sorusuna ilişik olana göndererek, size İman'dan söz ederek, şimdi ya bedduaları, ya lânetleri ya da bana sorulabilecek soruları beklemek için yeterince şey yaptığımı düşünüyorum. *(Yoğun alkışlar.)*[7]

6 *Üç teologal erdem: Hristiyanlıkta, iman, umut ve merhamet (-ç.n.).*

7 *Konferans, burada sona eriyor; bundan sonra, burada çevrisini sunma olanağını bulamadığımız tartışma başlıyor. Metnin oluşturulmasındaki yardımları için Seda Güran'a teşekkür ederim (-ç.n.).*

Başkasından Başkasına[1]

Jacques Lacan
Fransızca Çeviri: Atakan Karakış – İlksen Mavituna

13 Kasım 1968
Psikanalitik kuramın özü sözsüz bir söylemdir
(tahtaya yazılmış)

Bu sene, başlığını, söylemimin önemli noktalarının etrafında döndüğünü belirtmek adına *Başkasından Başkasına* olarak seçtiğim Seminer için başbaşayız. Bu başlıkla bu söylem, zaman içinde bulunduğumuz bu noktada çok belirleyici; psikanalitik söylem diye adlandırılan söylemi tanımladığı ve girişi ile oyuna katılışı bu çağda beraberinde oldukça sonuç getirdiği için.

Belirli bir söylem sürecine yapısalcılık diye bir etiket yapıştırılmış ve bu öyle kalmıştır, bu durum yayımcıları (her şeyi orta malı haline getirenler), üzerinden pek de o kadar zaman geçmemesine rağmen -Allah Allah böyle bir şeye ne gerek vardı diyorum- bir yığın çalışmayı aynı adlandırmayla çerçevelemeye itmiştir -oysa bu çalışmalar bu söylemde öyle gedikler açmıştır ki ben onlara bir kelime oyunu yaparak çöptenekeleştirme (çöp-yayınlaştırma) diyorum ve burada belirli bir yayımcıdan bahsediyorum, böylece biz işte birtakım kişiler bu lütufla aynı çöp tenekesinde buluşmuş oluyoruz. Bu o kadar da kötü bir şey değil, daha nahoş insanlarla birarada olabilirdik. Gerçekte, ortak noktada bulunduğum herkes, çalışmalarına büyük saygı duyduklarım olduğundan, her halükarda kötü olamam onlarla, özellikle çöp konusunda, Samuel Beckett'in dehasının baskın olduğu bu çağda, bundan bir parça bir şey biliriz; şahsi görüşüme göre bugün, on beş, on ve beş sene olarak üç kesitte ve üç psikanalitik toplumda neredeyse otuz senedir ikamet ettiğim için, çöplerle birlikte yaşamanın ne olduğuna dair bir parça bir şey bilirim!

Yapısalcılığa gelince gerçekte, biraz da bacaklarımızı çözmek için buradan çıkma isteğimiz olabilsin diye, ortak habitatımıza dışarıdan sokuluyor gibi yapılan, bazı kullanımlardan meydana gelebilecek sıkıntıyı anlıyoruz. Yine de görünüşe göre bazılarının alır göründüğü bu sabırsızlıktan beri, bu çöp kutusunda sonuçta kendimi de epey bir bulmuyor değilim, çünkü aynı zamanda bu yapısalcılık benim gözümde basitçe 'ciddi' olarak adlandıracağım şeyden başka bir şeyle özdeşleştirilemez, ve hiçbir düzeyde ne olursa olsun bir felsefe olarak adlandırabileceğimiz bir şeye benzemez, eğer bu felsefe kelimesiyle bir dünya görüşünü ve hatta bir düşüncenin sağda ve soldaki konumlarını kesinleştirmenin bir yolunu işaret ediyorsak. İlk durumu çürütmek için, eğer gülünç bir şekilde antropolojik psikanaliz olarak adlandırılan şeyi ortaya atmayı hiçbir şekilde, psikanalist olarak, kendimde göremeseydim - psikanalizin bu alanda getirdiği, tam da bu alanın girişindeki tüm kurucu (*constituantes*) hakikatleri hatırlamak yeterli olacaktır, yani erkek ve kadın arasında bir birlik yoktur, kastrasyon eğer:

1 Jacques Lacan, Le Séminaire livre XVI (1968-1969), D'un Autre à l'autre, Editions du Seuil, Champ Freudien, Paris, mars 2006, s. 7-18.

a - tam olarak fantazi adına, kadında imkansız olan partnerin gerçekliğini belirlemezse.

b - partnerde hakikat olarak ortaya koyduğu böyle bir yataklık etmede, kazara ve kurtarılmış olması dışında gerçekten de öyledir.

Şuna da eğilelim ki, Tanrı'nın onları yarattığı –bir de, onu yarattığı var- Genesis (Yaratılış)'in bu formülünü yayarak, erkek ve kadın –böyle demek icap eder, Tanrı bilir neden,!- birinde kastrasyonun gerçekleşmesinin imkansızlığı, gerçekliğinin belirleyicisi olarak konumlanır; erkeği olası olarak tehdit edeceği en beter şeyin doğru olması için başa gelmesine ihtiyaç yoktur, bu terimin yardım kapsamadığı anlamında.

Bu tek hatırlatma da, en azından görünüşe göre bizim alanımızın içinde, nasıl belirlersek belirleyelim hiçbir ahenk ima etmez, elbette bize kendini dayatan bir söylem var, o da tam olarak uygun düşen söylem. Onu ortaya koymak için, biraz da her felsefenin yola çıktığı soruyu sormamız gerekebilir mi, değersiz olmayan ve etkili bunca bilginin merceğinde bu söylemi kesin kendisinden ne ayrıştırır, ki düşüncenin kendi ölçüsünde alacağı kıstas üzerine kurulduğundan, *épistemè* olarak adlandırılmayı da hak eder: bilim. Hiç olmazsa ilk başta hakikatten gerçeğe şeklinde çizegeldiğim şu meydan okuma tarafından, düşüncenin kendisiyle mutabakata varmasının işleyişinde daha temkinli olmaya sürükleniriz.

Düşünce olmayanın nedeni olabilecek şekilde düşünce olmayana dayanan bir düşünce kuralı, işte bilinçdışı kavramıyla karşı karşıya kaldığımız şey. Düşündüğümüz ve tüm fenomenolojinin de varsaydığı gibi anlamından değil, sadece söylenenlerin anlamının dışından, *ben düşünce gibi olurum*. Düşüncem benim keyfime (*gré*) göre -- «Tüh (helas)!» diye eklesek de eklemesek de- ayarlanabilir değildir; o ayarlanmıştır. Eylemimde ifade etmeyi değil, sonuçlandırmayı/sebep olmayı (*causer*) hedefliyorum. Ancak burada sözü edilen eylem değildir. Söylemde yapacağım onun kuralını izlemek değil, nedenini bulmaktır. Ara-anlamda (*entre-sens*) –onu hayal edebileceğiniz en edepsiz şey olarak duyun- düşüncenin 'olması'dır (*être*). 'Neden', düşüncem tarafından geçmesi gerekeni, o olmuş olanı sadece ve basitçe 'olmak'/'oluş' (*être*) olarak geçirir ve bu da, zaten ve her zaman, geçtiği neresiyse, düşüncenin etkilerini üreterek geçmiştir.

«Yağmur yağıyor» («*Il pleut*») her dile geldiğinde düşüncenin olayıdır (*événement*) ve öznesi herşeyden önce bu «Il»'dir (3. tekil şahıs), bu «hile» («göbek») diyeceğim ben, o da birkaç anlam içinde oluşuyor. Ve bu yüzden bu «il» devamında kendisini çok rahat bulur çünkü «il pleut»'ye «il pleut des vérités premières» («birincil hakikatler yağıyor») diyebilirsiniz « il y a de l'abus» («Hor kullanma var»); özellikle de yağmuru (*la pluie*), meteoru, pluvia, aqua pluvia ile karıştırmalı, yağmur, yani ondan topladığımız su ile; meteor metafora uygundur (*propice*), peki niçin? Çünkü zaten imleyenlerden yapılmıştır o. Yağmur yağıyor. Düşüncenin 'olması' (*être*) anlam dışı olarak bir düşüncenin nedenidir. O zaten ve her zaman bir önceki düşüncenin 'olma'sıdır.

Halbuki bu yapının pratiği her terfiyi yıkılmazlıkla (*infaillibilité*) ittirir. Tam olarak sadece faydan yardım alır veya daha çok onun davasından çünkü bir fay davası var ve davadır yapının pratiğinin kendisine yardım ettiği, ancak onu sadece izleyerek yardım etmesini bilir, bu da hiçbir şekilde onu aşmak değildir, daha çok 'zaman'a, davanın yeniden üretilmesinin tam da durduğu noktaya, yerleştiği (*s'en figer*) sonucun (*conséquence*) içinde kavranmasını sağlamaktır. Yani durma zamanı onda neticeyi noktalayandır, ve şu da açığa çıkar, bunu da geçerken sinsi bir dokunuşla söyleyelim, her sanat kusurludur/hatalıdır (*défectueux*); ve bu, tamamlanmış olduğu noktadaki zayıflığının (*défaillance*) derlenmesidir, bu derlemeden gücünü alır ve bu yüzden müzik ve mimari yüce sanatlardır -yüceyi burada teknik olarak

algılıyorum, bayağılıktaki azami gibi, harmonik/ahenkli sayının (*nombre harmonique*) uzay ve zamanla ürettiği bağ, tam da uyumsuzlukları açısından. Çünkü harmonik/ahenkli sayı biliyoruz ki, ne birini, ne ötekini, ne bu zamanı, ne de bu uzayı içinde tutmak için bir süzgeçtir artık. İşte yapısalcılığın bir ciddiye alış olması bundan. Bilginin (*savoir*) neden (*cause*), düşüncedeki neden olarak ciddiye alınışı ve en çok da, söylemek lazım, ölçüsüz bir hedef almanın ciddiye alınışıdır. Korkmayın, bunlar giriş sözleri, karanlık kesinliklerin hatırlatılması, hakikatler değil. Ve bugün yola çıkmayı düşündüğüm şemalara geçmeden önce, eğer avucunuzun içinde hali hazırda bir şey kalması gerekiyorsa, bu tahtaya az önce kuramın özü üzerine yazma özenini gösterdiğim şeydir: «*Psikanalitik kuramın özü sözsüz bir söylemdir*»; psikanalitik kuramın özü söylemin işlevidir ve size yeni, en azından çelişkili gelecek şekilde belirtmek gerekirse, size sözsüz söyleyeceğimdir. Söz konusu olan kuramın özüdür ve oyunda (*jeu*) olan da budur.

Psikanalitik alanda kuramdan yana ne var? Bu konunun etrafında çevremde garip yankıların uğuldadığını anlıyorum; yanlış anlaşılma eksik olmaz, ve tüm bir düşünce alanını manipülasyon olarak ortaya dökme bahanesiyle, geleneksel ilkeleri sorguya çektiğimi düşünüyorum, bununla -ve bu şaşırtıcı biçimde bana yakın olan kafalarda veya yerlerde olmak olarak çevriliyor- ne tarafından olduğunu bilmiyorum ama «kuramsal imkansızlık» olarak adlandırılacak olanı kastediyorum; hatta birkaç satırın sapmasıyla bulmadım mı bir gün bir bağlam içinde, bunun ne demek istiyorsa gayet iyi dediğini söylediğimde, söylemin bir evreni yoktur, o halde neden yoralım kendimizi şeklinde bir sonuca varır gibi oluruz. Kuşkusuz ifademi (*mon dire*) düzeltmenin benim gözümde bir önemi yok, çünkü o hiçbir muallaklığa bahşedilmiyor ve söy-lemin (*dis-cours*), onu tam da daha önce söylediğimden söyleyebilmem neye yarar görmeyiz, hiçbir kapanışı yoktur, ve söylem de öte yandan buradan uzakta, ne imkansız, ne de basitçe değersizleştirilmiştir, işte tam da buradan itibaren, bu söylemde bir göreviniz vardır, özellikle de, bu sözcenin, söylemin evreni yoktur demekle ne demek istediğini hesaba katarak, onu iyi yönlendirme göreviniz. Öyleyse bu hesaba katmada benim düzeltmem gereken hiçbir şey yok, sadece sıradaki adımları atmak için geriye dönmem gereklidir; yani şu adımları : zaten ilerlemiş bir söylemden sonuçlar çıkar ama belki de analistin bu söylemin koşullarına bağlı olabileceği kadar bağlı oluşuyla yapabilecekleri üzerine geri dönülürse, her an gösterebilir analist böylece zayıflığını (*défaillance*).

Bir zamanlar, -bu alana girmeden önce biraz müziğe izin verin bana- «kavanoz» (*«pot»*) örneğini kullandığım zamanlar, bu kavanozu öyle bir skandal olduğu için, tabiri caizse Ecrits'lerimin bir köşesine atmadım. Söz konusu olan şuydu, kavanoz adeta duyumsanabilir imgedir (*l'image sensible*), onun, bu kendi tarafından şekil verilmiş (*modelé*) anlamıdır ve sayesinde bir biçim ve bir içerik görünümünde tezahür eder, kavanoz düşünceye anlamın (*signification*) içerik olduğunu sokmaya çalışır, sanki düşünce burada kendisini, içerdiği başka bir şey varmış gibi hayal etme ihtiyacını gösterir, çünkü «içermek» (*contenir*) teriminin, zamansız bir eylem söz konusu olunca ortaya çıktığında, işaret ettiği budur; kavanozu «hardaldan»[2] (*de moutarde*) diye adlandırdım, mecburen hardal içerdiğinden değil, tam da boş oluşundan hardal kavanozu değerini alır, çünkü bilmeli ki, üzerinde «hardal» kelimesi yazılır, ancak 'çok'/'fazla' ona geç kalır [*moult lui tarde*] demeye gelen *moutarde*, bu kavanoza (*pot*), şu delik kavanoz olduğu an başlayacak olan ebedi kavanoz yaşamına ulaşmakta geç kalır; çünkü çağlar boyu onu bu görünüm altında kazılardan topladık, yani bizi bir uygarlığın durumuna tanıklık ettirecek şeyi mezarlarda aramakla. Kavanoz delindi derler ölüye saygı için ve yaşayan ondan yararlanmasın diye. Elbette

2 *de moutarde, Fransızca'da fasülyeden/boş anlamındaki deyim.*

bu bir sebep. Ama belki de bir tane daha var: üretmek için kendisine yaptığı delik ve bu delik kendisini üretsin diye; bu Danaides mitini resmeder. Onu mezar yerinden böylece yeniden canlandırdığımız bu kavanoz, gelir koleksiyoncunun rafına kurulur, ve bu zafer anında onda olan aynı zamanda Tanrı için de olandır, bu zaferde tam olarak tabiatını açığa vurur. Kavanozun yapısı -maddesi demiyorum- burada boru ve davulun işlevine karşılıktır (*corrélative*) ve eğer doğada ilk şekilleri aramaya koyulacaksak, görürüz ki, boynuz veya deniz kabuğu yine burada, yaşamın oyduğuyla özündekini göstermek durumundadır, yani ses çıkarma kabiliyetini.

Koca uygarlıklar, bize artık kafa şeklinde veya kendisi de bizim için erişilmez olan işaretlerle örtülü bir hayvan şeklinde, bu küçük kavanozlar tarafından resmediliyorlar, korelatif/karşılıklı (*corrélatifs*) belgeler yüzünden, ve burada anlamını da hissediyoruz, imge gayet dışarıdadır, içeride olan tam da onu bulduğumuz mezarda yatan olmaya bırakılandır, yani değerli maddeler, parfümler, altın, tütsü ve dedikleri gibi mür (*myrrhe*). Kavanoz neyin adına burada olanın anlamını açıklar? Kullanım değerinin adına, daha çok değiş-tokuş/takas değeri adına, başka bir saygınlık ve başka bir dünyayla, saygıdeğerliliğin değeri adına diyelim. Ölü Deniz'in el yazmalarını bu kavanozların içinde buluyor olsak da, işte bize içeride olanın imlenen olmadığını hissettiren şey, tam anlamıyla içeride olan imleyendir, ve bizim için önemli olan söz konusu olunca işimiz onunladır, yani analitik işlerlilikte söylemin ve sözün (*parole*) arasındaki bağı da unutmayarak.

Bu noktada, doğru veya yanlış şekilde yapısalcılık olarak adlandırılan işleyişte, sanıyorum ki size kuramsal işlevin birliğini düşündürecek şeye girmeden, bir kısa devre izni arz ediyorum. Aslında tam da yerinde olduğu bir alanda, çok zorlandığım ve uzun zamandır beni tedirgin eden Marx'a gönderme yapacağım. Bugün nesne *a* hakkında, onun asıl işlevini konumlandırmamız gereken yerden bahsedeceğim. Öyle gerektiği için homolojik bir açılımla devam edeceğim ve hemen, haklı olarak bugüne kadar yapılan güncel çalışmalar tarafından ve yapısalcı denilen yazarın inkarına dek, bize çok da uzak olmayan bir Marx yorumunda açığa çıkanı hatırlatacağım. Kapital'in nesnesinin ne olduğu sorusu az önce bahsettiğim yazar tarafından sorulmuş. Paralel bir şekilde psikanalitik soruşturmanın bu konu üzerine neler söyleyebileceğini göreceğiz.

Marx pazarın işlevinden yola çıkar. Yenilikçiliği çalışmayı (*travail*) konumladığı yerdir. Ona buluşunu sağlayan çalışmanın yeni oluşu değildi, satın alınışıydı; yani çalışmanın bir pazarı olduğu. Söyleminde törensel olanı ispatlamasını sağlayan budur, yani 'artı-değer'. Bu işleyişin devrimsel bir eylem önerdiğini biliriz, daha doğrusu oldukça kötü biliriz, çünkü Marx gücü elde etmenin, bu eylemden beklenen kapitalist, öznenin alt üst oluşu olarak adlandırdığımı çözdüğünden emin değildir. Ama şimdilik bunun bize bir getirisi yok. Marx, marksistlerin bundan biraz da görkemsiz sonuçlar topladığından emin değildir. Önemli olan Marx'ın işaret ettiği ve işleyişinin ne demek olduğudur. Yorumcuları yapısalcı olsa da olmasa da, onlar yine de onun, Marx'ın yapısalcı olduğunu göstermişlerdir. Çünkü tam olarak 'düşünce oluş/olması' olduğu noktada, çalışma pazarının ağır basışının belirlediği noktada, düşüncesinin nedeni olarak da bu karanlık işlev çıkar, iyice söylemek lazım, -eğer bu karanlık, yorumların karışmasında seçiliyorsa-, bu da artı-değerdir. Söylemin koşullarıyla olan kimliği, işte analitik işleyiş üzerine söyleyeceklerimin umarım aydınlatacağı nokta.

Ürünün üretiminde çalışmanın yeni olmadığı gibi, jouissance'da vazgeçmenin (*renonciation à la jouissance*) de yeni olmadığı gibi, şimdi burada çalışmayla olan bağını tanımlamama gerek yok, çünkü Hegel'in söylediğinin ya da söyler gibi yaptığının tersine, vazgeçiştir, ondan gücünün ilkesi yapacak olan efendiyi oluşturan. Yeni olan, bu vazgeçişi

vurgulayan bir söylemin olması, ve o da –çünkü analitik söylemin özü buradadır işte- artı zevk'in işlevi olarak adlandıracağımı ortaya çıkarır. Bu işlev söylemden dolayı belirir çünkü kanıtladığı şey, jouissance'ın vazgeçişinde, bu söylemin kendisinin bir etkisidir. Şeylerin üstüne basmak için, Başka'nın alanında, değerlerin, hakların, seçimlerin düzenlenmesinin, tercihlerin toplamı olan ve sıracı bir yapı ima eden bu pazarın olduğunu varsaymak gerekir. Söylem özneyi işe bulaştırdığı sürece zevk alma yollarını elinde tutar. Devlet sebebi (*raison d'Etat*) diyebileceğimiz anlamda, öznenin hiçbir sebebi yoktur, eğer pazarda Başka'nın bir karşılığı (*corrélatif*) yoksa, bu da bazıları tarafından kapılan bir artı-zevk'in yerleştiğindendir.

Etki olarak belirsin diye artı-zevkin nasıl sözcelemeye dayandığı, yani söylem tarafından üretildiğini kanıtlamak için, çok ilerlemiş bir söylem gerekir. Ancak beni daha önce okuduysanız bu zaten kulaklarınıza pek yeni gelmeyecektir, çünkü «Kant ile Sade» yazımın nesnesi buydu, orda da bu artı-zevkin özneye uygulanan eyleme büsbütün indirgenmesin ispatlanması yapılır, fantazinin *a* teriminin, bununla da özne arzuda kendisinin nedeni olarak ortaya koyulabilir.

Bunu ilerleyen zamanlarda Pascal'ın, jouissance'ın vazgeçişle olan bağını çok güzel bir şekilde resmettiği meydan okumasına geri dönüşle daha da açacağım; yaşamın bütünüyle bir değer ögesine indirgendiği meydan okuma ögesine. Jouissance pazarının açılışını söylemin alanında yapmak için garip bir yol. Ama sonuçta bu, az önce tarihte gördüğümüzün, ölülere adanan eşyaların bu işlevine yazılan, basit bir geçiş değil mi? Bu şu anda bizim sorumuz olmasa bile. Biz tam olarak bu artı zevkin işlevinin girişiyle hafifleyen kuramla ilgileniyoruz. Artı zevkin etrafında şimdi işlevini tanımlamamız gereken temel bir nesnenin üretimi devreye girer, bu nesne *a*'dır.

Bu terimin tanıtımının getirdiği yankıların yavanlığı benim için ona bahşettiğim tesir yolunun garantisidir. Başka bir deyişle, geçiş tanıdıktır, yeri bulunmuş ve ünlüdür, kuramını geliştirdiği zamanlarda bir Marx, bilmemenin canlı cisimleşmesinin/ete kemiğe bürünmesinin yüzüyor olduğunu görmenin fırsatını değerlendiriyordu!

İmleyen bir başka imleyen için özneyi temsil edendir diye söyledim, -bu da her doğru tanım gibi istenilebilir- bir tanımın doğru olması ve bir öğretinin tutarlı olması istenebilir; kabul edilemez şey psikanalizin, es geçeceğimi sanmayın, öğrencinin Üniversite ile olan bağındaki krizde bir şeyler vermeye çağrıldığı anda, psikanalizin hiçbir şekilde bir bilgiyle (*savoir*) tanımlayabileceğimiz şeyler olamayacağı yönünde bir sözceyle cevap verilmesi akıl almazdır. Eğer psikanaliz bir bilgi olarak dile gelemiyor ve bu haliyle öğretilemiyorsa, başka bir şeyin söz konusu olmadığı yerde de hiçbir işi yoktur. Eğer bilgi pazarı bilimin ona, en kökten işlevlerine kadar değiş-tokuşunu yoklamasını sağlayan, bu değer birliğini getirmesiyle tam anlamıyla sarsıldıysa, bu burada bir şeyler vurgulayabilecek olanın, yani psikanalizin, istifasıyla kendisini sunsun diye değildir. Bu konu hakkında kullanılabilecek bütün terimler, «kavramlaştırmama»nın (*«non-conceptualisation»*) veya bilmem hangi imkansızlığın çağrışımının terimleri de olsalar, her halükarda sadece onları başlatanların yetersizliğini işaret eder. Terapinin özü olan hakikatle strateji, yorum denilen özel araya girmede ikamet edebileceğinden değil, kesinlikle her türlü özel işlevin, değişenin düzenindeki mutlu oyunların, fırsatlarını bulabildiği noktadır orası, ancak sadece kuramın onlara ağırlığını verdiği noktada anlamları vardır. İşte olan biten budur. Jouissance'dan vazgeçmenin işlevinin söyleminde ortaya çıkar nesne a terimi. Bu vazgeçmenin işlevi olarak söylemin etkisi altındaki artı-zevk, işte nesne a yerini veren, tıpkı pazardaki gibi, bilinmesi gerekir ki insan çalışmasını bir meta olarak tanımlar, tıpkı her nesnenin kendisinde bir artı-değer taşıdığı gibi, böylece artı zevk de nesne a'nın işlevinin tecritini/yalıtımını sağlayan şeydir.

Bir öznenin söylemde asılı kaldığı bir söylemi usulünce kurmak değil de nedir yaptığımız? Tam olarak budur özne işlevi, yani söylemini bir «söylüyorum»dan (*«je dis»*) ayrı tutarak savunması gerekir çünkü «söyleyegeldiğimi/az önce söylediğimi söylüyorum»u ortaya koymak yerine konuşmak farklı şeydir. Sözcenin öznesi «söylüyorum» der, «ortaya koyuyorum» der, şu anda dersimde yaptığım gibi. Bu sözü vurguluyorum; bu şiir değil; burada yazılanı söylüyorum, hatta onu tekrar bile edebilirim, temelde yatan, değiştirmek için onu tekrar ettiğim yerde, onu yazdığımı ekliyorum.

İşte söylediğini savunmaktan muaf tutulan özne. O halde buradan mı sözün bu saflığına, bir vahiy (*évangelisation*) zamanında bahsettiğim bu dolu söz gelecek, söylemek gerekir, çünkü *Roma Söylemi* (*Discours du Rome*) olarak adlandırılan şey, onu duymaya kapalı olan kulaklardan başka kimlere yönlendirilmiştir? Bu donuk niteliklerle donatılmış kulakların ne yaptıklarını nitelemeyeceğim, bu rencide etmekten başka bir şey olmayan bir değerlendirme olur.

Ancak şuna bakın, *Freudcu Şey*'den bahsederek, prosopopée (**prose (düzyazı)- propos (söz) -épopée (destan) karışımı**) olarak adlandırdığım şeye yeltendiğim oldu. Bu şöyle söyleyen hakikat ile ilintili: «Demek ki ben sizin için bilmeceyim, hemen beliriverir aşırılan; beni uygunluluğunuzun eski püskü giysileri altına gizlemeyi düşünen insanlar. Sıkıntınız samimi olsa da ben yine de kabul etmiyorum». «Sıkıntı» terimi başka bir yerdeki işlevi için işaret edilmiştir. «Çünkü benim habercilerimi oynasanız dahi, sizin olan ve size benzeyen bu giysilerin renklerimi taşımasına değmezsiniz, hayalet sizler. Sizde nereye geçeceğim, bu geçişten önce neredeydim? Belki bir gün söylerim size.» -Burada söylem söz konusudur- «Ama beni olduğum yerde bulabilmeniz için, beni hangi işaretle tanıyacağınızı size öğreteceğim. İnsanlar, dinleyin, size bunun sırrını vereceğim. Ben, hakikat, konuşuyorum».

Hiçbir yerde «söylüyorum» yazmadım. Kesin bir biçimde konuşan, eğer gelseydi, ironik bir biçimde de yazmış olduğum gibi, analiz pek tabii kapanmış olurdu. Ama o tam olarak gelmeyen veya geldiğinde de farklı bir biçimde belirtilmeyi hak edendir. Ve bunun için burada bu özne için düzen yoluyla sorgulanan şeyi yeniden ele almak gerekir, bu ele almanın da tüm öne sürülenleri destekleyen olmaması istenir. Yine de onun dağıldığını düşünmemeli, çünkü psikanalist tam olarak onu temsil etmek için buradadır, onu her zaman korumak için demek istiyorum ve aslında söyleminin nedenine gelince, o kendisini bulamaz.

Ve böylece şimdi, temel formüllere başvurabiliriz, yani imleyeni bir özneyi başka bir imleyen için temsil eden olarak tanımlayan formüle. Bu ne demek ister? Şimdiye kadar bu konuda kimsenin, karşılık (*corollaire*) olarak bir imleyenin kendisini temsil edemeyeceği sonucunu fark etmemiş olmasına şaşıyorum. Bu da yeni bir şey değildir pek tabii, çünkü yineleme'nin etrafında vurguladığım şey yine bundan ibarettir. Ancak şimdi, canlı canlı kavramak için bir anlığına durmamız gerek. Bu şimdi burada ne demek isteyebilir, bu cümlenin sapmasında, bu imleyenin «kendisi» olmasıyla? İmleyenden bahsettiğimde iyi bakın, donuk bir şeyden bahsediyorum; imleyeni bir özneyi temsil eden olarak tanımlamak gerek dediğimde de bu, diğer imleyen dışında kimse bir şey bilmeyecek demektir; ve diğer imleyenin kafası yoktur, o bir imleyendir. Özne burada belirdiği anda hemen boğulmuş, silinmiştir. Tam olarak bu öznede, neden hemen bir başkasında sönmek için bir imleyen tarafından üretilen bir şey belirgin olmaktan silinir, nasıl bir yerde bu şey kendisini oluşturur ve kendisini bir Selbst-Bewusstsein, yani kendisine aynı olan bir şey olarak ele aldırabilir. Oysa, bunun tam olarak demek istediği, imleyen kendisini ne biçimde üretirse üretsin, özne olarak varlığında pek tabii, onu temsil eden imleyenle tam olarak nesne a olarak adlandırılan

kimlikteki bu kayıp gerçekleşmeden birleşmeyi bilmez. Freud'un kuramının yineleme konusunda işaret ettiği budur, jouissance'a başvurma (*recours à la jouissance*) olmadan hiçbir şey tanımlanamaz, onda da işaretin erdemiyle, başka bir şey onun yerine gelir, yani onu gösteren çizgi, burada bir nesne kaybolmadan hiçbir şey gerçekleşemez.

Bir özne, bir imleyen tarafından başka bir imleyen için temsil edilebilendir (*représenté*), ancak bu da takas değerinden öykünmemiş midir, Marx'ın deşifre ettiği şeyde sözkonusu olan özneden, sonuçta ekonomik gerçeklik, takas değerinin öznesi ne ile temsil edilir? Kullanım değeri ile. Ve zaten bu 'fay'da artı değer olarak adlandırılan meydana gelir. Bizim seviyemizde sadece bu kaybın önemi vardır. Bundan böyle kendisine aynı olmayan özne, evet, artık zevk almaz ancak bir şey kaybolmuştur, adı da artı-zevktir; bundan böyle düşünceyi belirleyenin oyuna katılmasıyla da kesinlikle karşılıklıdır. Ve semptomda, başka ne söz konusu olursa, yani öznenin adlandırmaya muktedir olmadığı bu şeyin etrafında işleyişin az ya da çok rahat olduğu ama onun oyunu olmaksızın nasıl olursa olsun öznenin ilerleyemeyeceği (*procéder*), ki bunun benzerlerle ilişkiyle, onun en derin ilişkisiyle, yaşamsal denilen ilişkiyle ilgisi vardır, bu ilişki için göndermelerin, ekonomik biçimlenmelerin, Freud'a kendini sunmuş olan, termodinamiğinkilerden başka türlü elverişlidir.

İşte burada analitik söylemle ilgili söz konusu olanda ilerlememizi sağlayacak aracı, öge. Eğer bu öncülleri teorik olarak à priori ve hiçbir şüpheye yer vermeksin, uzun uzadıya yinelemelere ihtiyaç duymadan ortaya koyduysak, imleyenler-arası ilişkilerden (*rapport intersignifiant*) oluşan olarak verilen özne tanımında, bir şekilde, bizim onu bilmemizi engelleyen bir şey söz konusuysa, işte ayrıca ona bu birliği vereni, şimdilik bilinç-öncesini (*préconscient*) diyelim, bilinç-dışı değil, öznenin şu ana kadarki sözde yeterliliğini elinde tutmasına izin vermiş olanı farketmenin olanağı da burada. Yeterli olmasa da, $◊ a formülünün etrafında, yani a'nın varlığının etrafında, artı zevk-alışın (*plus de jouir*) etrafında, bu lehimin, bu çözeltinin, özneyi bütün bir söylemde özne olarak biraraya getirmemizi sağlayan bu jelin oluşmasını bir noktaya kadar görmemize olanak veren bağ oluşur. Burada söz konusu olanı bir şekilde temsil eden tablo gibi bir şey yapacağım.

$$\begin{array}{l} S^1 \\ S \\ S^2 \\ S^3 \lozenge a \end{array} \qquad \frac{S^1}{S} \nearrow \qquad S^2 \qquad S^3 \lozenge a$$

İşte imleyenle başka bir imleyene olan bağlantıda olan budur, yani özne orada kendini sunar, ki burada asla yapamayacaktır; bundan böyle zincirdeki herhangi bir imleyen ancak bir özne olanla, artı zevk-alışla olan ilişkide ve organizma oyunun başlamasıyla az önce listesini verdiğim başdöndürücü kendiliklerin görünümünü girebiliyormuş gibi bulunanda ortaya çıkanla ilişkiye sokulabilir, yani burada kalpten boşaltıma, sesten bakışa, feragat söyleminden jouissance'a söylemin üretilmesi. Bu üretimin dayanağı, onların etrafında artı-zevk alışın ortaya çıkabiliyor olmasıdır. Kuşkusuz Pascal bahsinde size, ölüm sonrasında kazanmak için bahse girilecek tek bir hayatın olduğunu, başkada bizi nelere götüreceğini bilmek için buradakinde çalışmamızın gerektiğini söylediysem. Çalışmada ve bahsi bir şeyle değiştirmesinde, acıya değdiğini bildiğimizde, bu dayanak bulunur, hatta Pascal'ın, öyle görünüyor ki kendisinin pazar işlevinin zincirinden boşalması döneminin başlangıcında olmasından kaynaklanan olağanüstü bir körleşmeyle ele aldığı fikrin temelinde, bu iki hayat birbiriyle bağlantılıdır; bilimsel söylemi işletmeye başlıyorsa da (*introduire*), emeklilik ve din değiştirme döneminin en uç anlarında bile, Paris'te bir Paris Posta Şirketi açmayı isteyen

kişi olduğunu unutmayalım; eğer, mutlu bir hayattan bahsederken ne dediğini bilmeyen bu Pascal'da biz enkarnasyonu buluyorsak, mutlu teriminden anlaşılan, artı zevk-alışta açıkça dile gelen bu işlevden başka ne olabilir? Hem ayrıca, artı zevk-alışın açık bir şekilde örtüsünü açtığı, bir isminin olduğu ki buna sapkınlık deniyor, o yerde neyin değerli olduğunu bilmek için öte taraftan bahsetmeye de ihtiyacımız yoktur. Esas söylemin oyununda birinden diğerine geçişte neler olduğunu görmek için öte tarafa hiç ihtiyaç yok.

$$S \lozenge (S \lozenge (S \lozenge a)$$
$$a$$
$$\$ \lozenge (\$ \lozenge (\$ \lozenge a)$$
$$a$$

İşte şimdi figür de ortaya çıkıyor, fantazinin yani özneyi kendisine göre sunan imleyenin *reiterasyon*u/tekrar edilmesi ilişkisinin etrafında, *a*'nın üretiminin nasıl olduğunu anlamaya izin veren şema. Ama tersine bu olguyla, ilişkileri sağlamlık kazanır ve bu noktada böylece ne özne ne nesne olan, fantazi olarak adlandırılan bir şey ortaya çıkar, ki bundan böyle, diğer imleyenler, zincirlenerek, eklemlenerek ve burada tek bir hamleyle, imlemin/anlamın (*signification*) etkisiyle metonimi etkisini başlatabilirler ki bu etki, bu özneyi, her kimse, cümlede olsun, *Çocuk dövülüyor* dendiğindeki şahıs (*on*) olsun, eşdeğer bir şey bu özneyi birleştirir (*souder*) ve onu bizim söylem içerisinde, kendisine her yerde geçerli bir imgeymiş, bütün imleyenler için bir özne varmış gibi bir imge verme zayıflığını gösterdiğimiz, o yalnız varlık yapar.

Analitik kural adına, bu zincirde bir şey, bildirici etkilerin ortaya çıkmasına yetecek kadar gevşek olabilirse, ona hangi anlamı vermeli, hangi vurguyu yapılmalıyız ki bunun bir önemi olsun? İdeal olan, şüphesiz, analitik deneyimde hakikatin görünmesi (*apparition de la vérité*) etkisini, imgesini yaratacak olan, şu mitik «konuşuyorum»dur. Bu noktada tam olarak söz konusu olan, dile getirilen bu hakikatin orada askıda olduğunu, iki ucunu bu seneki Seminer'imin başlığında da gözüken iki terimde ortaya koyduğum iki kayıt (*régistre*) arasında kaldığını anlamaktır. Çünkü bu *ya da,* öznenin söyleminin sağlamlık kazanacağı alana, yani bütün söylemin en azından kendi boşa çıkması olana ya da olmayana kendini sunabilmesi için konduğu yer olarak tanımladığım Başka'nın alanına yapılan gönderme, kendini en basit şekilde gösterebilir –bunu bugün göstermeye zamanım olmadığı için beni affedin– ki böylece sorun, Descartes için olduğu gibi hakikat alanını garanti altına alanın Tanrı olup olmadığından başka bir şey olur; Başka'nın alanında, söylemin tam anlamıyla sağlam olma olasılığının olmadığının gösterilmesi bize yeter, ve bu da, size bir dahaki sefere öznenin varoluşu olarak dile getirmeyi istediği şey.

Tahtayı bunu bir kere hızla yazdım. Kümeler teorisi diye adlandırılanın ilk bölümünde bulması oldukça kolay bir kanıt bu, ama yine de en azından bazılarınız için, bizimki gibi bir söylemin işlevinin aydınlatılmasında analistlerimize, onu matematiksel olarak adlandırmak yerine, yan amfiden dışlamanın bir şekli olduğuna inanmanın haksızlık olacağı bir tür mantıktan elde ettiğimiz, böyle bir girişi yapmanın neden uygun olduğunu göstermek gerek.

Eğer Başka'da hiçbir şekilde hakikat denilenin sağlamlığı sağlanamıyorsa, hakikat a'nın bu işlevinin cevap verdiğinde değil de neredendir? Hem ben başka vesilelerle hakikatin çığlığından ne anlaşıldığım zaten dile getirmedim mi? «Ben, hakikat, diye yazdım, konuşuyorum ve güç durumlarınız için dile getirilmiş bir eklemlemeyim ben». Bu

hakikatin söyleyebileceği şey konusunda bizi heyecanlandırmak adına; bu hakikat olmanın acısını çeken onun söyledikleri, o bilmelidir ki çığlığı dilsiz, boşlukta kalmış bir çığlıktır, bir zamanlar Münch'ün ünlü gravürü aracılığıyla açıkladığım çığlık, çünkü artık bu noktada Başka'da hiçbir şey ona, aynı Benim gibi olduğu saf inancında ve dayanıklılığını verenin ne olduğu konusunda cevap veremez, yani gerçek dayanağı olduğu, *a* nesnesi olarak üretiminde ne olduğu konusunda. Onun karşısında, ondan başka hiçbir şey yoktur, o, başkaları arasında en fazla bir diğeri, eğer onun açıkça eşdeğeri değilse hakikatin bu çığlığına hiçbir şekilde cevap veremeyen, jouissance-olmayan, sefalet, sıkıntı ve yalnızlık; bu *a*'nın, Ben olarak özneyle bağlantı kuran bu artı zevk-alış'ın karşılığıdır.

Bugünlük bu kadar, sadece konuyu sizleri biraz daha gülümsetecek bir yerde bırakmak istiyorum; Ecclésiaste'ta, bilge bir kral olmakla bir hareme sahip olmak arasındaki çelişkiyi göremeyen yaşlı bir kralın sözleri: «Her şey geçici, şüphesiz, sevdiğin kadından zevk almaya (*jouir*) bak, o oyuktan (*creux*), varlığının bağrındaki bu boşluktan (*vide*) bir yüzük çıkar,eğer sendeki bu oyuk değilse, daha bir başkası yok, bu senin kendi boşluğun», Freud'un o tehlikeli yolunda tutunacağı ve bizim de bu mit olmaksızın çekilmez olacak olan bağlantıları aydınlatmamızı sağlayan o figür aracılığıyla kesinlikle garanti altına alınan bu bağlantıda, kadın ve erkek arasındaki jouissance'ı bütün ilkelliğiyle bırakan o ilahi yasa «seni ona bağlayan yalnızca onun jouissance'ı olduğundan, ona sende olmayanı ver» der. İşte bu konuda bugün, basit, bütünlüklü, dinsel bir muamma benzeri ve ancak Kabala'da kendisine yaklaşılan bir şekilde, size bir aklanma kağıdı (*donner un quitus*) vereceğim.

Lacan'ın "Sade ile Kant" Makalesine Bir Ön Hazırlık

Taşkıner Ketenci

18. yüzyılda Fransız yazınının aykırı ismi Marquis de Sade[1] belki de yazın alanının en ilgi çekici kişiliklerinden biridir. Son dönemlerde Sade'ın "felsefesini" ele alan pek çok felsefe metni ve deneme kaleme alındı, eserleri ve hayatı sinema filmlerine aktarıldı. Sade'a yönelik bu ilgiyi körükleyen şeylerin başında onun asil kandan doğmuş bir kişi olarak sürdüğü "aykırı" yaşamı (bir sarayda başlayan yaşamının neredeyse yarısını "iflah olmaz sefihlik hali" nedeniyle hapishaneler ve akıl hastanelerde geçirmesi), yazdığı "aykırı" yazın eserleri, bu eserlerde karşımıza çıkan "felsefe" ve takındığı siyasal tutum gelir. Cezaevleri ve akıl hastaneleri arasında geçen 31 yıl ve "aykırı yazın" örneği sayılan onlarca cilt eser, Sade'ı özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren gerek yazın dünyasında, gerek felsefede, gerekse de psikolojide sık ele alınan bir "fenomen"e dönüştürmüştür. Sade'ı Horkheimer ve Adorno *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde; Camus ise, *Başkaldıran İnsan*'da, ele alırlar. Camus *Başkaldıran İnsan*'da Sade'ı eserlerinde Tanrı'ya başkaldıran varoluşçu bir figür olarak konu edinir ve nerdeyse biraz haşarı bir temiz aile çocuğu gibi anlatır. Camus için Sade tek ilkesi tutkularının peşinden gitmek olan, kitaplarında da bu tutkunun sonuna kadar işletildiğinde neler olabileceğini anlatan biridir yalnızca.

Bugün, yirmi birinci yüzyılın hemen başında, Sade'ı bir kez daha ele almak gerekli görünüyor. Sade'ın kitaplarında karşımıza çıkan "sadizm", kendini insanlık dışı olarak gösteren, insanlık dışı olduğu etik bilgiyle gösterilebilecek her şeyi olumlar. Bu olumlama, sadece yazın kuramlarında sözü edilen "kurmaca dünya"da olup bitmekle kalsaydı, söyleyecek sözümüz olmazdı belki. Oysa günümüzde olup bitenler, -söz gelimi Türkiye'deki gazetelerin "üçüncü sayfa haberleri"-, Sade'ın karakterlerinin adeta ete kana bürünerek kurmaca dünyadan gerçek dünyaya geçtiklerini, aramızda soluk alıp verdiklerini, artık kurgusal değil gerçek birer yaşamları olduğunu gösteriyor. Sade ile aynı ilkelere inanan, aynı ilkelerle[2] eylemde bulunan kişiler, sadece kurmaca bir dünyanın karakterleri olarak yaşamıyorlar; gerçek bir dünyada –dünyamızda- yaşıyor; aramızda, ötemizde dolaşıp duruyorlar.

Bugün dünya çapında milyarlarca dolarlık bir sektör haline geldiği söylenen çocuk pornografisinin arkasındaki düşünme biçimini doğru anlamak için bile olsa Sade ile hesaplaşmak zorunluluğu vardır. Dünya bugün giderek daha fazla Sade'ın eserlerinde kurguladığı dünyaya benzerken, belki Apollinaire'nin daha 1909'da Sade'ın çalışmalarından bir seçkiyi yayınlarken dediği gibi, "yirminci yüzyılı yönlendiren" düşüncelerin ilk ve belki de en açık betimleyicisidir Sade.

Psikanalist Lacan, *Ecrits*'lerinde yer alan ünlü makalesi "*Kant avec Sade*"da Sade'ı tam da bu bağlamda ele alır. Yazının başlığı *Sade ve Kant* değildir. "Sade ile Kant"tır. Aslında bütün yazı "ile" ve "ve" arasındaki ayrıma dayanır. "İle" bir ilgeçtir. 'İle', 'için', 'kadar', 'gibi' İlgeçler

1 Tam adıyla söylenecek olursa, Donatien Alphonse François, Sade Markisi

2 Kant'ın bir kavramıyla söylenecek olursa, "maksimlerle".

iki birim arasında ilgi kurmaya yarar.. Türkçe'de "ile" sözcüğü kendisinden önceki söz-birim ile kendisinden sonraki söz-birim arasında ilgi olduğunu gösterir. "ve" ise bir bağlaçtır; aynı türden iki söz-birimi bir araya getirir. Dolayısıyla Sade ile Kant demek, aynı türden olmayan iki şeyi birlikte ele almayı imler. Oysa Lacan yazısının başlığında 'Sade ve Kant' demiş olsaydı, Sade ve Kant'ı aynı türden görmüş olurdu. Lacan'ın yazısı bütünüyle Sade ile Kant'ın ayrı yerlerde durduğunu anlatır. Bu yaklaşım aslında Kant hakkında dile getirilen bir yorum-eleştiriye de yanıt demektir. Auschwitz ile Kant arasında kurulmaya çalışılan ilgi yanlıştır. Lacan'a ve onun Kant yorumunu doğrulayan Zizek'e kalırsa bağlantı Sade ile Auschwitz arasındadır.[3]

Sade bu bağlantı içinde yer düşünülebilir. Çünkü Sade insanı bitki ve hayvan arasındaki ayrım ortadan kaldırılarak konu edinilir. Sade bu ayrımı ortadan kaldırdığında hangi sonuçlara ulaşacağının farkındadır: "Burada, insanı doğanın öteki ürünlerinin düzeyine indirgeyerek kuşkusuz gururunu inciteceğiz" (Sade 2002:152). İnsan ile bitkiler, insan ile doğadaki tüm diğer hayvanlar arasında hiçbir fark yoktur. Bu nedenle insan tıpkı bir meşe ya da aslan gibi "yerkürenin, varlığını kimseye [Tanrıya T.K] borçlu olmayan bir ürünüdür" (Sade 2002:36). Sade'a göre insan tıpkı diğer canlı türleri gibi doğmuştur; onlar gibi ürer, çoğalır ve azalır; onlar gibi yaşlanır ve onlar gibi doğanın her hayvan türüne biçtiği sürenin sonunda, organların yapısı nedeniyle ömrünü tamamlar. Doğa açısından bakıldığında insanın en küçük bir değeri yoktur (Sade 2002:153). Doğa için insanlar "özelliği olmayan basit atomlardan farksızdır". Bu durumda bir kişiyi öldürmek ya da öldürmemek arasında ilkece bir fark yoktur. Öldürme eyleminde yapılan tek şey doğadaki nesnelerin biçim değişimine yardımcı olmaktır. İnsan öldürmenin itkileri de doğanın itkileridir; insana bunu öğütleyen doğadır; doğa karşısında veba ya da açlık neyse, hemcinsini yok eden insan da odur, hepsi de doğanın eliyle gönderilmiştir (Sade 2002:154).

Bu doğa anlayışından hareket eden Sade'a göre doğanın insan türüne yüklediği biricik yükümlülük yaşamın sonuna kadar haz duyarak yaşamak için her şeyi yapmaktır. Haz biricik varlıksal ödevimizdir. (Sade 2002: 43). Doğanın kadınlara ve erkeklere buyurduğu bu buyruk, öncelikle cinsel bakımdan yerine getirilmelidir (Sade 2002: 47). Zevk ilkesi Sade'ın karakterlerini cinselliğin sınırlarlarını aşmaya götüren ilkedir. Sade'ın sadist karakterlerinden Bricciani şöyle anlatır eyleminin ilkesini: "bir zevkin tadına vardığında, hemen diğerini aramalısın; bu iş böyledir. Sıradan işlerde sıkılınca alışılmadık olanları istemeye başlarsın ve işte bu nedenle suç, şehvetin ulaştığı son nokta olur." (Sade 2004: 34). Sade'a göre cinsel haz duymak için kişinin doğaya aykırı olarak, etik değerler, gelenekler ya da yasalar gibi insanlar tarafından konulan "düğümlerin tüm kısıtlamalarından" kendini kurtarması gerekir. Cinsel haz duymak için yapılan eylemler ne kadar aşırı olursa olsunlar, "doğayı asla ihlal etmezler." Bu nedenle hiçbir cinsel fantazi "olağandışı" olarak nitelenemez. Bu nedenle cinsel haz uğruna her şey yapılabilir. Cinsel haz duymanın belirli bir yordamı olmadığına göre, cinsel haz duymak için yapılamayacak herhangi bir şey de kalmaz. Sade'm eserlerindeki "sadist" kişilikler, bu kabullerden hareketle, küçük yaştaki çocuklara tecavüzden başlayarak, ensest, cinsel amaçlı işkence ve cinselliğin bir parçası olarak cinayet de dahil olmak üzere yapılabilir herşeyi yaparlar.

Lacan bu noktada Sade'ı Kant ile birlikte ele alır. Lacan'ın vardığı yer, "sadece, özne Kant'ın ahlakının katılığına ihanet ettiğinde neler olacağını dile getirmektedir"

3 Zizek, Slavoj, "Kant ile Sade: İdeal Çift", Cogito, Sayı:41-42, s: 182-190, 2005.

Sade ile Kant

Jacques Lacan
İngilizce Çeviri: Kamuran Gödelek
Gözden geçiren ve düzenleyen: Taşkıner Ketenci

Bu yazı Yatak Odasında Felsefe *için önsöz olarak* kullanılmıştır. *Yazı* Critique (Eleştiri) *isimli dergide (No. 191, Nisan 1963) Sade'ın eserlerinin yeni baskısı için düzenlenmiş bir tanıtım yazısı olarak yayınlanmıştır.*[45*]

Yazın alanında hiç durmadan tekrarlandığı gibi, Sade'ın eserinin sapkınlıklar katalogu bakımından da olsa, Freud'u beklediğini söylemek aptalcadır; hata, her zaman olduğu gibi, uzmanlardadır.

Buna karşı, biz Sade'ın yatak odasının Antik felsefenin okullarına adını veren yerlerle aynı anlamı taşıdığını düşünüyoruz: Akademi, Lise, Stoa. Burada da orada olduğu gibi, bilimin yolu etiğin durumunun düzeltilmesiyle hazırlanır. Bununla, evet, Freud'un yolunun açılabilmesine olanak sağlamak üzere yüz yıl boyunca beğeninin derinliklerine kadar inen temelden bir temizlik yer almıştır. Birisinin bütün bunların sebebini söyleyebilmesi için bir altmış [yıl] daha ekleyin.

Eğer Freud haz ilkesini onu, geleneksel etik içindeki işlevinden neyin ayırdığına işaret etmeyi düşünmek zorunda kalmadan, hatta onun iki yüzyıl boyunca karşı çıkılmamış bir önyargının tekrarı olarak duyulma riskini göze almadan —iyi niyetle ilgili çeşitli mitlere işlemiş olan psikolojinin yanı sıra, yaratılanın iyiliğinin onun kaderi olmasının çekiciliği hatırlandığında— dile getirebilmişse, bunu yalnızca on dokuzuncu yüzyıl boyunca sinsice yükselen "kötülükteki mutluluk" temasına atfedebiliriz.

Burada, Sade yıkımın ilk adımıdır, ancak Kant da, soğuk bir insan olarak ne kadar eğlendirici görünse de, [bu yıkımın] dönüm noktasıdır ve bildiğimiz kadarıyla, hiç bu yönüyle anılmamıştır.

Yatak Odasında Felsefe, Pratik Aklın Eleştirisi'nden sekiz yıl sonra gelir. Eğer, birinin diğeriyle uyum içinde olduğunu gördükten sonra, *Yatak Odasında Felsefe*'nin diğerini tamamladığını gösterirsek, onun *Eleştiri*'nin hakikatini verdiğini söyleyeceğiz.

Bu nedenle, ikincinin [*Yatak Odasında Felsefe*] sonundaki postulalar: ölümsüzlük ilerlemeyi, kutsallığı ve hatta sevgiyi, yasadan gelebilecek her türlü doyumu bastırma gerekçesi ve yasanın hakkında olduğu nesnenin anlaşılabilir olmasını sağlayan bir istemenin güvencesidir. [Bu postulalar], Kant'ın onları sınırladığı yararlılık işlevinin kesin dayanağını bile yitirerek, işi elmasa benzer yıkımına geri döndürürler. Ki bu da akademik sofuluğun uyarılarına maruz kalmamış her okuyucunun bu [yapıta karşı] hissettiği inanılmaz hayranlığı açıklar. Onun hakkında yapılacak hiçbir açıklama bu etkiyi yok edemez.

4 O amaçla ısmarlanmıştı. Burada ekliyorum, çünkü Ecrits başarılı olduktan sonra onu bana tekrar ısmarlamak zorunda kalmaları komikti.

5 Man fühlt sich wohl im Guten: insan kendini iyinin içinde esenlikte hisseder.

Birinin kötülük içinde iyi olduğu, veya eğer arzu edilirse, ezeli ve ebedi kadınsılığın kişiyi yüceltmediği, bu dönüşümün filolojik bir ifadeden ibaret olduğu söylenebilir: yani, şimdiye kadar kabul edilen şey, insanın iyilik içinde iyi olduğu [*qu'on est bien dans le bien*] Almanca'da mümkün olmayan bir eşsesliye dayanır: *Man fühlt sich wohl im Guten.*[6] Bu Kant'ın *Pratik Akıl*'ı bizim karşımıza çıkarma tarzıdır.

Haz (*plaisir*) ilkesi *wohl [esenlik]* ile ifade edilen iyi yasasıdır, hadi buna iyilik [*bien-être*] diyelim. Bu ilke, pratikte, özneyi de onun nesnelerini de aynı belirleyici fenomenal diziye yerleştirir. Kant'ın buna itirazı, kendi titiz stiline uygun olarak içseldir. Hiçbir fenomen hazla sürekli bir ilişki içinde olduğunu iddia edemez. Dolayısıyla, kendisini uygulamaya koyan özneyi isteme olarak tanımlayan böyle bir iyinin hiçbir yasası ortaya konamaz.

Böylece iyiyi arayış eğer *das Gute*, [iyi] yani ahlaksal yasanın nesnesi olan iyi olarak yeniden doğmazsa içinden çıkılmaz bir durum olur. Biz bunu, buyruğunu (*imperative*) bize kategorik, yani koşulsuz olarak sunan kendi içimizdeki emirleri dinleme deneyimimiz yoluyla biliriz.

Şuna işaret etmeliyiz ki, bu iyi, yukarıda da değinildiği gibi, yalnızca a priori bir eşitlik içinde, kendi evrensel değerinden dolayı kendinin üstünlüğünü kabul ettirtmek için kendisine bir koşul koyan herhangi bir nesnenin karşısında kendisini ortaya sürerek ve bu nesnelerin sağlayabileceği her türlü belirsiz iyiye karşı çıkarak İyi olduğunu ortaya koyabilir. Dolayısıyla, onun ağırlığı yalnızca Kant'ın "patolojik" olarak tanımladığı, öznenin bir nesneyi arzuladığı için acı çektiği herhangi bir şeyi —itki veya duygu— dışlama yoluyla kendini gösterir.

Eğer Kant, her zamanki alışkanlığıyla, bu İyiyi, denge sağlamak üzere kullanılan bir ağırlık (*abra*) olarak değil, ama deyim yerindeyse, bir anti-ağırlık, yani öznenin hazlarından hoşnutluk duyma (arrogantia) şeklinde hissettiği ben sevgisi (*Selbstsucht*) etkisi yaratan bir ağırlığın kalkması olarak —bu İyiye bir bakış bu hazları daha az saygıdeğer kıldığı derecede— belirlemeseydi, o zaman bu etkiden tümevarım yoluyla Antik Çağın Egemen İyisi tekrar ortaya çıkarılabilirdi[7]. Bunlar onun kendi sözleri, anlamlı olabildikleri kadar.

Öznenin bir nesne ile yüz yüze olmadığı anda bir yasa —halihazırda anlamlı bir olgudan başka bir şeye sahip olmayan, insanın vicdanının sesinden kaynaklanan ve kendisini bir maksim olarak ifade ederken tamamen pratik bir aklın veya istemenin düzenini ortaya koyan [bir yasa]— ile karşılaşması gerektiği paradoksunu unutmayalım.

Bu maksimin yasa olmak için akıl tarafından sınamadan geçirildiğinde mantıksal bakımdan evrenselliğini sağlaması hem yeterli ve hem de gereklidir. Ne ki bunun, bu hakkın herkes için kabul edilmesi anlamına gelmediğini, ama her durum için geçerli olduğunu veya daha iyisi, eğer her durumda geçerli değilse [*en tout cas*[8]] hiçbir durumda geçerli olmadığını [*en aucun cas*][9] hatırda tutalım.

Ne ki, akla dayanması gereken, pratik olduğunda bile saf olan bu sınama, yalnızca kendi çıkarımına dair analitik bir kavrayış sunan tipte maksimler için başarılı olabilir.

Bu maksim tipi, bir emanet paranın geri ödenmesi için söz konusu olan güven yoluyla

6 Man fühlt sich wohl im Guten: insan kendini iyinin içinde esenlikte hisseder.

7 Burada Barni tarafından 1848 yılında yapılmış, oldukça kabul edilebilir çeviriye dayanıyoruz, s. 247 ve devamı; ayrıca Vorlander'in Almanca basımına (Meiner tarafından basılan) burada s: 86.

8 Her durumda (-ç.n.)

9 Her bir durumda (-ç.n.).

örneklendirilir:[10] emanet para uygulaması, emanet bırakmanın gerçekleşmesi için bu güveni sarsabilecek her hangi bir duruma karşı tıkanması gereken iki kulağa dayanır. Bir başka deyişle, emanet etme olmadan hiçbir emanet para emanet alanın hesabını karşılamaz.

Bu apaçık durumda bile daha sentetik bir temellendirme ihtiyacı hissedilecektir. Şimdi bu [yukardaki örneğin] kusurunu Père Ubu'nun yeniden düzenlenmiş maksimine saygısızlık pahasına da olsa gösterelim: "Çok yaşa Polonya, çünkü eğer Polonya olmasaydı, Polonyalılar da olmazdı".

Kimse tembellik ve hatta duygusallık nedeniyle, ülkelerin onsuz yasta oldukları özgürlüğe olan bağlılığımızdan şüphe duymasın. Ama bunun analitik motivasyonu, itiraz edilemezse de, Polonyalıların Polonya güçten düştüğü durumlarda ve hatta bu durumu izleyen üzüntüye karşı gösterdikleri harikulade direnmeleriyle kendilerini her zaman farklı gördüklerinin gözlenmesi ile onların döneklik yapabilme olasılığına izin verir.

Birisi Kant'ın pişmanlığı ifade edişini temellendiren şeyi ahlaksal yasanın deneyiminde, hiçbir görünün fenomen dünyasına ait bir olgu sunmayışı olarak yeniden keşfeder.

Eleştiri boyunca bu nesnenin kayıp gittiğini kabul edebiliriz. Ama o Kant'ın onun ele geçirilemezliğini göstermek için sürdürdüğü ve eserin şüphesiz masum, ama yine de algılanabilir erotizmini aldığı, iyi temellendirilmiş olduğunu söz konusu nesnenin doğasında göstereceğimiz bitmeyen bir kovalamacanın geride bıraktığı iz yoluyla sezilebilir.

İşte bu yüzden *Eleştiri* ile ilişkileri hala bakir olan, onu hala okumamış olan okuyucularımıza, bu satırlarımızı okudukları anda durmalarını ve daha sonra bu yazıyı yeniden okumaya başlamalarını tavsiye ediyoruz. Okurlar *Eleştiri*'nin gerçekten de bizim söylediğimiz etkiye sahip olup olmadığını kontrol etmelidirler; biz onlara her durumda, bir macera hazzı vaat ediyoruz.

Geri kalanlar şimdi *Yatak Odasında Felsefe*'ye yönelirken onu okurken bizi izlemelidirler.

O sonuç itibarıyla bir broşürdür; ama bir sahne ışıklandırmasının hem söyleşinin hem de eylemin imgelemin sınırlarına doğru ilerlemesine izin veren dramatik bir broşür: bu ışıklandırma "Fransızlar, Eğer Cumhuriyetçi Olmak İstiyorsanız, Biraz Daha Çabalayın. . ." başlıklı bir yergiye, broşür içinde broşüre, yer açmak için bir an kararır.

Burada ilan edilen/sözcelenen şey, beğenilmemişse bile, genellikle bir aldatmaca *(mystification)* olarak anlaşılır. Tarihsel gerçekliğe ilişkin bu alaycı parçada aynı türden bir işaret görmek için rüyanın [psikanalitik] anlamından, yani gerçeklikle daha yakın bir ilişkiye işaret etmesinden dolayı heyecanlanmaya gerek yoktur. O ayrıcalıktır ve ona dönüp bir kere daha bakılsa iyi olur.

Yergi cesaretinin *jouissance* için bir kural öneren maksimde verildiğini söyleyelim; bu maksim tuhaf bir şekilde kendini evrensel bir kural olarak ortaya koyarak Kantçı bir anlamda haklılık kazanır. Maksimi sözceleyelim:

"Benim senin bedenin üzerinde zevk alma hakkım [*le droit de jouir de*] vardır, bunu herhangi biri bana söyleyebilir ve benim doyurmak isteyebileceğim beğenime *(taste)* ilişkin aşırı taleplerimin kaprislerini durdurabilecek herhangi bir sınır olmaksızın bu hakkı kullanacağım".

Böyle bir şey, eğer toplumun sınırlamaları onun gerçekleşmesine olanak verseydi, herke-

10 Bkz. Saf Pratik Aklın Analitiği'nin ilk bölümünün III. Teoremi için yapılan açıklama, Barni, s. 163; Vorländer, s. 31.

sin iradesinin ona boyun eğebileceğinin iddia edildiği bir kural olurdu.

Her akıllı varlık için, maksim ile maksimin sahip olduğu varsayılan onay arasında dağılmış olmak en iyi kara mizah örneği.

Ama *Eleştiri*'deki akıl yürütmenin bize farkettirdiği bir şey varsa o da rasyonel olanı yalnızca patolojik olana muğlak bir başvuru olan bir tür akla uygun olandan ayırmaktır. Ama bunun da ötesinde, şimdi biliyoruz ki, mizah "süperego"nun tam da işlevinin komikliğinde yanıltıcıdır [*transfuge*]. Ki bu psikanalitik örneği bir dönüşümle canlandırdığı ve çağdaşlarımız tarafından uygulanan gericiliğin geri dönüşünden kurtardığı ölçüde, Kantçı evrensel kural testi de içine biraz şüphe katarak zenginleştirebilir.

Ondan sonra, bize kendini pek ciddi olarak sunmayan şeyler onları daha ciddiye almamız için bizi kışkırtmaz mı? Kesinlikle, bir toplumun *jouissance* hakkını, bu hakkın maksiminin ahlaksal yasanın emri olarak otorite kazanması için herkesi ona katılmaya davet etmek yoluyla onaylanmasının gerekli ya da yeterli olup olmadığını sormayız.

Hiçbir olumlu meşruluk bu maksimin evrensel bir kural düzeyine ulaşıp ulaşmadığına karar veremez, çünkü bu düzey en sonunda belki de bütün olumlu meşruluklara karşı olacaktır.

Bu yalnızca onu tasarımlayarak halledilebilecek bir sorun olmadığı gibi, maksim tarafından talep edilen hakkın herkese genişletilmesi de bizim konumuz değildir.

En iyisinden yalnızca bir genelleme olasılığı gösterilebilir ki bu da evrensellik değildir; evrensellik şeylerin nasıl sonuçlandıklarını değil, nasıl temellendirildiklerini ele alır.

Ve kimse yapılardaki, özellikle de öznel olanlardaki —ki bu onlar için içsel olarak iticidir— karşılıklılık anına atfedilen rolün aşırılığını kınama fırsatını kaçırmak istemez.

Kendisini "karşılıklı" konumlarından birbirleriyle eşdeğer olmak üzere bu ilişkiye sahip olan iki özneyi birleştiren basit bir çizgi üzerinde kurduğu için dönüştürülebilir bir ilişki olan karşılıklılık kendisini ancak öznenin imleyenle ilişkisindeki herhangi bir çapraz geçişin mantıksal zamanı olarak zorlukla konumlandırabilir. Karşılıklılık ruhsal olarak kabul edilebilir olsa da olmasa da —burada pedagojik niyet işe yaramadığında sorumluluğu çocuğa atmak her zaman için kolaydır— herhangi bir gelişme aşaması olarak sayılamaz.

Ne olursa olsun, bizim maksimimizin bu anlamda karşılıklılığı (karşılıklılık, yer değiştirme değil) dışarıda bırakan bir önermenin paradigması olarak iş görebilmesi, onun lehine bir puandır.

Bizim maksimimizi tahtından edecek kepaze düzen hakkında herhangi bir yargının bu meseleyle ilgisi yoktur, mesele Kant'dan beri aklın koşulsuz bir pratiği olarak düşünülen etikte evrensel olarak kabul edilebilecek bir kural niteliğini tanımak veya reddetmektir.

Onda bu niteliği bulmak çok yalın bir nedenle zorunludur; çünkü onun tam da ilan ettiği şey (onun kerygma'sı[11]) bir çırpıda —hem Kant'ın ahlaksal yasanın alanını özgürleştirmesini sağlayan patolojik olanın, iyi olanla ilgilenmenin, bir tutkunun hatta bir şefkatin bu [sözü edilen] radikal reddini— hem de isteme kendi maksiminden gelmeyen bir sebebi pratikte de yalnızca göz ardı etmek zorunda oldukça, bu yasanın biçimini —ki bu onun sahip olduğu yegane özdür— kurma meziyetine sahiptir.

Aralarında ahlaksal deneyimin yaşamın kırılma noktasına uzandığı bu iki buyruk Sadeci

11 Kerygma Yeni Ahit'te vaaz vermek için kullanılan Yunanca bir kelimedir. (-ç.n.)

paradoksta kesinlikle Başka üzerinden bize yüklenmiştir, kendimiz üzerinden değil.

Ama bu mesafe yalnızca ilk bakışta vardır, çünkü ahlaksal buyruk örtülü olduğunda da daha az etkili olmaz, çünkü onun buyruğunun yaptırımı bize Başka vasıtasıyla gelir.

Burada emanet paranın geri ödenmesinin apaçık evrenselliğine ilişkin yukarıda verilen örneğin yalın ifadesinin bizi nereye götürdüğü anlaşılıyor, yani ahlaksal Yasanın kendisini onun aracılığıyla kurduğu çift kutupluluk imleyenin her müdahalesinde ortaya çıkan öznenin yarılmasından başka bir şey değildir: yani, sözcelemenin öznesinin ifadenin (*statement*) öznesinden ayrılması/ yarılması.

Ahlaksal yasanın başka bir ilkesi yoktur. Yine de onun "Çok yaşa Polonya" şakasında hissedilen aldatmacaya düşmemesi için ayrıcalıklı olması gerekir.

Sadecı maksim kendini Başka'nın ağzından dile getirdiğinde içerdeki sese danıştığı durumdakinden daha dürüsttür, çünkü öznenin genellikle gözden kaçan bölünmesinin maskesini açar.

Telaffuz öznesi kendini "Çok yaşa Polonya"dan ne kadar açıkça ayırdıysa --yalnızca burada her zaman ortaya çıkmasıyla hatırlanan *eğlence* soyutlanmıştır— burada da aynen öyle ayırır.

Bu perspektifi doğrulamak için Sade'ın bu ilkenin saltanatını bulduğu doktrine başvurmak gerekir. Bu insanın haklarına ilişkindir. Hiçbir insan bir başka insanın malı veya her hangi bir şekilde onun ayrıcalığı olamayacağı için kimse bunu bahane edip o insan üzerinde zevklerini tatmin etme hakkına sahip değildir [*droit de tous à jouir de lui*][12]. [İnsanın] uymak zorunda olduğu sınırlama, ilkenin olduğu kadar şiddetin sınırlaması değildir, sınırlamayı bir yargı haline getirecek birisi için güçlük, ona razı olmasını sağlamaktan daha ziyade kendi yerine onu dile getirmesini sağlamaktır.

Dolayısıyla o gerçekten de özgür olarak Başka'dır, o Başka'nın özgürlüğüdür, öyle ki *jouissance* hakkı söylemini sözceleme (*enunciation*) öznesi olarak ortaya koyar ve herhangi bir buyruğun kanlı sermayesinde [*fonds tuant*][13] çağrılan *Sensin* [*Tu es*][14]den farklı bir tarzda değildir bu.

Ama bu söylem önermenin öznesi için daha az belirleyici değildir, bu durumda her bir adres belirsiz içeriği yoluyla onu harekete geçirir: çünkü *jouissance*, konuşurken bile utanmazca günah çıkararak kendisini, başkanın Sadecı deneyimin haçını oraya dikmek için Başka'nın bulunduğu yerde çoktan oymaya başladığı bir çukurda bulunduğu bir çift kutuptan birisi yapar.

Burada rezalet sözünü yansıtan acının Kant'ın ahlaksal deneyimin farklı anlamlarından birisi yaptığı yalnızca belli bir anlamı doğruladığını hatırlatmak üzere, bunun neyin sayesinde olanaklı olduğunu söylemeyi erteleyelim. Sadecı deneyimin değerinin ne olduğu ona Stoalıların ustalığı ile bu deneyimi çözen şey, yani saygısızlık açısından yaklaşarak daha iyi görülebilir.

Sadecı deneyimde Epiktetus'un canlandığını düşünün: "Gördün mü, kırdın onu," der bacağını göstererek. *Jouissance*'ı onun elde edilemediği anda böyle bir sonuçsuzluğa düşürmek onu tiksintiye, nefrete döndürmek değil midir?

12 Herkesin başkasından zevk alma hakkı. (-ç.n.)
13 Kanlı sermaye (murderous capital) (-ç.n.)
14 Sensin (you are) (ç.n.)

Burada Sadecı deneyim yoluyla değiştirilen şeyin *jouissance* olduğu ortaya çıkıyor. Çünkü o bir istemeyi tekelleştirme projesini ancak edepliliğine dokunmak yoluyla kışkırttığı öznenin en derin kısmına kendini yerleştirmek için bu istemeyi zaten dikkatle inceledikten sonra biçimlendirir.

Çünkü edeplilik varlığın koşullarının amboceptive[15] olmasıdır: ikisi arasında, bir varlığın edepsizliği kendi başına diğerinin edepliliğinin ırzına geçmektir. Sanki gerekliymiş gibi, Başka'nın bulunduğu konuma, öznenin bulunduğu konuma, bizim savımızla ilk neyi oluşturduğumuzu doğrulayan bir kanal.

Ona hoşgörülemez olanı ekleyerek, yalnızca hükümsüz kıldıkça harekete geçirdiği bir yankıda asılı durduğu için istikrarsız olan, Başka'dan alınan *jouissance*'ı sorgulayalım. Bu en sonunda bir başka, korkunç bir özgürlük tarzında yalnızca kendi kendisini güçlendiriyor gibi görünmüyor mu?

Hatta Kant'a göre ahlaksal deneyimde ihmal edilen bu üçüncü terimin açığa çıkarılacağını göreceğiz. Bu, aslında Yasanın yerine getirilmesinde istemeyi ikna etmek için bireyin kendinde-şeyin düşünülemezliğine göndermekten çekindiği nesnedir. Erişilemezliğinden düşmüş ve işkencenin failinin *Dasein*'ı olarak örtüsü açılmış bu nesne değil midir, Sadecı deneyimdeki?

Aşkın olanın anlaşılmazlığını muhafaza etmeksizin değil. Çünkü bu nesne tuhaf bir şekilde özneden ayrılmıştır. Maksimin habercisinin yayılım noktasından daha fazla bir şey olmayı gerektirmediğini gözlemleyelim. O, Sade'ın seslenmesiyle Fransızların kabul edebileceği ek çabalar yoluyla teşvik edilen hakkı anımsatan radyodaki bir ses olabilir ve maksim onların yeniden doğmuş Cumhuriyetlerinin organik Yasası olur.

Böyle sese dair olgular, özellikle psikozlara ait olanlar, gerçekten de nesnenin bu özelliğine sahiptirler. Ve psikanaliz başlangıçta onları vicdanın sesi olarak adlandırmaktan uzak değildi.

Kant'ı, ne ocaksız ne evsiz, ne de sezgide zamansız olan, ne gerçek olmayanda konumlanmış bir halden ne de gerçeklikte bir etkiden yoksun olan bu nesneyi, fenomenal örtüdeki bazı çıkıntılarda görünmekten geri kalmadığı halde, transandantal estetik yoluyla belirlenmekten sıyrılmış olarak düşünmeye neyin sevk ettiği görülüyor: burada bir tek Kant'ın fenomenolojisi ihmalkar değildir, ama aynı zamanda her ne kadar deli olursa olsun ses öznenin ideasını dayatır ve yasanın nesnesi gerçek bir Tanrı'nın kötülüğünü önermemelidir.

Elbette ki Hristiyanlık insanlara Tanrı'nın *jouissance*'sına pek ilgi göstermemeyi öğretmiştir ve bu yolla Kant'ın, deyim yerindeyse, Stoacı deneyimin huzuru (*ataraxia*) bağlamında gerçekten üst üste gelen Bu Yasa-için-Yasanm istemeye bağlılığı geçip gitmiştir. Kant'ın Sade'dan değil ama, ona daha yakın bazı mistiklerden Tanrı'sının yüzü olmadığını görmüş olmanın ötesinde gözüne ilişen şeyleri bastıran bir iç çekmeyle duyduğu şeylerin baskısı altında olduğu düşünülebilir: *Grimmigkeit?*[16] Sade şöyle der: Ahlaksızlıkta/Kötülükte-en üstün-varlık (*being-supreme-in-wickedness*).

Öf! *Schwärmereien*[17], siyah eşek arıları, sizi Sadecı fantaziye (*fantasy*) katılma işlevine dönmeniz için kovuyoruz.

15 Kendi ile Başka arasındaki diyalektik ilişki aynen teşhirci ile edepli biri arasındaki ilişki gibidir. Teşhircinin edepsiz olmaktan aldığı haz tam da edeplinin edepliliğinden kaynaklanır. Lacan bu diyalektik ilişkiyi amboceptive olarak tanımlar. (-ç.n.)

16 Grimmigkeit aşırı bir öfke hali demektir (-ç.n.)

17 Schwärmereien bağnazlar, yobazlar anlamına gelir (-ç.n.).

Bu fantazi daha sonra ilerde bulacağımız ve içinde nesnenin terimlerden —ki içinde onun düşündüğü macera yavaş yavaş sönüp gider— yalnızca biri olduğu bir yapıya sahiptir. *Jouissance* onun içinde dondurulduğunda, o da içinde biçimin —kesinlikle Tanrı'ya hayranlık duymak için öyle bir zaman ve yerde, ve günümüzde bile ortaya konmuş olan [biçimin]— tanınabileceği kara fetiş haline gelir.

Bu [kara fetiş olmak], sadist deneyimin en uç noktasında, işkencecinin kendi mevcudiyetinin deneyimin bir aracından daha fazla bir şey olmadığı bir hale indirgendiğinde başına gelen şeydir.

Ama *jouissance*'ının orada donup kalması, onu, onun tensel bir varlık, iliklerine kadar hazzın kölesi olmaktan başka çaresi olmadığı bir eylemin alçakgönüllülüğünden geri çekmez.

Bu ikileme, öznenin iki başkalığının Başka'sında oluşanı ne yansıtır ne de ona karşılık (neden karşılıklı olmasın) gelir.

Öznenin bu bölünmesinin hizmetkarı [*suppot*] olan arzu şüphesiz *jouissance*'ı-isteme (*will-to-jouissance*) olarak isimlendirilmekten rahatsız olmaz. Ama bu isim arzuyu, bu istemeyi patolojik durumundan ayrılmanın en uç noktasına gitmeye teşvik ederek Başka'da uyandırdığı istemeden daha değerli kılmaz; çünkü bunu yapmak için arzu dövülmüş olanı, iktidarsızlığa mahkum olanı ortaya koyar.

Çünkü, O [arzu] yasası her zaman için onu amacına ulaşamadan geri döndürmek olan hazza boyun eğerek ortaya konur. Kendisi yoluyla varlığını sürdürdüğü en alt düzeydeki gerilim eşiğinde yaşayan varlık tarafından her zaman çok çabuk geri getirilen iç denge. Kanadın kopuşu her zaman vaktinden önce gelişmişliğin bir işareti olmakla birlikte aynı zamanda onun yeni bir biçiminin yeniden üretilmesine işaret eder. Yine de bu kanat burada kendisini cinselliğin ölümle bağlantısını anlama işlevine yükseltmekle görevlidir. Onu Eleusisvari[18] peçenin ardında dinlenmeye bırakalım.

Böylece, orada istemenin kışkırtıcı rakibi olan haz, burada kararsız bir suç ortağından başka bir şey değildir. *Jouissance*'ın kendi zamanında, eğer fantazi onu tam da karşı koyamadığı uyumsuzluk yoluyla korumak üzere işe karışmasaydı bu haz kesinlikle oyun dışı kalırdı.

Bir başka şekilde söylemek gerekirse, fantazi arzuya uygun hazzı oluşturur. Ve arzunun özne olmadığı olgusuna geri dönelim, yani o hiçbir yerde her hangi bir isteğin bir imleyen olarak gösterilemez, çünkü her ne kadar onun içinde açık seçik belirtildiyse de orada açık seçik belirtilemez.

Hazzı fantazinin içinde düşünmeyi kavramak burada daha kolaydır.

Fizyolojik deneyim acının döngüsünün her anlamda hazdan daha uzun sürdüğünü göstermektedir, çünkü hazzın bittiği noktada bir uyaran acının ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Ancak ne kadar uzun sürüdüğü varsayılsa bile aynen haz gibi onun da sınırı vardır: öznenin bayılması.

Sadecı deneyimin mantığında, böyle bir şey fantazinin eyleyende ortaya çıkan arzuyu sürekli kılmak için yararlanacağı hayati bir verilmişliktir.

Fantazi bizim bu amaçla düzenlediğimiz mutlak karşılıklı-olmama üzerinde temellenmiş bir özdeşlik oluşturarak aynı şekilde geriye giden yönde okunması gereken bir cebirden, yani mührün "ın arzusu" (*desire of*) olarak okunduğu formülden ($\grave{a}a$) aldığı en genel biçi-

18 Eleus tanrıça Demeter'in yaşadığı ve öğretisini yaydığına inanılan bir Antik Yunan kentidir (-ç.n.).

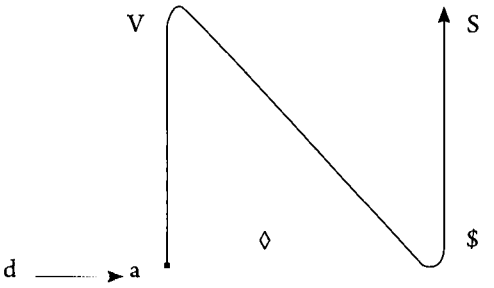
miyle tanımlanır. (Öznenin formasyonuyla birlikte uzanan bir ilişki).

Olduğu şekliyle, şimdiki durumda bu formu canlandırmak özellikle kolay görünüyor. Bu form gerçekte kendisinin yerine deneyin buyurduğu gibi öznenin bölünmesinin bir şekilde doğrulanmasıyla bir aracın (formülün *objet a*'sı) geçirildiği hazzı açık seçik belirtir.

Ki bu yalnızca, onun öznel bölünmesinin kendisine bütünüyle Başka'dan geri gönderileceği amacıyla, onun görünüşteki eyleyicisi nesnenin katılığı içinde donduğu müddetçe elde edilebilir.

Bilinçdışını veren dörtlü bir yapı her zaman öznel bir düzenin kurulması için gereklidir. Bizim didaktik şemalarımız bu koşulu yerine getirir.

Sadecı fantaziyi bu şemaların yeni bir tanesiyle düzenleyelim:



Şema 1

Alt satır arzunun ütopyasını desteklediği ölçüde fantazinin düzenini de yerine getirir.

Sinüs çizgisi öznenin bir hesabına izin veren zinciri gösterir. O bir yöne yönelmiştir ve onun yönü nedenin olduğu küçük nesne a'nın görünüşünün, onun nedensellik kategorisiyle ilişkisinin evrenselliği yoluyla açık hale getirildiği bir düzeni oluşturur -ki bu Kant'ın transandantal indirgemesinin eşiğini zorlayarak saf olmayana, ahlaksız olana dayanan yeni bir Pratik Aklın Eleştirisi'ni başlatabilir.

Bu durumda, yani hazzın ham öznesinden ("patolojik" özneden) pratik aklın $'sini (yasaklanmış/üstü çizili S'si) ortaya çıkarma seçimi sorgulandığında, yüksek mevkide bulunarak istemenin bütün meseleyi hâkimiyeti altına almasına olanak sağlayan, ama formu aynı zamanda böldüğü şeyle bir *vel* ile birleştirdiği şeyin birliğini harekete geçiren V kalıyor geriye.

Böylece, yalnızca *jouissance*'ın bir aracı olmaktan öte bir şey olmaması pahasına yabancılaşmadan hareketle tekrar kurulan şeyin özne olduğunu açıklamak için *jouissance*-olarak-adlandırılan istemenin yerine yüz yüze kalınan şey, gerçekten de Kant'ın istemesidir. Dolayısıyla Kant, "Sade ile" işkence edildiğinde [*mis à la question*][19], yani Sade'ın sadizminde olduğu kadar bir araca ilişkin düşüncemizde de Kant'ın yerine geçmesiyle, bundan böyle kimsenin gözünden kaçmayacak olan "O ne istiyor?" sorusunun gayet açık olduğunu itiraf eder.

Şimdi Sade'ın çalışmasında bir sistem düzeyinde geliştirdiği fantazi ormanının yolunu bulmak için grafiğin kısa formu kullanılabilir.

19 Soru halinde ortaya koymak (-ç.n.)

Burada fantazinin bir statiği olduğu görülecektir, öyle ki bu sabit yoluyla $ içinde varsayılan aphanisis[20] noktası imgelem içinde sonsuza kadar uzatılmalıdır. Sade'ın hikayelerinde kurbanların maruz kaldıkları çileler ve acılardan sonra inanılmaz bir şekilde hayatta kalabilmeleri bu sebeptendir. Kurbanların ölüm anı yalnızca onların yerine [cinsel] kombinasyonun içinde yeni birini koyma ihtiyacından dolayı gerçekleşir; zaten bu kombinasyon tek başına kurbanların çokluğunu gerektirir. Tek (Justine) veya çoğul olsun, kurban imleyenle (*signifier*) özne ilişkisinin tekdüzeliğine sahiptir; kaldı ki grafiğimize göre de zaten bundan ibarettir. Fantazinin *object à*'sı olarak, gerçeğin içinde konumlanmış bir şekilde, işkenceciler grubu (bkz. Juliette) daha fazla çeşitlilik içerebilir.

Güzellik her zaman için karşılaştırılamaz (ve az önce söylediğimiz gibi, aynı zamanda değiştirilemez) olarak sınıflandırılmış bir şey olarak sıradan bir takım postulalarla halledilemeyecek bir mesele olduğu için, kurbanların dış görünümlerinin özellikleri hemencecik cinsel çekiciliğe göre ayarlanır. Bu daha ziyade, güzelliğin işlevi —temel bir korkuya erişmeyi yasaklayacak kadar yoğun bir ketleme— hakkında bizim trajedide gösterdiğimiz yüzünü ekşitmede görülebilir. Sophocles'in *Antigone*'sinin ve Ερῶζ δνιχατε παχαν[21]'ın patlama anının rüyası.

Bu çelişki, eğer ayıplamanın varlığıyla ortaya konmuş, iki ölümün birbiriyle çelişmesi olarak isimlendirilebilecek bir şeyi ortaya koymasaydı, burada uygun olmayabilirdi. Bu yanın [l'en-deca] iki-ölüm-arasında[22], ölümden sonraki yaşamın bu ikisinin ötesinde [l'au-dela] bir başkasına dayanarak ispatlanmadığını göstermek esastır.

Bu, Sade'ın cehenneme ilişkin görüşünde ortaya çıkan paradoksta kolaylıkla görülebilir. Sade'ın yüzlerce kere reddettiği ve dinsel zulüm tarafından kullanılan bir baskı altına alma aracı olarak lanetlediği cehennem fikri ilginç bir şekilde onun kahramanlarından birisi olan, her şeye rağmen ahlaksız bir insan kılığında yıkıcılığıyla en çok büyüleyici olanlar arasında yer alan, korkunç Saint Fond'un[23] çapkın eylemlerini güdülemek üzere geri gelir. Kurbanlarına uyguladığı en büyük işkencelerin temelinde onlara işkence yapabileceği ve bu işkencelerin onlara öte dünyada ölümsüzlük sağlayacağı inancı yatmaktadır. Bir davranışın ve bir inancın gerçekliğini kahraman, suç ortaklarının bakışlarından ilkini saklamasıyla ve diğerini açıklamakta güçlük çekmesiyle belirler. Dolayısıyla birkaç sayfa sonra onun "kötülük parçacıklarını" bir araya getirmeyi amaçlayan bir çekim mitiyle onları kendi söylemi içinde olanaklı kılmaya çalıştığını duyarız.

Kendileri de bir tür azizlerin hayat öyküleri yazarları olan Sade uzmanları tarafından görmezden gelinen Sade'daki bu tutarsızlık yazılarında biçimsel olarak ifade edilen ikinci ölüm terimine işaret etmekle açık hale getirilebilir. Sade'ın doğanın korkunç döngüselliğine karşı (ki bir başka yerde suçun işlevinin bu döngüselliği kırmak olduğunu söyler) ikinci ölümden beklediği güvence, öznenin bayılmasını ikiye katlayacak şekilde en son sınırına kadar götü-

20 Cinsel arzunun yok olmasını ifade eden psikolojik bir terim. Lacancı psikanalizmin önemli kavramlarından birisidir. Lacan'ın teorisinde aphanisis öznenin daha önce kendisini kavrayan bir imleyenin arkasında kalması sürecini ifade eder. Dolayısıyla, böyle bir özne engellenmiştir, sadece bir boşluktur; imleyen onun üzerinde hüküm sürer. Başka (dilin başkası) tarafından engellenmiş ve parçalanmış olarak, bir öznenin kendisini kendisinden başka, karşı karşıya kaldığı bir şey, kendisinden radikal bir şekilde ayrı ve kendisinin dışında bir şey olarak kavramaktan başka bir seçeneği yoktur. Kendini tam bu şekilde kavrama, kendisi düşünülebilir ve dolayısıyla iletişim kurulabilir kılma sürecinde, bir özne kendi radikal yabancılaşmasını gerçekleştirir. Başka bir "özne"nin düşünülebilir olmasının tek aracı olduğu için, aphanisis, yani öznenin daha önce kendisini kavrayan bir imleyenin arkasında kaybolması veya yavaş yavaş gözden kaybolması, öznelliğin ve öznenin temel boşluğunun tehlikesinin anlaşılmasında özsel bir kavramdır.

21 Antigone, satır 781

22 The between-two-deaths of this side (-ç.n.)

23 Bkz. Historie de Juliette, Jean-jacques Pauvert tarafından yayına hazırlanmış, vol II, s. 196ff.

rülmesini gerektirir: bununla o, bedenimizin çürümüş öğelerinin tekrar bir araya gelmemeleri için kendilerinin yok edilmesi isteğini sembolleştirir.

Freud'un pratikte karşılaştığı belli vakalarda bu isteğin dinamizmini[24] yine de tanımış olması, onu açıkça, hatta belki çok açıkça, bir "ölüm" "itkisi"[25] (talebi) üzerine düzenleyerek, işlevini haz ilkesi ile bir benzeşime indirgemiş olması, işte bu kabul edilmeyecek bir şeydir. Hatta bu özellikle okulda öğrendikleri bir yana, Freud'a borçlu olduğu tekniğinde bile dilin faydacı olmayan veya en fazlasında süsleyici olmayan bir etkisi olduğunu öğrenemeyen birisi tarafından hiç kabul edilmeyecektir. Öyle birisi için, Freud kongrelerde işe yarar.

Şüphesiz, böyle kuklaların gözlerinde, varoluş acısının Buda'ya olan inançlarında ortaya koydukları kurtuluş pratiklerinin asli kanıtı olduğunu düşünen milyonlarca insan az gelişmiş olmalıdır; veya daha doğrusu *La revuedes deux mondes*'in yönetmeni Buloz Renan'ın[26] Budizm konusundaki makalesini reddederken —ki bu Burnouf'tan sonra veya 50'lerde bir tarihte (geçen yüzyıldadır)— onlar için bunu çok açık bir şekilde söylemiştir: "bu kadar aptal insanın varolması imkansızdır".

Eğer [onlar] geri kalan psikiyatrlardan daha iyi bir kulağa sahip olduklarını düşünüyorlarsa bu acının, saf haliyle melankolik olarak isimlendirilen bazı hastaların şarkısını şekillendirdiğini duymamışlar mı?

Rüya görenin, bitmez tükenmez bir yeniden doğuş olarak hissedilen bir durumda, varoluş acısın derinliklerinde bulunmuş olmaktan dolayı bunalmış olarak kaldığı o rüyalardan birinden hiç mi bir sonuç çıkarmamışlar?

Veya bu dünyada geleneksel düzenin insanlar tarafından temin edilenlerinin ötesinde düşünülmeyen bu cehennem azaplarını kendi ait oldukları yere geri koymaları ve günlük hayatımızı ezeli ve ebedi olmak zorunda olan bir şey olarak düşünmeleri için onlara yalvarmalı mıyız?

En sonunda, sosyolojik bir aptallık karşısında, umut edecek bir şey, hatta umutsuzluk bile [yoktur] ve buna sadece Sade'a ilişkin olarak, sadizm formlarının daha fazla temin edilmiş deneyiminin olduğu çevrelerin dışından kimsenin fazla bir şey ummaması için değiniyorum.

Özellikle sadizmi bir mazoşizm fikriyle birleştirebilecek —ki dışarıdan bu [birleşmenin] desteklediği karmaşayı hayal etmek zordur— tersine dönme ilişkisi hakkında söylenenlerin iki anlamlılığı hakkında. Onun içinde insanın insan tarafından sömürülmesi hakkında küçük, ünlü bir hikayenin değerini görmek daha iyi olabilir: bilindiği gibi kapitalizmin tanımı. Peki sosyalizm? Tam tersi.

İstemsiz mizah, bu psikanalizin belli bir yayılımının yürürlüğe girdiği tavırdır. Bu aynı zamanda algılanmamış olmasıyla da büyüleyicidir.

Daha hala moda olacak bir kitap yazmak için yanıp tutuşan ikinci sınıf yazarlar vardır. Onlar varoluşçu ısmarlama terziliğe veya daha temkinli olarak hazır kişilikçi olmaya soyunurlar. Bu sadistin "Başka'nın varlığını reddettiği" önermesine götürür. Bu tam da, kabul edileceği gibi, çözümlememizde henüz yeni ortaya çıkan şeydir.

İzleyecek olursak, sadizm bu eğilimin kendisini bir "ezeli ve ebedi nesne"ye dönüştür-

24 Öznel dinamizm: fiziksel ölüm nesnesini ikinci ölüm isteğine verir.

25 "death" "drive" (ölüm itkisi).

26 Bkz. Onun 1884'te yazdığı Nouvelles études d'historie religieuse'i için Renan'ın azdığı önsöz.

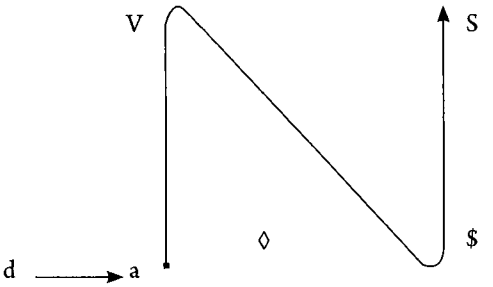
düğünün —eğer Mr. Whitehead bu terimi kullanmamıza izin verirse— farkında olmadan varoluş acısını Başka'ya atmıyor mu?

Ama niye bunu ortak bir iyi olarak kabul etmeyelim? Bu kurtuluş, ölümsüz ruh, Hristiyanın durumu değil midir? O kadar hızlı değil, o kadar ileri gitmemek gerek.

Daha ziyade, düşüncesinin şiddeti yaşamının mantığına yansıdığı ölçüde Sade'm fantazisinin oyununa gelmediğini algılayalım.

Bu nedenle burada okuyucularımıza bir görev teklif ediyoruz.

Sade'ın, Cumhuriyetinde, herkese tanıdığı *jouissance* hakkı bizim grafiğimizde herhangi bir eksen veya merkez üzerinde simetrik bir geriye dönüşle değil, sadece bir dairenin bir çeyrek döndürülmesiyle ifade edilmiştir, yani:



Şema 2:

V, *jouissance*'ı-isteme[27], artık doğasının çatışmasına izin vermez, çünkü o, burada Montreuil'in başkanı tarafından, bölünmesi tek bir bedende birleşmesinin gerekmediği apaçık olan özne üzerinde amansızca uygulanan o ahlaksal kısıtlamaya geçmiştir.

(Bu bölünmeyi yalnızca Birinci Konsül'ün[28] idari bakımdan doğrulanmış yabancılaşma etkisiyle onayladığını belirtelim.)

Bu bölünme, S olarak, yani sadakatin türleri içinde Sade için ilk başta kayıtsız olan karısının, baldızının, hatta uşağının (neden olmasın) —diğer bağlılıklar onun hikayesinden silinmiştir— onun aşırılıklarına karşı gösterecekleri patolojik olana uygun olarak kahramanlığı somutlaştıran ham özne olarak burada yeniden birleşir.

Sade için, $ (yasaklanmış/üstü çizili S), en sonunda özne olarak gördüğümüz şey, vadesi gelmiş olan varlıkların onun kendi yok oluşu içerisinde ifadelendirilmesidir. İnanılmaz bir şekilde, Sade, hayatı hakında Shakespeare'inkinden daha az [şey bilinsin ister]; öyle ki imgesinden geriye hiçbir şey bırakmadan ortadan kaybolur; vasiyetnamesinde bir çalının [mezar] taşın[ın] üstündeki isminin bile izini silmesini istemiştir.

Μη φυναι,[29] doğmamak için, Oidipus'unkinden daha az kutsal olan onun laneti onu Tanrı'ların arasına götürmez, ama ezeli ve ebedi kılar:

27 "the will-to-jouissance", Nietzsche'nin The Will to Power adlı kitabına adına gönderme (-ç.n.)

28 Bununla söylenceye göre onun Sade'ın tutuklanmasında kişisel olarak aracılık ettiğine inandığımız sanılmasın. Bkz. Gilbert Lély, Vie du Marquis de Sade, vol. II, Paris, Gallimard, 1957, s. 577-580, and dipnot 1, s. 580.

29 Oidipus çektiklerinden sonra "doğmamış olmayı"diler Oedipus Colonus'da, koro, dize: 1225.

a) Jules Janin'in, eğer ona inanırsak, Saint John Chrysostom veya *Pensées* gibi her saygıdeğer kütüphanede maskeleyici kitaplar yoluyla onurlandırılan batırılamaz (*unsinkable*) bir hayatta kalmayı elinin tersiyle iterek gösterdiği çalışmada.

Siz de evet, bay Yargıç ve bay Akademisyen, sizi sıkı fıkı dostlar, Sade'ın eserleri sıkıcıdır demekte hemfikirsiniz, ama yine de o, birbirinizi etkilemenizi sağlayarak, sizi bir araya getirerek ve birbirinize karşı hale getirerek sizi sinirlendirebilir.[30]

Çünkü bir fantazi, kimse onu nerede uygulayacağını bilmediği için gerçekten de sinir bozucudur, çünkü o, yalnızca söylem olarak gerçekliği olan ve sizin güçlerinizden hiçbir şey beklemeyen, ama arzularınız bağlamında kendinize karşı dürüst olmanızı talep eden, tamamen kendi doğasına uygun bir fantazi olarak oradadır.

Şimdi okuyucunun, bir panayır yeri ayininde belli bir düzen içinde bir araya gelen ve dağılan Sadecı yatak odasındaki bu ibret verici figürlere saygıyla yaklaşmasına izin verelim. "Duruş parçalanır."

Törene verilen ara, kutsal vezin kalıbı (ölçü düzeni)

Onların sebep olduğu arzular arasında yolunu nasıl bulacağını bilmediğin için haklarında hiçbir şey bilmediğin yasanın nesnelerini selamla.

Yardımsever olmak iyidir

Ama kiminle? Mesele bu.

M. Verdoux adındaki biri sonunda kendisini elektrikli sandalyede bulana kadar her gün kadınları fırına koyarak bunu çözer. O sevgililerinin rahat bir şekilde yaşamak istediklerini düşünmüştü. Daha aydınlanmış olarak, Buda, yolu bilmeyenlerin kendisini yok etmelerine izin vermiştir. Bir yanlış anlamaya dayanması kuvvetle muhtemel olan (dişi kaplanın Buda'yı yemek istediği hiç de kesin değildir) bu bariz korumaya rağmen, M. Verdoux'un inkarı sertliği hak eden bir hatadan kaynaklanmaktadır, çünkü *Eleştiri*'nin küçük bir zerresi, hiç de pahalı değildir, onun bundan kaçınmasını sağlayabilirdi. Onun sevgilileri onsuz gitmek zorunda kalmış olsalar da, kimse Aklın pratiğinin daha meşru olduğu kadar daha ekonomik olacağından şüphe etmez

"Ama ne" diye soracaksınız, "bütün bu metaforlar ve niye..."

Moleküller, ürkütücü bir şekilde burada homoseksüel bir grup seks *jouissance*'ı için toplanarak bizi diğerlerinin varoluşuna karşı uyarırlar, belirsizliklerini daha yeni farkettiğimiz yaşamda daha yaygın bir biçimde karşılaşılırlar. Onlar aniden, değerlerinde daha saf görünmeleriyle sonrakinden daha önemli olurlar.

Arzular ...burada onları bir arada tutmak üzere tek başına ve arzunun Başka'nın arzusu olduğunu göstermesiyle yüceltilmiş.

Bizi kim buraya kadar okuduysa arzunun, daha kesin olarak, en azından bir ayağı Başka'da olan —ve kesinlikle saygın olan, hatta ve özellikle topallıyorsa— bir fantazi tarafından desteklendiğini bilmektedir.

Nesne, Freudcu deneyimde gösterdiğimiz gibi, kendini çıplaklığında ortaya koyan arzunun nesnesi, öznenin baygınlıktan ayılmadığı bir fantazinin yalnızca bir artığıdır. Bu nekro-

30 Bkz. Maurice Garçon, L'affaire Sade, Jean-Jacques Pauvert, 1957. O 1834'te La revue de Pari'tes. Janin'den alıntı yapar s: 84-90. İkinci referans: Şahit olarak sözü edilen Jean Cocteau, Sade'da bir filozof ve ahlakçı olduğunu göz önüne almayarak, onun sıkıcı olduğunu yazar.

fili[31] vakasıdır.

Onun kararsızlığı daha genel durumda özneninkini tamamlar.

Kant'a göre, işte tam da bunda yasanın nesnesi ne kadar kavranılamaz ise o da o kadar kavranılamazdır. Ama burada bu bağlantının dayattığı şüphe ortaya çıkmaya başlar. Ahlaksal yasa öznenin değil de nesnenin ihmal edildiği durumdaki arzuyu temsil etmez mi?

Özne, en sık söylediği şeyin ne başı ne de sonu olarak içimizde bir ses biçiminde, geriye kalan tek parça olarak, imleyen $ yoluyla kendisini alçaltan, hem kaynaklandığı hem de kendisinden uzaklaştığı [*dont il dérive, dans les deux sens de ce terme*][32] fantaziden ($à*a*) onu atan çizgiyle kendini imliyor gibi görünmüyor mu?

Eğer bu simge kendi yerine dönerse Kant'ın olağanüstü bulduğu içsel emir, gözlerimizi biri için olduğu kadar diğeri için de yasadan arzuya doğru nesnelerinin sakınmasından daha öteye giden bir karşılaşmaya açar.

İşte bu karşılaşmada *özgürlük* kelimesinin çift anlamlılığı rol oynar: buna göre, acımasızca, ahlakçı her zaman için düşüncesiz olmaktan çok edepsiz görünür.

Kant'ın kendisinin bunu nasıl gösterdiğini bir kez daha dinleyelim[33]: "Varsayalım ki" der Kant, "birisi arzu ettiği nesne ve onu elde etme fırsatı karşısında olduğu zaman, haz eğilimine karşı koyamadığını bir özür olarak öne sürsün. Acaba bu fırsatın bulunduğu evin önüne bir darağacı kurulmuş olsa ve bu kişi bu hazzı tadar tatmaz asılacak olsa, eğilimini baskı altına almaz mıydı? Ne cevap vereceğini bulmak için uzun uzadıya düşünmeye gerek yok. Ama, prensi onu aynı gecikmeyecek ölüm cezasıyla tehdit ederek, bir bahane uydurup ortadan kaldırmak istediği şerefli bir adamın aleyhinde yalancı tanıklık etmeye zorlasa, acaba yaşamaya olan sevgisini —ne kadar büyük olursa olsun— yenmeyi olanaklı görür mü? Bu sevgiyi yenip yenemeyeceğini kesin bir biçimde söylemeye cesaret edemeyecektir belki; ama yenmesinin olanaklı olduğunu duraksamadan kabul etmek zorundadır. Demek ki belirli bir şeyi yapması gerektiğinin bilincinde olduğu için, onu yapabileceği yargısına varır ve kendisinde, ahlak yasası olmasaydı bilemeyeceği özgürlüğün bulunduğunu görür".

Burada, kendisi için dünyada birçok şeyler meydana geldiğine dair önceden uyarıldığımız bir özne hakkında olduğu farz edilen ilk cevap, her ne kadar meselenin aslı bu olsa da, bizim onu yazıya dökmediğimizi düşündürür. Yani, onu oluşturmak için, mecburen vicdanını inciteceğimiz [*en tout cas*][34] —çünkü hiçbir zaman [*en aucun*] o tür bir ekmeği yemeye tenezzül etmez— bir şahsiyete dayanmak zorundayız. Yani bu, daha önce başka bir yerde şüphesiz ki aşırı derecede gösterişli yüzyıllık Fontenelle'i incelemek için, Kant'ın şapkasını çıkardığını söylediği o ideal burjuvadır.

Dolayısıyla edepsiz oğlanı yeminli ifade vermekten muaf tutacağız. Ama tutkunun destekleyicisi ve onun içine bir derece onur karıştıracak kadar kör olan birisi bir insanın zamanından önce ölümüne sebep olmak için darağacına meydan okumaktan veya onu hor görmekten daha kesin hiçbir durumun olmadığını kabul etmeye zorlayarak Kant'a sorun çıkarabilir.

31 Nekrofili cesetlerle cinsel ilişki kurma arzusu ve edimidir.

32 Sözcüğün her iki anlamıyla ondan kaynaklanan (-ç.n.)

33 Barni, s. 173. Bu Analitik'in ilk bölümünün III. Teoreminin II. Problemi (Aufgabe) için yapılmış bir açıklamadır, Vorländer baskısı, s. 25. [Ç.n: Bkz, Kant, Immanuel, Pratik Aklın Eleştirisi, (çev:İ.Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994, s:33-34. Yukarıdaki parça bu çeviriden alınmıştır]

34 her durumda (-ç.n.).

Darağacı Yasa olmadığı için, onunla etrafta araba sürülemez bile. Hegel'in takipçileri arasında söylendiği gibi tek otobüs kapalı polis kamyoneti ve polis de devlet olabilir. Ne ki Yasa, Antigone'den beri bilindiği gibi, başka bir şeydir.

Kant'm ahlaki hikayesi bununla çelişmez bile: darağacı işin içine yalnızca onu, özne ile, öznenin hayat aşkıyla bağlantılandırmak için girer.

Ve bu *Et non proper vitam vivendi perdere causas*[35] maksimindeki arzunun ahlaksal bir varlığa geçebilmesidir ve kesinlikle ahlaksal olduğu için kategorik buyruk düzeyine geçebilir —ne kadar köşeye sıkışmış olsa da. Ki bu şimdi tam da içine itildiği durumdur.

Arzu, arzu denilen şey karşısında korkakça davranıldığında hayatı anlamsız yapmaya yeterlidir. Ve yasa gerçekten orada olduğunda, arzunun önüne geçilir, ama bu, yasanın ve bastırılmış arzunun bir ve aynı şey olmasından dolayıdır; hatta bu Freud'un keşfidir. İlk yarıda bir puan aldık, profesör.

Bildiğimiz gibi, oyunların kraliçesi olan satrancın çeşitli düzeylerindeki başarımızdan kendimize paye çıkaralım. Çünkü ne eğer kullansaydık oyunu kolaylıkla kazanabileceğimiz At'ımızı oyuna sürdük, bu, bu konuda çok iyi olduğuna inandığımız Sade olabilirdi ☒ne Fil'imizi [*Fou*], ne insanların hakları, düşünme özgürlüğü, kendine ait olan bedenimiz olan Kale'mizi [*Tour*] ne de soylu aşkın cesaretini göstermek için uygun bir figür olan Vezir'imizi [*Dame*] sürdük.

Bu, çok daha az kesin bir sonuç için çok fazla insanı oynatmak anlamına gelirdi.

Çünkü, Eğer Sade'ın birkaç şaka —şüphesiz biraz fazla ciddi, ama yine de neye karşılık geldikleri bağlamında bir o kadar da ispatlayıcı olan şakalar— için, tamamen bilerek (meşru veya değil, yaptığı "çılgınlıklar"dan ne anladığına dikkat edin) hayatının üçte birini hapiste geçirme riskini göze aldığını öne sürersem, Pinel'den[36] ve tekrar gündeme gelen görüşlerinden yararlanırım. Pinel ahlaksal deliliği varsayar. Her durumda, güzel bir vaka. Burada Pinel'i, insanlık adına en soylu adımları atan birisi olarak hürmetle analım. —Sade için Charenton'da on üç yıl, gerçekte bu adımdan kaynaklanmıştır. — Ama orası onun yeri değildi.— Aslında tam da öyledir. Bu adımın ta kendisi onu oraya götürmüştür. Çünkü onun bulunduğu yeri göz önünde bulunduracak olursak ki, düşünen herkes aynı fikirdedir, o aslında başka bir yerdeydi. Ama bakın: iyi düşünenler onun dışarıda olduğunu düşündüler; çok iyi düşünenlerse, zamanında onu mahkum etmiş olan Royer-Collard'dan beri, onu hapiste, hatta elleri kelepçeli görürler. Tam da bu hususta Pinel bir düşünme anıdır. Sade istese de istemese de düşüncenin Devrim'in isminde resmen ilan ettiği özgürlükleri sağa sola göstermekteki bezginliğinin garantisidir.

Çünkü insan haklarını felsefi bir bakış açısından değerlendirdiğimizde, şimdi herkesin her halükarda onların doğruluğu hakkında bir şey bildiği görüntüsünü elde ederiz. Onlar boşu boşuna arzulama özgürlüğüne indirgenmişlerdir.

Hoş bir zafer gerçekten de, ama onda bir dakika önceki atılgan özgürlüğümüzü görmek ve onun gerçekten de ölme özgürlüğü olduğunu doğrulamak fırsatı.

Ama aynı zamanda onu pek geliştirici bulmayanların kaş çatmalarından da yararlanma [fırsatı]. Onların sayıları bu günlerde oldukça fazla. İhtiyaçlar ve arzular arasında, sanki şans

35 Yaşam uğruna, yaşam nedenlerini yitirmek (PAE, s. 171) (-ç.n.).

36 Philippe Pinel (1745-1826) psikiyatrik hastaların nezaret edilmesi ve bakılması konusunda bugün ahlaki muamele olarak bilinen daha insanca bir psikolojik yaklaşımın geliştirilmesinde önemli rol oynamıştır. Aynı zamanda aklı hastalıklarının sınıflandırılmasına önemli katkılarda bulunmuş ve bazılarınca "modern psikiyatrinin babası" olarak kabul edilmiştir.

eseri kabuğu boşaltan Yasa'ymış gibi, çelişkinin yenilenmesi.

Kant'ın ahlaki hikayesini inceleyebilecek hareket için, soylu aşk oldukça çekici bir yol sunar ama bu da bilgili olmayı gerektirir. Makamından dolayı bilgili olan kişinin bilgeliği kendisine yarar ve bu alandaki bilgelik aslında [bu kişiyi] soytarıya çevirir.

Kant, en ufak bir mizah anlayışına sahip olmadığından (bunun kanıtı onun mizahi bir dil kullanmamasıdır), Kant nerdeyse bedavaya ciddiyetimizi bozmamıza sebep olabilir.

Ama aslında mizahi bir dile, tamamen ve mutlak bir şekilde sahip olmayan kişi, eğer dikkat ettiyseniz, Sade'dır. Bu eşik belki de onun için ölümcül olabilirdi ve bir önsöz zararlı bir şeye hizmet etmek için yazılmaz.[37]

Dolayısıyla Kant'ın ahlaki hikayesinin ikinci uğrağına geçelim. Bu da onun amaçları için daha inandırıcı değildir. Çünkü Sade, [kralın yalan söylemesini istediği] kişinin neler olup bittiğine dair en ufak bir fikri olduğunu varsaymak için, ona [örn. Kant'a] eğer bu zalim hükümdarın arzularını doyurması anlamına gelecekse, o zaman tesadüfen doğru şahitlik yapmanın onun görevi olup olmadığını soracaktır.

Eğer o gerçekten, daha önce görüldüğü gibi, yargıçların karşısındaysa, suçsuz olanın örneğin bir Yahudi olduğunu mu söylemeli, ki bunda kınanacak bir şey bulabilirdi —veya bir ateist olduğunu mu [söylemeli], tam da kendisinin, yalnızca bir dosya isteyen kardinaller kurulundan ziyade suçlamanın ağırlığım daha iyi anlayan bir adam olması mümkün olduğunda —ve çizgiden "sapma"nın, oyunun kuralının kendi kendini eleştirme olduğu bir zaman ve mekanda suçlu olmadığına mı karar verecektir— ve sonra ne? Ne de olsa, suçsuz birinin hiç mi kusuru yoktur, ne bildiğini yine de söyler mi?

Eğer zalim hükümdar Başka'nın arzusunu köle yapma gücünü kendine bir hak olarak görüyorsa, onun arzusuna karşı gelme maksimi bir görev olarak tesis edilebilir.

Böylece, Kant, iki uzunluğu (ve kararsız bir arabuluculuğu) kaldıraç yaparak, Yasanın sadece hazzı değil, ama aynı zamanda acıyı, mutluluğu veya hatta yoksulluk baskısını, hatta hayatı sevmeyi, patolojik her şeyi dengelediğini gösterir, ama arzunun yalnızca aynı başarıyı elde etmekle kalmayıp bir de ona daha büyük bir meşrulukla sahip olduğu ortaya çıkar.

Ama eğer *Eleştiri*'deki akıl yürütmelerin canlılığının ona kazandırdığını onayladığımız avantaj onun nereye varmak istediğini bilme arzumuza bir şey borçlu ise, bu başarının muğlaklığı onun hareketini zorla alınmış ayrıcalıkların bir gözden geçirilmesine doğru döndüremez miydi?

Örneğin, kendilerini iyi olarak sunan bütün nesnelerin, isteklerin uyumunu sağlamakta yetersiz kalarak: basitçe çekişmeyi işin içine sokarak, çabucak gözden düşmelerinde olduğu gibi. Dolayısıyla, V. Charles ve I. Franz'ın içinde aynı iyiyi görmenin kendilerine neye mal olduğunu bildikleri Milano.[38]

Bu gerçekten de arzunun nesnesinin doğasını yanlış tanımaktır.

Onu burada yalnızca Başka'nın arzusu olarak biçimlendirilen arzu hakkında ne öğrettiğimizi hatırlayarak öne sürebiliriz, çünkü asli olarak o arzusunun arzusudur. Bu da arzuların

37 Sonsöz için ne yazardım?

38 "Bu yolla ortaya çıkan uyum, bir taşlamada betimlenen, birbirini perişan etmekte olan bir karı kocanın ruh uyumuna benzer: Ne harika bir uyum! Birinin istedi neyse, odur öbürünün de istediği vb.; ya da Kral I. Franz'ın İmparator V. Karl'a bağlılık bildirisi üzerine anlatılana benzer: Kardeşim Karl ne istiyorsa (yani Milano'yu) ben de onu istiyorum" Bkz. Kant, Pratik Aklm Eleştirisi s:32

uyumunu anlaşılabilir kılar, ama tehlikeye de açıktır. Çünkü onları bir zincir şeklinde birbirine bağlamak, Breughel'in[39] hepsi birbirinin ellerini tuttuğu halde kimsenin nereye gittiğini bilmedikleri körler kafilesine benzer.

Yönü tersine döndürdüklerinde hepsi evrensel kuralın deneyimini elde edecekler ama onun hakkında daha fazla bilgiye sahip olmayacaklardır.

Çözüm pratik Akılla uyum içinde olduğunda hepsi dönüp dolaşıp aynı yere gelirler.

Eğer böyle değilse bile, oradaki bakış, gerçekten de her bir arzuyu evrensel kuralıyla nedenini somutlaştırmak yoluyla arzuyu öznenin "merkezi ve yokluğu arasında"ki bölünmeye bağlayarak sunan bir nesnedir.

Ondan sonra, artık kendimizi psikanaliz gibi arzuda öznenin hakikatini gören bir pratiğin bastırılan şeyi neyin izleyeceğini bilmemesinin mümkün olmadığını söylemekle sınırlayalım.

Memnuniyetsizlik arzunun doyurulması çabasında ortaya çıktığı için psikanalitik deneyim tarafından arzunun bastırılmasına bir bahane bulmak olarak görülür: ama aynı zamanda bastırılmış olan geri döndüğünde, bu doyuma [doyumun] aldığı biçimi vererek.

Benzeri bir şekilde, hazzın yasayı tanımaktaki isteksizliği o arzunun doyurulmasını destekleyerek —ki bu da savunmadır— ikiye katlanır.

Eğer mutluluk, *Eleştiri*'nin[40] oldukça klasik bir şekilde tanımladığı gibi, özne için sürekli olarak yaşamından hoşnut olmak hali ise, bunun arzunun yolunu her kim reddederse ona bahşedilmeyeceği açıktır. Bu reddetme istenebilir, ama insanın hakikati pahasına —ki bu Epikürcüler ve hatta Stoalıların ortak idealinden önce maruz kalınan kınama yoluyla yeterince açıktır Onların ataraksiası[41] bilgelikten yoksundur. Onların arzuyu alçalttıklarına inanılmaz, çünkü Yasa sadece ona uygun olarak yükseltilmemiş değildir, bilinse de bilinmese de, onun imha edilmesi gerekli görülmüştür.

Sade, eski aristokrat, Saint-Just'ı[42] gereken yerde ele alır. Mutluluğun politikada bir etken haline gelmesi uygunsuz bir öneridir. O her zaman birdir ve onunla gayet iyi giden buhurdan ile asayı geri getirecektir. Yeni etken arzu duyma özgürlüğüdür, bir devrime ilham verdiği için değil —her zaman bir arzu için savaşılır ve ölünür— ama bu devrim arzu duyma özgürlüğü için savaş vermeyi istediği için.

Sonuç onun aynı zamanda yasanın da özgür olmasını istemesidir, o kadar özgür ki o bir dul olmalıdır, bu ilişkide ne kadar az tereddüt de etse, kelleyi tepside gönderen mükemmel Dul[43]. Eğer Saint-Just'ın kafası Organt'daki[44] fantazilerle dolmuş kalsaydı, belki de Thermidor'u[45] zaferi yapardı.

39 Pieter Bruegel (1525-1569) Hollanda'lı ressam. Lacan burada Bruegel'in Körler tablosuna göndermede bulunmaktadır.
40 Analitik'in ilk bölümünün II. Teoremi, Vorländer baskısı içinde, s. 25, Barni tarafından tamamen yanlış çevrilmiş, s. 159.
41 iç huzuru (-ç.n.).
42 Louise Saint-Just Fransız Devriminin en önemli devrimcilerinden birisi ve aynı zamanda Sade'ın karakterlerinden de birinin adıdır (-ç.n.)
43 Tevrat'ta geçen bir hilkaye: Celile kralı Herod, üvey kardeşinin karısı ile evlenir ve onun kızı Salome'ye de göz koyar. Peygamber Vaftizci Yahya ise, bu evliliği onaylamaz ve bir günah olarak lanetler. Bunun üzerine kral Herod, Yahya'yı hapse attırır. Ancak Salomé, peygamber Yahya'yı görür görmez aşık olur ve onunla ilgilenmeye çalışır. Yahya onu reddeder. Bunun üzerine küplere binen genç kadın, bir dans yaparak amcasını ikna eder ve karşılığında Yahya'nın öldürülmesini ister.
44 Louise Saint-Just'ın bir şiiri. (-ç.n.)
45 Fransız Devrimi Takviminde on birinci aydır. Yaz mevsiminin ikinci ayıdır (-ç.n.).

Jouissance hakkı, eğer itibar edilseydi, haz ilkesinin egemenliğini sonsuza kadar çağdışı bir döneme gönderirdi. Bunu ileri sürmekle, Sade etiğin antik ekseninin algılanamayacak bir kırılma ile herkes için kaymasına sebep olur: bu eksen mutluluğun egoizminden başka bir şey değildir.

Kant'a hatta daha da fazlasıyla onun eserine —ki bu eser de, burada aşağıda bir ilerleme olduğu kadar ötede bir ödül veya ceza verme olarak çıkarsadığı koşullardan elde edilir— eşlik eden Antik eksene bütün göndermelerin Kant'ta sona erdiği söylenemez

Adını başta söylediğimiz bir başka mutluluğa kısa bir süre için bakalım; arzunun konumu, kendisinin yeniden incelenmesini dayatarak değişir.

Ama burada sorgulanması gereken bir şey vardır. Sade hangi noktaya kadar bize bu *jouissance* deneyimi için veya en azından onun hakikati için rehberlik eder?

Çünkü, Basamaklı doğasında *jouissance*'ı mükemmel bir şekilde temsil eden bu insan piramitleri, *jouissance* için, onun d'Este bahçelerini barok erotizminin yanar dönerliğiyle örtmesi için inşa edilmiş bu dizi dizi arzu şelaleleri, göğe ne kadar yüksek fışkıracak şekilde yapılırlarsa, biz de burada neyin damladığı sorusuyla o kadar yakından ilgileniriz.

Sevgi-nefret atomunun insanın bir çığlıkla ortaya çıktığı Şeyin yakınında kendisiyle birlikte parıldadığı kararsız kuantumun belli sınırlar ötesinde nasıl hissedildiğinin fantazide arzuyu neyin desteklediği ile hiçbir ilgisi yoktur, oysa fantazideki arzu tam da bu sınırlar aracılığıyla kurulur.

Sade'ın hayatı boyunca bu sınırların ötesine geçtiğini biliyoruz.

Ve şüphesiz öyle olmasaydı bize kitaplarındaki fantazilerin bu ayrıntılı tasarımını vermezdi.

Belki de eserlerinin ne kadarının bu gerçek deneyimlerden elde edildiğini sormakla hayrete düşmeliyiz.

Bir kızın annesine karşı duygularına yeterince keskin bir bakış için kendimizi yatak odasıyla sınırlandığımızda, Sade tarafından aşkın olarak konumlandırılan kötülüğün bize kızın kalbinden geçenler hakkında yeni hiçbir şey öğretmediği olgusu aynen kalır.

Kendisinin kötü [*méchante*] olmasını isteyen bir çalışma kendisinin ortalama [*méchante*] olmasına izin veremez ve *Felsefe*'nin bütün bir iyi çalışma yönüyle kendisini bu şakaya verdiği söylenmelidir.

Orada biraz fazlaca hitabet vardır.

Şüphesiz bu [*Yatak Odasında Felsefe*] kızların eğitimi[46] üzerine bir incelemedir ve bu türden kitapların uyması gereken kurallara tabidir. Daha önceki iki yüzyıl boyunca obsesyonel ısrarıyla öznenin üzerine kapanan anal-sadizmi ifşa etmekle kazandığı avantaja rağmen, o yine de eğitim üzerine bir inceleme olarak kalır. Vaaz kurban için dayanılmazdır, eğitici için de kendi kendine sevdalanmaktır.

Tarihsel veya daha doğrusu içeriği çok geniş bilgi gridir ve La Mothe le Vayer[47] için pişmanlık duymamıza sebep olur. [Kitaptaki] fizyoloji bilgileri yaşlı kadınların hikayelerinden oluşmuştur. Kitap cinsel eğitim söz konusu olduğunda, çağdaş bir tıbbi el kitabı gibidir;

46 Sade eserinin tam başlığında bunu açıkça belirtir.

47 François de La Mothe Le Vayer (1588-1672) Fransız yazar. (-ç.n.)

daha fazla bir şey söylemeye gerek yok.

Skandala daha kuvvetli bağlılık, eğitimsel niyetin çoğunlukla iktidarsızlıkta konumlandırılması, fantazinin burada bütün çabasıyla aksine çalıştığı şeyin ta kendisini kabul etmemiz anlamına gelebilir: buradan eğitimin etkileri üzerinde geçerli bir görüşe engel doğar, çünkü niyetin bu sonuçlara sebep olan kısmı itiraf edilemez.

Bu özellik paha biçilmez olabilirdi, sadistçe iktidarsızlığın övgüye değer etkilerinden biri. Sade'ın bunu gözden kaçırması hala düşünülecek bir şeyin kaldığı anlamına gelir.

Onun başarısızlığı daha az olağanüstü olmayan bir diğeriyle doğrulanır: çalışma bize hiçbir zaman fantazinin en sonunda taçlanacağı bir baştan çıkarma sunmaz: ki bununla kurban, en son kasılmasında da olsa, işkencecisinin niyetine rıza gösterebilir veya hatta bu rızasının enerjisiyle onun safında bile yer alabilir.

Bu, bir başka görüş açısından arzunun yasanın diğer yanı olduğunu gösterir. Sadecı fantazide onların birbirine nasıl destek olduğu ortaya çıkar. Sade için, kişi her zaman aynı taraftadır, ya iyidir ya da kötüdür; hiçbir hakaret bir şey değiştiremez. Böylece bu erdemin zaferidir: bu paradoks yalnızca Justin'in onu benimsememek için çok uğraştığı eğitici kitaba uygun alayı telafi eder.

Kitabın sonunda yazarın ölümünden sonra yayınlanmış *Bir Rahip ve Ölmekte olan bir Adam Arasındaki Diyalog* (burada ilahi lütfun dışında başka lütuflar için uygun olmayan bir özne olduğunu kabul edin) başlıklı kısmın sonunda bulunan, yalanı ele veren burnun uzaması bir yana, bazen bir *mot d'esprit*[48] çalışmasında ihtiyaç hissedilir ve daha geniş olarak Papa'nın neredeyse bir yüz yıl önce gerekli olduğunu söylediği *anlayış*'a (wit) ilişkin [çalışmada].

Besbelli, bütün bunlar Fransız edebiyatına WWII'dan beri ağırlığını koyan bilgiçliğin işgalinden dolayı unutulmuş.

Ama eğer Sade, Cumhuriyetinde tesis edilecek ahlak üzerine ilk makalesinde iftira etmeyi yücelttiğinde ona katılmayı mideniz almıyorsa, ona biraz Renan'ın[49] alaycılığından bir şeyler katmak istenilebilir. "Kendimizi aynı şekilde kutlayalım" der Renan "ki İsa bir grup vatandaşa karşı söylenen hakaretleri cezalandıracak hiçbir yasa ile karşılaşmamıştır. Eğer böyle bir yasa var olsaydı, Ferisilere[50] dokunulmazdı".[51] Sonra devam eder: "Onun hassas ironisi, onun kurnazlığı ve kışkırtıcı yorumları her zaman hedefi bulur. Ferisilerin oğlu Yahudinin, on sekiz yüzyıl boyunca arkasından paçavralarla sürüklenen komik Nesus'un tüniği[52] İsa tarafından ilahi bir beceriyle dokunmuştu. Alaycılığın klasikleri ve onların özellikleri iki yüzlülerin ve yalandan dindarların bedeni üzerine ateşten dizelerle yazılmıştır. Tanrı'nın oğluna layık karşılaştırılamaz özellikler. Bir Tanrı, yalnızca bu modaya bakarak nasıl öldüreceğini bilir. Sokrates ve Molière yalnızca tene dokundular. Sade ise ateşi ve öfkeyi iliğe (*marrow*) taşıdı".[53]

Çünkü bu yorumlar sahip oldukları değeri meşhur sonuçtan alırlar, Havarinin Ferisiler sınıfına davet edilmesini ve Ferisilerin erdeminin evrensel zaferini kastediyoruz. Ki bu, ka-

48 Espri (-ç.n.)

49 Ernest Renan (1823-1892) erken Hristiyanlık üzerine yazılarıyla ve politik görüşleriyle tanınmış Fransız filozof (-ç.n.).

50 Eski Musevilerde dini bir tarikata mensup kimse (-ç.n.)

51 Bkz. Vie de Jésus, 17. baskı, s. 339.

52 Nessus'un tüniği Yunan mitolojisinde Herakles'i öldüren zehirli tüniktir (-ç.n.)

53 Age., s. 346.

bul edileceği gibi, Sade'ın iftira için hoşnut bir şekilde ileri sürdüğü önemsiz özürden —ki dürüst insan her zaman ona karşı zafer kazanacaktır— daha uygun bir argümana götürür.

Bu basmakalıp sözler onun bu muhalefet abidesinden kaynaklanan hüzünlü güzelliğini engellemez. Bu güzellik, fantazinin uydurma öyküsünün arkasında aradığımız deneyime tanıklık eder. Koşulunu bütün korku ve merhametin ötesinde bir aydınlanmaya yansıttığı için trajik olan bir deneyim.

Şaşkınlık ve gölgeler, şakanın [*mot d'esprit*] aksine, öyle bir birleşim oluşturur ki onun kopya parlaklığı bu sahnelerde bizi büyüler.

Bu trajik (*tragic*), bir yüzyıl sonra birden fazla çalışmada, erotik romanda veya dini dramlarda imgesini kuvvetlendirecek türden bir trajiktir. Biz buna bunak trajik diyebiliriz, çünkü bizden önce okul çocuklarının şakalarının dışında bilinmiyordu, yani soylu trajiğe bir taş atımı mesafedeydi. Bizi anlamak için, Claudel'in *Père humiliè* üçlemesine başvurmalıdır. (Bizi anlamak için, ayrıca bu çalışmada en otantik (asıl) trajedinin özelliklerini gösterdiğimiz bilinmelidir. Clio[54] ile yaşı en fazla olan Melpomene'den[55] hangisinin diğerini mezara koyacağını kimse görmeyecektir.)

Dolayısıyla, yakarışını Pierre Klossowski'nin zekasına borçlu olduğumuz *Sade, mon prochain* sorgulayacak konumdayız. En uçta olmak onu anlayışlı olmayı oynamaktan muaf tutar [*des recours du bel esprit*][56].

Şüphesiz formülünü Saint Labre'a[57] yaptığı atıfın arkasına gizlemeye iten şey onun kendi takdiridir. Biz bu nedeni yeterince zorlayıcı bulmadığımız için aynı korumayı kendisine sunmuyoruz.

Yapısal nirengi noktalarımız Sadecı fantazinin kendisini Hristiyan etiğin taşıyıcıları arasında daha iyi bir yere konumlandırmasını kolayca kavramamızı sağlar.

Ama Sade'ın kendisinin benim komşum olmayı reddettiğini hatırlamak gerekir, bizim de onu reddetmemiz için değil, ama bu reddetmenin anlamını kavrayabilmek için.

İnanıyoruz ki Sade kendi kötülüğüne kötülüğü içindeki komşusunu tanıyacak kadar yakın değildi. Bu bir çok kişiyle, özellikle de Freud'la paylaştığı bir özelliktir. Çünkü böyle [bir özellik] gerçekten de Hristiyan buyruğundan önce, varlıkların bazen önceden uyarılmış olarak geri çekilmesinin tek güdüsüdür.

Çünkü Sade'ın idam cezasını reddetmesinde —ki bu bizim gözümüzde çok önemlidir— bunun sınanmasını görüyoruz; mantık değilse bile, hiç değilse tarih bunun Merhametin doğal sonuçlarından biri olduğunu göstermeye yeterli olacaktır.

Dolayısıyla Sade arzunun yasa ile düğümlendiği noktada durur. Eğer onun içindeki bir şey Saint Paul'un hakkında konuştuğu, ölçüsüzce günah işleme olanağını bulmak için yasaya bağlı kalsaydı, ilk taşı kim atardı? Ama Sade daha öteye gitmedi.

Geriye kalan hepimiz için olduğu kadar Sade için de yalnız vücut zayıf değildir, ama ruh da ayartılmaya hemen hazırdır. Suç için özür dilemek onu yalnızca Yasanın dolaylı bir kabulüne sevk eder. En mükemmel Varlık Kötülükte eski haline, [aslına] döner.

54 Yunan mitolojisinde müzlerden, yani ilham perilerinden biri. Tarihin ilham perisidir (-ç.n.)

55 Yunan mitolojisinde müzlerden, yani ilham perilerinden biri. Trajedinin ilham perisidir (-ç.n.)

56 Mizaha başvurmak (-ç.n.)

57 St. Benedict Joseph Labre (1748-1783) Keşiş olmak istemiş, ama hayatının son on üç yılını hacı olarak geçirmiş bir Fransız din adamı (-ç.n.)

Onun kendi tekniği hakkında, başına gelen her şeyi hemen yazmaya koyulması hakkında, daha da ötesinde, tövbe etmeyi tekrarlamakla değiştirerek, sınırları içindeki yasayı hallettiğini düşünerek övünmesini dinleyin. O bizi onu izlememiz için yüreklendirmek üzere doğanın, bir kadın olarak, her zaman sihirli bir şekilde bizim karşımızda pes edeceği vaadinden daha iyisini bulamaz.

Bu tipik cinsel iktidar rüyasına güvenmek bir hata olurdu.

Bu, her durumda, tutarlı bir şekilde, Klossowski tarafından, hatta kendisinin de inanmadığını belirterek öne sürdüğü gibi, Sade için dilin mesken tuttuğu "dünyamızda, uyanık bir durumda doğanın bağrına yeniden girmiş olmak"[58] olan bir tür kayıtsızlığa (*apathy*) ulaşmanın olanaklı olamayacağına işaret eder.

Burada Sade'da eksik olan şey hakkında tek bir kelime bile etmeyi kendimize yasakladık. Bu, *Felsefe*'nin en sonunda bir kızın penis hevesini çözmek üzere başvurulan şeyin oldukça da büyük olan, Buñuel'in[59] kahramanlarının pek sevdiği kıvrımlı iğne olduğu olgusuna doğru derecelenmesinde sezilebilir.

Ne olursa olsun, Diotima'yı[60] alışılmış çizgiyi uygun bulmaktan ziyade korkutucu bulan ve —Sade gördü mü? —ilişkiyi bir *Noli tangere matrem* ile kapatan Dolmancé[61] ile yer değiştirerek hiçbir şey kazanılmaz. Anne [s . . .ş vajinası ve anüsü kızı tarafından] dikilmiş olarak yasaklanmış kalır. Sade'ın Yasaya itaat etmesine ilişkin verdiğimiz hüküm doğrulanmıştır.

Tümüyle arzu hakkında bir bilimsel inceleme için, böylece, burada pek az şey var, hatta hiç yok.

Bu kavşakta ilan edilenin bir karşılaşmadan alınması ne fark eder, olsa olsa bir akıl yürütme tonudur.

58 Bkz. S. 94'teki dipnot, mon prochain.

59 Luis Buñuel Portolés (1900-1983) sürrealist İspanyol yönetmen ve senarist. 1930'da Marque de Sade'ın Sodom'un 120 Günü adlı eserinden izler taşıyan Altın Çağ'ı çekmiştir. (-ç.n.)

60 Mantinea'lı Diotima Antik kadın feksefeci ve Sokrates'in hocasıdır. Diotima Yunanca'da tam bir kadın ve aynı zamanda Yunan Aşk tanrıçası anlamlarına gelir. (-ç.n.)

61 Marque de Sade'ın Yatak Odasında Felsefe adlı yapıtında grubu yönlendiren kahraman. Kadınlarla anüsden ilişkiye girmeyi tercih eden bir homoseksüel olan Dolmancé Eugénie'e ahlaksallık, şefkat, din ve edebin saçma kavramlar olduğunu ve insan var oluşunun biricik amacı olan hazzın önünde engel olduklarını anlatır. (-ç.n.)

Lacan Sözlük

Fransızca	İngilizce	Türkçe
...	enjoyment	zevk
aberrant	aberrant	bozuk, anormal
absence	absence	yokluk
absorption	absorption	kapanım, soğurma
acte	act	eylem
acting out	acting out	eyleme dökme
actuel	actual	edimsel, aktüel
adaptation	adaption	adaptasyon, uyum
adequation	adequation	uygunluk
affect	affect	duygulanım, duygu
affirmation	affirmation	Olumlama (Bejahung)
agalma	agalma	agalma*

* bkz. Platon Şölen. Lacancı psikanalizde, analist ve özne arasında aktarımın gelişmesi hedeflenir. Aktarımla, konuşan özne olarak analizan ile, başka olarak analist arasında bir söylem gelişir. Bu aktarım ilişkisiyle oluşan söylem dahilinde analizan tarafından umulan, nesne a, Agalma'yı işaret eder.

agent	agent	fail, eyleyici
agressivite	aggressivity	saldırganlık
algèbre	algebra	cebir
aliénation	alienation	yabancılaşma
alterite	otherness/alterity	başkalık, ötekilik
ambivalence	ambivalence	çiftedeğerlik, ambivalans
amour	love	aşk
anale	anal	anal
analysant	analysand	analizan
analyse didactique	training analysis	eğitim analizi
analyste	analyst	analist
anamorphosis	anamorphosis	anamorfoz
angoisse	anxiety	kaygı*

Fransızca	İngilizce	Türkçe
*Angst in Freud		
anxiété	anxiety	kaygılılık
aphanisis	aphanisis	kayboluş (aphanisis)
aphasie	aphasia	afazi, konuşma yitimi
appareil psychique	psychic apparatus	ruhsal aygıt
apparition	apparition	belirme, ortaya çıkma
après-coup	après-coup, deferred action	après-coup*

* Bir olayın sonradan yeniden işlerlik kazanması anlamına gelmektedir bu kavram. Freud bağlamında Nachträglichkeit kavramına karşılık düşen après-coup, İngilizcede"deferred action" ile karşılanmıştır. Laplanche ve Pontalis tarafından hazırlanan Psikanaliz Sözlüğü'nde, zamansallık ve nedensellik bu kavramın kalbinde yer alır. Sözlükteki tanım, deneyimlerin ve mnesik izlerin yeni tecrübeler ve yeni tecrübeler ve gelişimin yeni bir aşaması aracılığıyla yeniden-şekillendirilmesine dayanır. Böylece onlar, eşzamanlılık içerisinde yeni bir anlam ve psişik etkinlik kazanabilirler. Buradaki önemli nokta, öznenin geçmişteki olayları yeniden şekillendirmesidir. Böylece après-coup'ta çifte hareket söz konusudur, geriye ve ileriye doğru: Sonradan gelenin geçmişte olana/elde olana anlam vermesi.

art	art	sanat
articulation	articulation	eklemlenme, ifade edilme
assertorique	assertoric	asertorik, savlı
authentique	authentic	otantik, asıl
auto-analyse	self-analysis	oto-analiz
automaton	automaton	otomaton
autopunition	autopunishment	kendini cezalandırma
autre/Autre	other/Other	başka/Başka, öteki/Öteki*

* Biz, yaygın Öteki kullanımın aksine, Autre'un karşılığı olarak Başka'yı öneriyoruz. Autre, sıfattan türetilmiş bir isimdir. Sıfat olarak autre, "başka" demektir. Bu temel anlamıyla "autre", "même" terimiyle karşıt bir kavram çifti oluşturur. Bunun kökeni Yunanca'daki heteron (başka), tauto (aynı) kavram çiftidir, ki bu çifte Platon'un ve Aristo'nun felsefesinin önemli anlarında rastlamaktayız (bakınız birincisinin Sofist diyaloğuna ve ikincisinin Metafizik, Delta Kitabına: Delta'nın 9. bölümünde Aynı ile Başka çiftinin hemen yanında Farklı (diaforon) ile Benzer (homoion) çifti yer almaktadır). Fransızca'da autre'dan autrui (başka insan, başkası) ve altérité (başkalık) sözcükleri türemiştir. Sıfat olarak "başka", Türkçe'de de, Fransızca'da olduğu gibi, "farklı" anlamını taşımaktadır. "Öteki", sözcüğün aslının bu temel anlamını vermez. Autre'u "başka" diye kullanmanın bir diğer gerekçesini Freud'un kendisi vermektedir: bilinçdışını nitelerken, andere Szene ("başka sahne") diyerek. Lacan da Autre terimini Freud'un bu kullanımından almıştır (yukarıda bunun bir örneğini gördük). Lacan'ın Autre'dan belirgin bir biçimde bir insan öznesini –ya da Anne gibi konumu– kastettiğinde, "başka", Türkçe'de, doğallıkla, "başkası" yapılabilmeke, böylece bu nitelemede bile, sıfat anlamı, "farklı" olarak "başka" anlamı korunabilmektedir (bkz. Ahmet Soysal'ın bu sayı içerisinde yer alan "Lacan" isimli metni).

bande de moebius	Moebius strip	Moebius şeridi*

Fransızca	İngilizce	Türkçe
* Uzun dikdörtgen bir şeridin katlanması ile oluşan, iki yüzü varmış gibi görünen fakat aslında bir devamlılık olarak bütünün parçası olan, böylece Öklid geometrisi bakışını altüst eden üçboyutlu üçgen şekil. Zıtlık gibi görünen aşk/nefret, gösterilen/gösteren, içeri/dışarı gibi kavramların bir ve aynı şey olduklarını işaret etmek için Lacan tarafından topoloji dahilinde kullanmıştır.		
barre	bar	üstü çizili
béance	gap	yarık, açıklık, aralık
Belle âme	Beautiful Soul	Güzel Ruh
besoin	need	ihtiyaç
blessure	wound	yara
bonheur	happiness	mutluluk
caduc	obsolete	yıpranmış
captation	captation	yakalayış
carence	deficiency	eksiklik
cartel	cartel	kartel
castration	castration	kastrasyon, iğdiş, hadım etme
cause	cause	neden
certitude	certainty	kesinlik
cession	cession	(nesnenin) kesintiye uğraması
chaîne du signifiant	chain of signifier	imleyen zinciri
chaîne signifiante	signifying chain	anlamlandırma zinciri
champ de la réalité	reality field	gerçeklik alanı
chance	chance	şans
charité	charity	merhamet
chassé-croisé	continual coming and going	karşılıklı-kovalama
choix d'objet	object choice	nesne seçimi
chose	thing	şey
chu	fallen down	aşağı çekilmiş
clivage	cleavage	bölünme, yarılma
code	code	kod
cogito	cogito	cogito
colère	anger	kızgınlık
communication	communication	iletişim
complexe	complex	kompleks, karmaşa
complexe de castration	castration complex	kastrasyon kompleksi, hadım edilme kompleksi
complexe d'Oedipe	Oedipus Complex	Oidipus Kompleksi

Fransızca	İngilizce	Türkçe
complexe paternel	father complex	Baba kompleksi
comptabilité	accountancy	hesaba-girerlik, muhasebe
compulsion de répétition	repetition compulsion	yineleme zorlantısı, yineleme tepisi
congediér	discharge	yol vermek
connaissance	knowledge	bilgi*
* Connaisance imgesel'i ifade ederken, savoir simgesel bilgidir.		
conscience	consciousness	bilinç
contorsion	contortion	burkulma
contre-transfert	countertransference	karşı-aktarım
corps morcelé	fragmented body	parçalanmış beden
corps propre	proper body	öz-beden
correction	correction	düzeltme, düzeltilme
coupure	cut	kopukluk, kesinti
croyance	belief	inanç
cruauté	cruelty	zalimlik
culpabilité	guilt	suçluluk
cure	treatment	iyileştirme (healing), sağaltım (curing)*
* Esasen psikiyatrik bir kavram olmasına rağmen, Lacan tarafından psikiyatrik anlayışın tamamen tersi bir bağlamda kullanılmıştır. Zira Lacan'a göre nevroz, psikoz, sapkınlık gibi psikopatoloji yapıları tedavi edilemezler, sağaltım ile tamamen sağlıklı bir psişe üretmek mümkün değildir. Psikanalitik tedavinin amacı analizanın kendi hakikatini ifade etmesi ve anlamlandırmasıdır.		
ça	...	alt-ben
débordement	overflowing	taşma
déchet	scrap, waste	artık, atık
dédoublement	spliting	bölünme
défaut de départ	defect from starting	başlangıçtan beri varolan hata
défence	defence	savunma
défilé	parade	geçit
déjà	already	henüz
délire	delusion	sanrı
demande	demand	talep
démission	demission	istifa, çekilme
dénégation	denial	inkar*
* Freud'da verneinung.		

Fransızca	İngilizce	Türkçe
déni	disavowal	yok sayma

* Freud'da verneinung.

dénotation	denotation	yananlam
déplacement	displacement	yer değiştirme
dérivation	derivation	türeme
désir	desire	arzu
désir de la mère	desire of the mother	annenin arzusu
désir de l'analyste	desire of the analyst	analistin arzusu
destinerrance	destinerrance	istikametsizlik*

* Karşıt gibi görünen destination (istikamet, varış yeri)" ve errance (yanılgı ve başıboşluk) kavramlarına atıfta bulunan bir kelime oyunu ile oluşturulmuştur. Mektubun gideceği yere varmaması olasılığını ve her zaman böyle bir riskin bulunduğunu ifade eder.

détournement	diversion	sapma
détour	detour	dolambaçlı yol
détresse	helplessness	çaresizlik, büyük mutsuzluk*

* Freud'da hilflosigkeit.

détumescence	detumescence	büzülme
deuil	mourning	yas
dévoilement	unmasking	örtüsünü açma, örtüyü açma
dialectique	dialectic	diyalektik
dieu	God	tanrı
dignité	dignity	saygınlık, onur
discordance	discordance	uyuşmazlık
discours	discourse	söylem
discursif	discursive	gidimli, diskursif
dissymétrique	shapeless	uyumsuz, şekilsiz
distorsion	distortion	çarpıtma
dit-mension	...	söz-boyutu*

* Lacan'ın neolojizmlerinden birisi. Fransızca "dit" kelimesi, söz, söylenen; İngilizce "mension" kelimesi ise söz etme manasına gelir. "Dimension"un, yani boyutun, söz vurgulu olarak, söz-boyut şeklinde okunmasına işaret eder. Örneğin "Le dire n'est pas de la dit-mension de la vérité" (Lacan, 1973): Söz, hakikatin söz-boyutu değildir.

diversion	deviation	saptırma
division du sujet	division of the subject	öznenin bölünmesi
don	gift	armağan
douleur	pain	acı

Fransızca	İngilizce	Türkçe
doute	doubt	kuşku
éconduction	...	dışa-sürüm
effets de formation	formation effects	biçimlenme etkileri
efficacité	effectiveness	etkinlik
ego autonome	autonomous ego	otonom ego
ego idéal	ideal ego	ideal ego
ego	ego	ego*

* Lacan'ın genellikle Anglosakson Psikanalizi'nden bahsederken kullandığı terimdir. Freudcu Ich'e istinaden moi (me) ve je (I)'yü değişmeli olarak kullanır.

élidé	elide	kesilip atılmış*

* Burada yerine burda deriz, bu örnekte "a"nın atılması gibi.

émettre	emit	yaymak
encore	more	daha
énonciation	enunciation	sözceleme
envie du pénis	penis envy	penis hevesi, penis hasedi*

* Çevirilerde "penis hasedi" yaygın olarak kullanılmaktadır fakat bizce bu tartışmalı bir seçimdir. Zira "haset" başka birinin olan bir şeyin ona haz verdiği düşüncesinden doğan kıskançlık ile içiçe bir duygudur. Hasette kişi haset ettiği şeyi istemez, ona sahip olanın sahip olmamasını ister, yani haset nesneye değil, nesneye sahip özneye yönelik bir tutumdur. Fakat penis-envy'de özneye karşı bir tutum değil; nesneye, penise karşı bir tutum, sahip olma isteği sözkonusudur. Bu bağlamda biz "penis hevesi" terimini yeğliyoruz.

équivalence	equivalence	denklik
escabeau	stool	tabure
espérance	hope	umut
éthique	ethics	etik
etrangeté	strangeness	yabancılık
être	being	varlık
excentric	excentric	dış-merkezi
existence	existence	var olmak
expérience de morcellement	experience of fragmentation	parçalanma deneyimi
externalisme	externalism	dışsalcılık
extimité	extimacy	dış-yakınlık*

* Intimité (kendine-yakınhk, içsellik) sözcüğünden in- önekinin çıkarılıp yerine dış anlamına gelen ex- önekinin konulmasıyla yaratılmıştır.

facteur c	factor c	k faktörü

C burda "kültür"ü imler.

Fransızca	İngilizce	Türkçe
fallacieux	fallacious	aldatıcı
fantasie	phantasy	fantezi*

* Lacan'ın Klein'a atıfta bulunarak açıkladığı bu kavram, tamamen imgesel düzene aittir; hülyalı hayaller, düşlem anlamına gelir ve Lacancı bağlamda fantazi/fantazm olarak karşıladığımız terimden farklıdır (bknz. fantazi).

fantasme	fantasy	fantazi, fantazm*

* İmgesel ve simgesel düzenleri kapsayan kurgusal bir yapıyı yansıtır. Ayrıca fantazi ile fantezi arasındaki önemli ayrım için bkz. Bruce Fink'in bu sayıdaki yazısı.

féminité	femininity	kadınsılık
fétichisme	fetishism	fetişizm
fin d'analyse	end of analysis	analizin sonu
fixation	fixation	takılma
Freud'da fixierung.		
folie	madness	delilik
forclusion	foreclosure	dışta-tutma*

* Freud'da verwerfung. Lacan, Freud kökenli bu kavramı psikoz durumu için kullanır. Baban-nın-Adı belirli bir özne için dışta-tutulduğunda, simgesel düzende asla doldurulamayacak bir boşluk bırakır. Bu durumdaki öznenin, psikozun klasik işaretlerini göstermemesine rağmen psikotik bir yapıya sahip olduğu söylenir. Er ya geç, dışta-tutulan Baba-nın-Adı Gerçek'ten geri döner, özne onu hazmedemez, ve bu "sindirilemeyen imleyen ile çarpışma"nın sonucu, halüsinasyonlar ve/ya sanrılarla karakterize edilen psikotik durumdur. Dışta tutma; bastırma, olumsuzlama ve yansıtma operayonlarından ayırt edilmelidir. Dışta-tutma, dışta-tutulan ögenin bilinçdışına gömülmesi değil ama bilinçdışından sürülmesi yoluyla bastırmadan farklılaşır. Bastırma, nevrozu kuran operasyondur, dışta-tutma ise psikozu yapılandırır.

formation	formation	oluşum, biçimleniş, formasyon
formation	professional training	formasyon
formation réactionnelle	reaction formation	karşıt tepki
fourvoiment	...	sapma, yoldan sapma
fragmentation	fragmentation	parçalanma
frustration	frustration	hüsran, sahip-olamayış*

* Freud'da versagung.

futur antérieur	...	geçmişteki gelecek zaman, önceki gelecek zaman
génital	genital	genital
gestalt	gestalt	gestalt
glissement	slip	kayma
glissement irréversible	irreversible glide	geriye dönüşsüz kayma

Fransızca	İngilizce	Türkçe
grand Autre	big Other	büyük Başka, büyük Öteki
graphe du désir	graph of desire	arzu grafiği
hainamoration	...	kin-aşık-olma*

* Sözcüğün modeli énamouration, aşık olma'dır; burada başa hain' gelmiştir bu sözcük de haine'in (kin) kısaltılmışıdır, öyleyse kinaşıkolma olarak çevrilebilir.

halucination	hallucination	halüsinasyon
hétéroclite	heteregenous	çarpıklık
hystérie	hysteria	histeri
id	id	id
idéal du ego	ego-ideal	ego ideali
idéalisation	idealisation	idealleştirme
identification	identification	özdeşleşme
identification primaire	primary identification	birincil özdeşleşme
identification projective	projective identification	yansıtmalı özdeşleşme
image spéculaire	specular image	aynasal imge
imaginaire	imaginary	imgesel
imago	imago	imago
impasse	dead end, impasse	çıkmaz
inceste	incest	ensest
inconscient	unconscious	bilinçdışı
inhibition	inhibition	iç-engelleme
instance	agency	yetke
instinct	instinct	içgüdü
intellectualisation	intellectualisation	entelektüelizasyon
interdit	prohibited	yasak
intériorisation	internalisation	içselleştirme
interprétation	interpretation	yorum
intersubjectivité	intersubjectivity	öznelliklerarası
introjection	introjection	içe-yansıtma
intrusion	intrusion	içe-girme
inversion	inversion	terse-çevirme, tersyüz etme*

* Lacan'da özellikle özne bağlamında sözkonusu edilir.

jalousie	jealousy	kıskançlık
jeu	game	oyun
jouissance	jouissance	jouissance
jubilation	jubilation	coşku

Fransızca	İngilizce	Türkçe
lamella	lamelle	lamella
langage	language	dil (langage)*

* Dilbilimsel kurallar bütünü olarak dil, ki Lacan daha ziyade langage üzerinde çalışmıştır.

langue	language	dil (langue)*

* Zaman ve uzama göre şekil değiştiren, yaşayan dil.

lapsus	slip	sürçme
latence	latency	latent, saklı
l'étourdit	l'étourdit	sersem söz (l'étourdit)*

* Lacan'ın yarattığı bir sözcük, neolojizm. Sersem (étourdi) ile söylemeyi (dit) birleştirerek oluşturmuştur.

lettre	letter	harf; mektup
leurre	lure	yanılsama
libidinal	libidinal	libidinal
libido	libido	libido
linguisterie	...	dilselcilik
lituraterre	...	yerde-edebiyat*

* Bu sözcük Lacan'ın bir neolojizmidir.

loi	law	yasa
maître	master	efendi
manie	mania	mani
manque	lack	eksik, eksiklik
manque-à-être	lack of being	varlığa-eksik, varlığa-eksiklik*

* Lacan'ın kendisi bu kavramı İngilizce'ye "want-to-be" yani "olmak istemek" şeklinde çevrilmesini önermiştir. Bu bağlamda da okunabilir.

manque-à-jouir	lack of enjoyment	zevke-eksik, zevke-eksiklik
masculinité	masculinity	erkeksilik, erkeklik
masochisme	masochism	mazoşizm
matérialisme	materialism	maddecilik
maternel	maternal	annesel
mathème	matheme	matheme*

* Matematikte en ufak yapısal birim. Mathematics+mytheme (Levi-Strauss'da mitolojik sistemler) den türetilmiştir.

méconnaître	misrecognise	yanlış tanımak
médiatrice	mediatory	aracı
mémoire	memory	bellek
méprise	despise	hor görme
mère	mother	anne

Fransızca	İngilizce	Türkçe
métalangage	metalanguage	meta-dil
métaphore	metaphor	metafor
métaphore paternelle	paternal metaphor	babasal metafor
métapsychologie	metapsychology	metapsikoloji
métonymie	metonymy	metonim
mise en scène	mise-en-scene	sahneye koyma
modèle optique	optical model	optik model
moi	me	ben
moment	moment	an
mort	death	ölüm
motrice	driving	devindirici
narcissisme	narcissism	narsisizm
négation	negation	olumsuzlama
nescience	...	bilgi yokluğu
névrose	neurosis	nevroz
névrose obsessionelle	obsessional neurosis	obsesyonel nevroz
noeud	knot	düğüm
noeud borroméen	Borromean Knot	Borromean Düğümü
Nom-du-Père	Name-of-the-Father	Baba-nın-Adı
nouage	knotting	düğümlenme, düğümleme
objectalité	...	nesnesellik
objet (petit) a	object (small) a	küçük a nesnesi
objet partiel	part object	kısmi nesne
objet perdu	lost object	kayıp nesne
objet transitionnel	transitional object	geçiş nesnesi
onirique	dream-like	düşsel
orale	oral	oral
ordre	order	düzen
organe irréel	unreal organ	gerçekdışı organ
oubli	forgetting	unutma
paranoïa	paranoia	paranoya
parlétre	speaking being	konuşan varlık
parole	speech	söz
parole fondant	founding speech	kurucu söz*

* Lacan'a göre söz yalnızca iletilen Başka'yı değil, öznenin kendisini de kurar.

Fransızca	İngilizce	Türkçe
partenaires	partners	eşleşenler, eşler
partition	part	bölünme
passage à l'acte	passage to the act	eyleme geçiş*
* Freud'da agieren.		
passe	pass	geçiş, geçme devinimi
pas-tout	pas-tout	bütün-olmayan
péan	...	sevinç nidası
pensée	thought	düşünce
père	father	baba
performatif	performative	performatif
personnalisation	personalization	kişiselleştirme
perturbation	disruption	bozulma, karışıklık
perversion	perversion	sapkınlık, perversiyon
perversion fétichiste	fetishist perversion	fetişist sapkınlık
phallus	phallus	fallus
phobie	phobia	fobi
plongée	diving	dalış
Plus-de jouir	surplus enjoyment	artı zevk
point de capiton	anchoring point	kapitone noktası
ponctuation	punctuation	noktalama *

* Anlamlandırma Zincirinde anlamı düğümleme üretir. Düğümlenme öncesinde sadece söylem zinciri mevcuttur, özne, geri dönüşlü olarak söylemi düğümler ve bir ifade belli anlama bürünür.

postiche	false	yapma
poubellication	...	çöp-yayın
İki sözcükten türemiştir, publication: yayın; ve poubelle: çöp tenekesi.		
poussée	pressure	itiş
précipitation du signifiant	the rashness of signifier	imleyenin tez-gelişi
Örneğin yağmurun aniden bastırması için kullanılır.		
préconscient	preconscious	önbilinç
primauté	primacy	öncelik
primordial	primordial	ilksel, kökensel
principe de plaisir	pleasure principle	haz ilkesi*
* Freud'da lust.		
principe de réalité	reality principle	gerçeklik ilkesi
privation	privation	yoksunluk, mahrumiyet*

Fransızca	İngilizce	Türkçe
* Simgesel yoksunluk. Simgesel mevcudiyeti imleyen absent kavramı ile ilişkilidir. Simgesel düzende mevcut olmayan, gerçek düzende mevcuttur: 'Yoksunluk kavramı ... nesnenin gerçek'te simgeselleştirilmesidir' (S4, 218).		
progrès	progress	ilerleme
projection	projection	yansıtma
prolongement du symptôme	extension of symptom	semptomun uzanımı
psychologie du ego	ego psychology	ego psikolojisi
psychose	psychosis	psikoz
pulsion	drive	itki
Freud'da trieb.		
pulsion de mort	death drive	ölüm itkisi
rapport sexuel	sexual relationship	cinsel ilişki
rationalisation	Rationalisation	rasyonalizasyon
ravalement	depreciation	gözden düşmesi, altının kazılması
réalité	reality	gerçeklik
réalité psychique	Psychical Reality	Ruhsal Gerçeklik
reconnaissance	recognition	tanıma, tanınma
rectification subjective	subjective rectification	öznel arınma
Reduplication	reduplication	kıvrımlı yineleme, yeniden ikileme*
* Yunanca'da anadiplosis. Bir cümlenin son kelimesinin, sonraki cümlenin başında yinelenmesi ile oluşan ikilemedir. Türkçe retorikte "kıvrımlı yineleme", "ikileme" gibi karşılıkları mevcuttur		
réel	real	gerçek
refente	split	yarık, yeniden-yarık, yeniden-yarılma
référence	reference	gönderge
refoulement	repression	bastırma
Frued'da verdrängung		
regard	gaze	bakış
registre	register	kaydetme (fiil), kayıt (isim)
régression	regression	gerileme
relation duelle	dual relation	ikili ilişki
relève	Sublation	kapsayarak aşma (aufhebung)
remémoration	recollection	anımsama
répétition	repetition	yineleme, tekrar

Fransızca	İngilizce	Türkçe
résistance	resistence	direnç
rétroactif	retroactive	geri dönüşlü, geriye dönük
rire	laugh	gülmek
sadisme	sadism	sadizm
savoir	knowledge	bilgi
Connaisance imgesel'i ifade ederken, savoir simgesel bilgidir.		
scène	scene	sahne
scène de la séduction	scene of seduction	baştan çıkarma sahnesi
scène primal	primal scene	ilk sahne
schéma L	schema L	L şeması
scopique	...	görüşsel
se dédouaner	clear one's name	kendini aklamak
semblable	counterpart	karşılık
semblant	semblance	görünüş
semblantisation	semblantization	görünürleştirme
séperation	seperation	ayrılma
sexual difference	sexual difference	cinsel fark
sexualité	sexuality	cinsellik
sexuation	sexuation	cinselleşme
signe	sign	im, işaret, gösterge
Bizce gösterge kavramı tartışmalıdır.		
signes de perception	signs perception	algı imleri
signifiant	signifier	imleyen, anlamlayan, gösteren*

* Bizce gösteren kavramı tartışmalıdır: "Lacan'ı Türkçe'ye aktarmadaki en büyük sorunlardan birini Lacan'ın düşüncesinin kalbindeki bu signifiant terimi oluşturmaktadır. Buna dilimizde genellikle "gösteren" karşılığı verilmektedir. Oysa, bu sözcüğün türetildiği iki kökensel sözcükte, signe ile signification'da, "gösterme" olgusuyla doğrudan bir ilişki yoktur. Bu iki sözcükten birincisi "işaret" demektir (bizde "gösterge" karşılığı verilmiş olan), ikincisi "anlam" demektir (böylece, daha başlangıçta, Türkçe, "akraba" olan bu iki sözcük arasında akrabalığı bozmuştur). "Gösterme" seçimi, bir yorumdur. Bu yorumun kullanımda geçerlilik kazanması, onun keyfiliğini ve sınırlarını göz ardı etmemize neden olmamalıdır. Kaldı ki Lacan gibi birinin signifiant sözcüğünü kullanmasında "işaret"e olduğu kadar, hatta belki daha da çok, "anlam"a bir kavramsal uzanım vardır. Öyle ki, "anlamlayan" olarak signifiant, anlamın da önündedir, anlam ona bağlı olandır. Bu kavram, "anlamlanan" olarak signifié ile de benzer bir öncelik ilişkisi içindedir. Lacan, signifiant derken dilbilimsel bir ögenin oluşturduğu temelin bütün anlam ve anlamlanan düzenine göre önceliğini belirtmektedir. Aslında, signifiant hiçbir şeyi göstermemektedir. O, diğer signifiants'larla kurduğu yapısal bağ temelinde, herçeşit anlamı olanaklı kılmakta, dolayısıyla bir göstermenin de, başka deyişle konuşan varlık için bir varlıksal belirişin olmasını da olanaklı kılmaktadır" (Ahmet Soysal'ın bu sayıdaki Lacan yazısının dipnotundan).

Fransızca	İngilizce	Türkçe
signification	signification	anlam, imlem
signifié	signified	imlenen, anlamlanan, gösterilen
Bizce gösterilen kavramı tartışmalıdır.		
singularité	singularity	tekillik
sinthome	sinthome	sinthome, "sentom"
Symptôme gibi okunur, üç sözcükten oluşmuştur: Saint homme (aziz insan), Saint Thomas (Ortaçağ filozofu), symptôme.		
site préalable	prior site	öncel yer
souffrance	suffering	acı çekme, ızdırap
spectre	spectre	hayalet
stade du miroir	mirror stage	ayna evresi
stade phallique	phallic stage	fallik dönem
stade préœdipien	preoedipal phase	Oidipal-öncesi dönem
stécriture	...	"buyazın"*
* Cette écriture'ün (bu yazının) kısaltılmış halidir.		
structure	structure	yapı
sublimation	sublimation	yüceltim, süblimleşme
substance jouissante	enjoying substance	zevk alan töz
subversion	subversion	altüst oluş, yıkım
sujet	subject	özne
sujet supposé savoir	subject supposed to know	bildiği varsayılan özne
superego	superego	süperego
supplément	supplementary	ek
surmoi	...	üstben
suture	suture	dikiş*
* Lacan'a göre imgesel ve simgesel düzenlerin birle_tikleri, birbirlerine dikildikleri yerdir.		
symbolique	symbolic	simgesel, sembolik
symptôme	symptom	semptom
télépathe émetteur	emitting telepathic	iletici telepat
télépathie	telepathy	telepati
thetic	thetic	thetik, koyucu
topologie	topology	topoloji
tore	torus	torus*

Fransızca	İngilizce	Türkçe
* Lacan'ın öznenin içselliği-dışsallığı ikilemine dair örneklediği topolojik bir figürdür. Bir silindirin iki ucunun birleştirilmesi ile elde edilen halka şekline benzetilebilir. Bu topolojik şeklin ağırlık merkezi hacminin dışındadır, tıpkı öznenin merkezinin de kendisinin dışarısında olduğu gibi.		
torsion	torsion	burulma, burkulma
tournure obligé	inevitable twisting	kaçınılmaz bükülme
trace	trace	iz
trait unaire	unary trait	birleştirici özellik, birleyen özellik (çizgi)
tranche	slice	dilim*
* Lacan, coupe (kesik) literal olarak daha uygun olmasına rağmen, ayrımın üçboyutlu doğasına işaret etmek üzere tranche kelimesini kullanır. Bkz. Moebius Şeridi.		
transfert	transference	aktarım
transgression	transgression	ihlal, karşı-geliş
transmission	transmission	iletme, aktarma
transposition	transposition	konum geçişi, (müzikolojide "göçürme")
trauma	trauma	travma
triture	kneading	ufalama
trop-plein	surplus, excess	fazla-dolu
trou	hole	delik
valeur	value	değer
véridique	truthful	hakiki
vérité	truth	hakikat
vide	gap	boşluk
virtuelle	virtual	virtüel, gücül
vision	vision	görme
voilement	masking	örtme
voix	voice	ses
vue	view	görme yeteneği, görüş

İstanbul Fransız Kültür Merkezi ve MonoKL Dergisi İşbirliğiyle Uluslararası Lacan Kolokyumu 20-21 Haziran 2009 10:00-18:00

Farklı disiplinlerden beslenerek oluşturduğu kuramı ile psikanaliz tarihinde çığır açan Jacques Lacan'ın etkileri klinik alanın yanı sıra sosyoloji, medya çalışmaları, felsefe ve sanat başta olmak üzere pek çok kuramsal bağlamda da güçlü bir şekilde hissedilmektedir. Lacan, toplumsal ve bireysel varlık olarak özneyi modern toplumda belirleyici olan *bilinçdışı, arzu, zevk, haz, başka* gibi kavramların ışığında yorumlarken tüketim toplumunun sorunlarına bambaşka açılardan bakmayı mümkün kılmaktadır.

İstanbul Fransız Kültür Merkezi ve MonoKL Dergisi'nin 20-21 Haziran'da birlikte düzenleyecekleri "Lacancı Teori ve Pratik" temalı Uluslararası Lacan Kolokyumu'nda psikanalitik bir perspektifle hareket edilecektir. Böylece modernleşme sürecinin krizlerini sarsıcı şekilde yaşayan Türkiye'nin kuramsal çerçevesine özgün bir katkı sağlanacaktır. MonoKL Dergisi Uluslararası Lacan Özel Sayısı'nın katılımcılarıyla gerçekleştirilecek kolokyumda Türkiye'den 3, İngiltere, Fransa ve Slovenya'dan 7 katılımcı yer alacaktır. Etkinlik ücretsiz olup simültane tercüme yapılacaktır.

Kongre Düzenleme Komitesi:
Ahmet Soysal
Yeşim Keskin
Volkan Çelebi
Eren Rızvanoğlu
Ekim Öztürk
Anne Potie

Yer: Fransız Kültür Merkezi

Kongre Sitesi: lacankongre.monokl.net

İletişim: Yeşim Keskin
ykeskin@monokl.net

Lacan Kolokyumu Katılımcıları ve Kısa Özgeçmişleri

Ahmet Soysal

1982-1995 yılları arasında arkadaşlarıyla birlikte Beyaz Dergisi'ni çıkardı. Yayımlanmış başlıca kitapları: "*Birlikte ve Başka*" (1999, Kabalcı); "*Arzu ve Varlık*" (1999, YKY); "*Madde ve Karanlık*" (2003, Norgunk); "*A'dan Z'ye Ece Ayhan*" (2003, Kitaplık Dergisi Eki); "*Ölüm Yazı Vücut*" (2004, Norgunk); "*Hüsnühat*" (2004, Norgunk); "*Eşsiz Olana Yakınlık*" (2006, Kanat); "*Devrim Düşüncesi*" (2008, Versus).

Franz Kaltenbeck

Paris, Lille ve Lille Tutuklu Evi'ndeki Service Médico Psychologique Régional Universitaire de Lille'de psikanalisttir. 1976'dan 1981'e kadar Jacques Lacan'la psikanaliz yapmıştır. «Savoirs et clinique»'te öğretim görevlisidir. *Savoirs et clinique ve Revue de psychanalyse* yayın yönetmenidir. "*Trauma et Mémoire*", Vienne 2000, "*Reinhard Priessnitz", der stille Rebell*, Vienne, Graz, 2006 ve 2009'da yayınlanacak olan "de *Sigmund Freud. Immer noch Unbehagen in der Kultur.*

Geneviève Morel

Paris ve Lille'de psikanalist, eski ENS öğrencisi, Üniversite doçenti (matematik), klinik psikoloji ve psikopatoloji doktorudur (Paris 7). *Ambiguïtés sexuelles. Sexuation et psychose*, Anthropos-économica, 2000; *Clinique du suicide* (editör), Érès, 2002; *L'œuvre de Freud; L'invention de la psychanalyse*, Bréal, 2006 ve *La loi de la mère. Essai sur le sinthome sexuel*, Paris, Anthropos, 2008, kitaplarının yazarıdır.

Jean-Michel Rabate

Jean-Michel Rabaté, Pennsylvania Üniversitesi İnsan Bilimleri fakültesinde profesördür. Modernizm, psikanaliz, çağdaş sanat, felsefe, Beckett, Pound, Beckett ve Joyce üzerine 30'ün üzerinde kitap yazmış ve edit etmiştir. Lacan üzerine yayımlanmış eserleri: "*The Cambridge Companion to Lacan*" (ed.); "*Lacan in America*"; "*Jacques Lacan: Psychoanalysis and the Subject of Literature*".

Lorenzo Chiesa

Kent Üniversitesi Avrupa Kültürü ve Dilleri Fakültesi Eleştirel Teori Bölümü'nde öğretim görevlisidir. Aynı zamanda Slovenya Ljubljana Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde konuk araştırma görevlisidir. "*Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*" adlı kitabın ve psikanaliz, çağdaş Fransız ve İtalyan felsefeleri üzerine birçok makalenin yazarıdır.

Mladen Dolar

1951 yılında Sovenya, Maribor'da doğmuştur. Doktorasını Hegel Felsefesi (*Tinin Görüngübilimi*) üzerine yapmıştır. Ljubljana'da *Problemi* dergisinin yayın kurulu üyesi ve *Analecta* yayınevinin kitaplar dizisi editörüdür. Amerika'da, İngiltere'de, Almanya'da, Avusturya'da, İsviçre'de ve Türkiye'de pek çok üniversitede konuk profesör olarak dersler vermiştir.

Nami Başer

1950 yılında Mudanya'da doğan Nami Başer, Galatasaray Lisesi'ni bitirdi. Fransa'da edebiyat ve felsefe eğitimi gördü. Galatasaray Üniversitesi'nde doçent olan Nami Başer, Blanchot, Genet ve Levinas gibi önemli düşünür ve yazarları Türkçe'ye çevirmiştir.

Özge Soysal

Özge Soysal; 1980 İzmir doğumlu. Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü'nü bitirdikten sonra Strasbourg 1 Louis Pasteur Universitesi Klinik Psikoloji ve Psikopatoloji dalında yüksek lisans yaptı. Halen aynı okulda ve bölümde "Kadınlığın oluşumunun sosyal söylemle olan bağı" üzerine olan doktorasına devam etmektedir.

Pierre Henri Castel

CNRS'de (CESAMES, Centre d'Etudes Psychotropes, Santé Mentale et Société, CNRS, INSERM, Université Paris-Descartes) araştırma direktörü, psikanalisttir (L'Association Lacanienne Internationale üyesi). Yayımlanmış eserlerinden bazıları: "*La Métamorphose impensable: Essai sur le transsexualisme et l'identité personelle*"; "*Introduction à l'interprétation du rêve, de Freud*"; "*Freud: Le Moi contre la sexualité*"; "*A quoi résiste la psychanalyse*"; "*Grand Dictionnaire de Philosophie*"; "*La Querelle de l'hystérie*"dir.

Raoul Moati

Felsefe doçenti, Jacques Derrida'nın düşüncesinde dil edimi kavramı üzerine bir tez hazırladığı Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne'da öğrenim görüyor. Söz konusu mesele üzerine 2009'da yayınlanmış kitabın yazarı, "*Derrida/Searle, déconstruction et langage ordinaire*".

MonoKL

Gelecek Sayı Duyurusu

Uluslararası "Emmanuel Levinas" Özel Sayısı

Görüş ve önerileriniz ile her türlü iletişim talebi için editor@monokl.net ile temasa geçebilirsiniz.

Yazı ve çevirilerinizi, 1 Mart 2010'a kadar, www.monokl.net adresinde belirtilen formatlarda göndermeniz rica olunur.
8.-9. sayılarımızı oluşturacak Uluslararası Özel Sayı'nın 2010 İlkbaharının sonunda yayımlanması planlanmaktadır.

Sayıyla ilgili haberleri www.monokl.net/blogasiri linkinden takip edebilirsiniz.

Abonelik ve MonoKL'un Eski Sayılarına Ulaşmak İçin

www.monokl.net adresinden 2006 yılından beri yayımlanmakta olan dergimize hem geçmişe hem de geleceğe dönük olarak abone olabilirsiniz. İlk 5 sayı elimizde kısıtlı sayılarda bulunmaktadır.

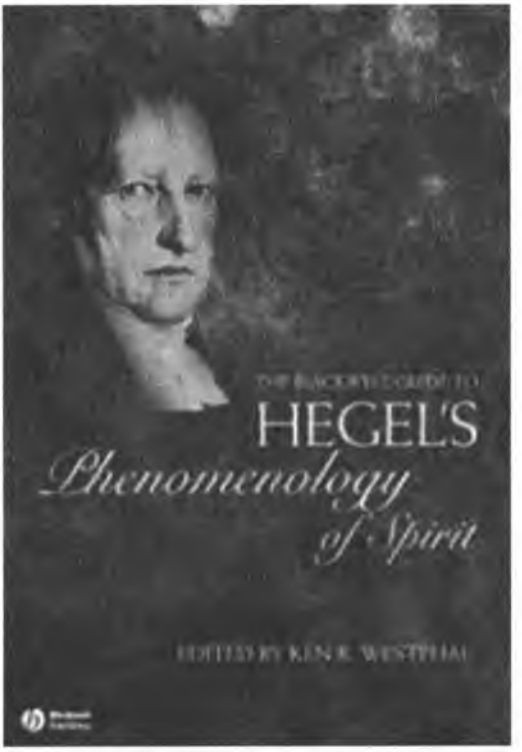
Abone olmadan da dergileri kargo yoluyla doğrudan bizden temin edebilirsiniz. Kargo ücreti okuyucuya ait olmak üzere her bir dergi için %35 indirim yapılacaktır.

MonoKL 1. Sayı – Manifesto
MonoKL 2. Sayı – Unutuş/Patafizik Koleji/Görsel Şiir
MonoKL 3. Sayı - Blanchot/Işık Özel Sayısı
MonoKL 4.-5. Sayı – Uluslararası *Hegel* Özel Sayısı
MonoKL 6.-7. Sayı – Uluslararası *Lacan* Özel Sayısı

İletişim:
www.monokl.net
abonelik@monokl.net

Uluslararası Ağımızdan Bir Kitap Haberi:

Uluslar arası Bağlantı Ağımızda Yer Alan ve Uluslararası Hegel Kongresi'nde de Aramızda Yer Alan, Örnek Kişiliği ile Bilgeliğiyle Bizlere Işık Tutan Prof. Dr. Kenneth R. Westphal'ın editörlüğünü üstlendiği "*The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*" yayımlandı.



Batı Metafiziği'nin temel taşlarından olan ve Hegel'in çok ses getiren eseri Tinin Görüngübilimi bu kitapta bambaşka açılardan inceleniyor. Dünyanın sayılı Hegel uzmanlarını bir araya getiren kitapta; *Kenneth R. Westphal, Frederick Neuhouser, Franco Chiereghin, Cinzia Ferrini, Terry Pinkard, David Couzens Hoy, Jürgen Stolzenberg, Frederick C. Beiser, George di Giovanni, AAllegra de Laurentiis, Marina F. Bykova* seçkin makaleleriyle yer alıyor. Kitap, Fenomenoloji'nin her bir bölümü üzerine detaylı olarak odaklanan eserleri bir araya getirmiş durumda.

Bilindiği üzere Monokl ve Cogito İşbirliğiyle 2008 Kasım'ında gerçekleştirilen Uluslar arası Hegel Kongresi'nin temel konusu da Tinin Görüngübilimi idi.

Yazarlar Hakkında

A. Kiarina Kordela

Minnesota Macalester College'da Almanca ve Kültürel Çalışmalar Bölümü'nde yardımcı doçenttir. *"$urplus: Spinoza, Lacan" kitabının ve The Gaze of Biocinema; Genre With and Beyond Gender and Sex; Four Fundamental Myths of Postmodern Thought; Marx's Update of Cultural Theory; Marx, Condensed and Displaced gibi* makalelerin yazarıdır.

Alain Badiou

1937'de doğan Alain Badiou çağımızın önemli düşünürlerindendir. Paris'teki Uluslar arası Felsefe Okulu'nda ve Ecole Normale Supérieure'de dersler vermektedir. Akademik kariyerinin yanı sıra siyasi sol siyasi kişiliğiyle de tanınır. Uzun süre Fransız Genç Komünistler Birliği'nin aktif ve önde gelen üyelerinden birisi olmuştur. Halen L'Organisation Politique içinde siyasi mücadelesini sürdürmektedir. Başlıca eserleri şunlardır: *"Théorie de sujet"*; *"L'etre et l'événement" (Varlık ve Olay)*; *"Manifeste pour la philosophie" (Felsefe için Manifesto,* Aralık-2005); *"L'Ethique" (Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme,* Metis-2004); *"Le Siecle".*

Alenka Zupancic

Özellikle psikanaliz ve kıta felsefesi üzerine çalışan Slovenyalı felsefecidir. Ljubljana'da doğmuş, 1990 yılında Ljubljana Üniversitesi'nden mezun olmuştur. Slovenya Bilim ve Sanatlar Fakültesi Felsefe Enstitüsünde tam zamanlı araştırma görevlisi, Ljubljana Psikanaliz Okulu olarak tanımlanan Lacancı yönelimin etkin olduğu ekole dahildir. Etik, edebiyat, komedi, aşk ve diğer Lacancı temalar üzerine pek çok metin kaleme almıştır. Nietzsche uzmanı olarak bilinir, çalışmaları genellikle Kant, Hegel, Bergson ve Badiou eksenlidir. *"En Kısa Gölge: Nietzsche'nin İki Felsefesi"* isimli kitabı Encore Yayınları tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Ayrıca *"The Odd One In: On Comedy"; "Ethics of The Real: Kant, Lacan" kitaplarının yazarıdır.*

Ahmet Soysal

1957'de İstanbul'da doğdu. 1982-1995 yılları arasında arkadaşlarıyla birlikte Beyaz Dergisi'ni çıkardı. Fazıl Hüsnü Dağlarca'yı Fransızca'ya çevirdi. Fransız şairlerinden Bonnefoy'u, Artaud'yu ve daha başkalarını Türkçe'ye çevirdi. Merleau-Ponty'nin Göz ve Tin'ini çevirdi. Türkiye'de ve Fransa'da başta fenomenoloji olmak üzere çeşitli konferanslar verdi, makaleler yayımladı. Yayımlanmış başlıca kitapları: *"Birlikte ve Başka"* (1999, Kabalcı); *"Arzu ve Varlık"* (1999, YKY); *"Madde ve Karanlık"* (2003, Norgunk); *"A'dan Z'ye Ece Ayhan"* (2003, Kitaplık Dergisi Eki); *"Ölüm Yazı Vücut"* (2004, Norgunk); *"Hüsnühat"* (2004, Norgunk); *"Eşsiz Olana Yakınlık"* (2006, Kanat); *"Devrim Düşüncesi"* (2008, Versus).

Bruce Fink

Bruce Fink Duquesne Üniversitesi'nde profesör, Lacancı bir psikanalist ve Ecole de la Cause freudienne üyesidir. İngilizce konuşulan dünyanın en önemli Lacan uzmanlarındandır. Lacancı psikanalizi klinik alanda uygulayan Fink, aynı zamanda analitik süpervizördür. Yayımlanmış eserlerinden bazıları: *"A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis"*; *"The Lacanian Subject"*; *"Fundamentals of Psychoanalytic Technique: A Lacanian Approach for Practitioners"dır. Ayrıca* Lacan'ın *"Ecrit"* adlı eserinin tam metnini, *Lacan'ın XX. Semineri'ni, Kadınsı Cinsellik Üzerine'sini ve Bilginin ve Aşkın Sınırlarını* İngilizce'ye çeviren ilk kişidir.

Elisabeth Roudinesco

Fransa'nın tek psikanaliz tarihçisi olarak anılan Elisabeth Roudinesco, Fransız Psikanalizin ve özel olarak Jacques Lacan'ın bu tarihe katkılarını konu aldığı iki ciltlik eserin de sahibidir (*Fransa'da Psikanaliz Tarihi: 100 yıllık Savaş* ve bu cildi izleyen *Jacques Lacan*). Ayrıca psikanaliz üzerine sayısız konferans ve makalenin de sahibidir. Ecole freudienne de Paris (1969-1981), *Action poétique* dergisi yayın kurulu (1969-1979) ve *L'homme* dergisi yayın kurulu (1997-2002) üyesi, *Libération* gazetesi destekçisi (1986-1996). Ecole des hautes études en sciences sociales (1992-1996) ve Ecole pratique des hautes études (2001-2007)'te konferanslar verdi, SIHPP'in eş-başkanlığım yaptı (1990-2006). Eserleri otuz dile çevrildi.

Erin Felicia Labbie

Erin Felicia Labbie Bowling Green State Üniversitesi'nde yardımçı doçenttir. *"Lacan's Medievalism"* (University of Minnesota Press, 2006) adlı eserin yazarıdır. *"Lear to the Letter: Derrida Before Lacan, Poe Before Shakespeare"* yayıma hazırlanmaktadır. İlgi alanları Ortaçağ Çalışmaları, Psikanaliz, Marksizm ve Yapısöküm'dür.

Ertan Arslansoy

1977 bursa doğumlu. 2003 Ankara Üniversitesi İtalyan Dili ve Edebiyatı mezunu olan Ertan Arslansoy İtalyanca öğretmeni olarak çalışmaktadır. Yayımlanmış şiir çalışmalarına ek olarak, psikanaliz ve edebiyat üzerine odaklanmaktadır.

Fiona Faraci

Fiona Faraci, 1992 yılına kadar İsviçre'de yaşamıştır. Türkiye'ye döndükten sonra İstanbul Bilgi Üniversitesinde lisans eğitimini tamamlamıştır. Klinik Psikolog Fiona Faraci, klinik psikopatoloji ve psikanaliz alanında lisansüstü eğitimini, Université de Provence Aix-Marseille I'de eğitimini kadınsılık üzerine yazdığı tez çalışmasıyla tamamlamıştır. Halen Université de Provence -Klinik Psikopatoloji ve Psikanaliz alanında doktora eğitimini sürdüren Fiona Faraci, Surp Pırgiç Ermeni Hastanesinde özellikle çocuk ve ergenlerle psikanalitik yönelimli klinik çalışmalar sürdürmektedir.

Franz Kaltenbeck

Paris, Lille ve Lille Tutuklu Evi'ndeki Service Médico Psychologique Régional Universitaire de Lille'de psikanalisttir. 1976'dan 1981'e kadar Jacques Lacan'la psikanaliz yapmıştır. «Savoirs et clinique»'te öğretim görevlisi. *Savoirs et clinique ve Revue de psychanalyse* yayın yönetmeni. *"Trauma et Mémoire"*, Vienne 2000, *"Reinhard Priessnitz", der stille Rebell*, Vienne, Graz, 2006 ve 2009'da yayınlanacak olan "de *Sigmund Freud. Immer noch Unbehagen in der Kultur?*" (Fransızca baskısı hazırlık aşamasında) yardımcı editör ve yazarıdır. Psikanaliz ve edebiyat eleştirisi alanında çeşitli makalelerin yazarıdır.

Fredric Jameson

1936 doğumlu Amerikalı Marksist eleştirmen. Haverford College'da Fransız Dili ve Edebiyatı okuduktan sonra 1960'lı yılların başında Yale'de aynı alanda doktorasını tamamladı. 1961 yılında yazdığı *Sartre: Origins of a Style* kitabıyla başladığı uzun yazı hayatında pek çok kitap ve yüzlerce yazı yayımladı. Eğitimini aldığı edebiyat teorisi alanıyla sınırlı olmayan çok geniş bir ilgi alanı vardır: Frankfurt Okulu teorisyenleri; Lukács, Weber, Simmel, Barthes, Greimas, Deleuze gibi düşünürler; detektiflik ve bilimkurgu romanları; Hollywood sineması; mimarlık teorileri; video sanatı; modernist resim ve edebiyat; postmodernizm teorileri; Çin'den Afrika'ya Üçüncü Dünya roman ve sineması; Marksist iktisat metinleri gibi çok farklı kültür ürünlerini eşine az rastlanır bir merakla takip etmiş ve yazmıştır. Türkçeye çevrilmiş olan kitapları şunlardır: *"Postmodernizm"* (YKY, 1994), *"Marksizm ve Biçim"* (YKY, 1997), *"Dil Hapishanesi"* (YKY, 2002), *"Biricik Modernite"* (Epos, 2004), *"Kültürel Dönemeç"* (Dost, 2005). Ayrıca bazı önemli metinlerinin çevirileri çeşitli derleme ve dergilerde yayımlanmıştır.

Geneviève Morel

Paris ve Lille'de psikanalist, eski ENS öğrencisi, Üniversite doçenti (matematik), klinik psikoloji ve psikopatoloji doktorudur (Paris 7). *Ambiguïtés sexuelles. Sexuation et psychose*, Anthropos-économica, 2000; *Clinique du suicide* (editör), Érès, 2002; *L'œuvre de Freud; L'invention de la psychanalyse*, Bréal, 2006 ve *La loi de la mère. Essai sur le sinthome sexuel*, Paris, Anthropos, 2008, kitaplarının yazarıdır.

Guy Félix Duportail

10 Aralık 1952'de doğdu. l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne'da doçent. Dil ve iletişim felsefesi ve modern fransız felsefesi uzmanı. Felsefe-psikanaliz ilişkisi üzerine çeşitli makaleler (Revue de Métaphysique et de Morale, Mars 2005, Revue Essaim, Chiasmi international) ve aynı konu üzerine üç kitap yayınladı: *"L'a priori littéral, une lecture phénoménologique de Lacan"* (Ed. du Cerf, Paris, 2003). *"Intentionnalité et Trauma, Levinas, Lacan"* (ed. L'Harmattan, paris, 2005) *"Les institutions du monde de la vie, Merleau-Ponty et Lacan"* (Ed. Millon, Grenoble, 2008).

Hivren Demir Atay

Hivren Demir-Atay, 1998'de ODTÜ Uluslararası İlişkiler bölümünü bitirdikten sonra Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı bölümünden *"Cemil Kavukçu Öykücülüğünde Kent, Taşra ve Modernlik"* başlıklı teziyle yüksek lisans derecesi aldı. Hâlen New York Eyalet Üniversitesi (Binghamton) Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde doktora çalışmasını sürdürüyor.

J.-D. Nasio

Arjantin asıllı doktor, psikiyatrist, çocuk ve yetişkin psikanalistidir. Hepsi bilim topluluğu tarafından olumlu karşılanan ve çoğu kez uzman olmayan geniş halk kitleleri arasında büyük ilgi gören on iki dile çevrilmiş on altı eserin sahibidir. 1978'den itibaren Lacan ile birlikte çalışmış ve onun verdiği seminerlere katılmıştır. Ayrıca *Ecole Freudienne de Paris* (EFP) çevresinde bir seminer başlatmıştır. EFP'nin Lacan tarafından dağıtılmasından sonra, 1986'da Nasio psikanalizin aktarılmasını ve analistlerin eğitimini hedefleyen bir kurum olan *Les Seminaires Psychanalytique de Paris*'yi kurmuş ve 2001 yılına kadar Üniversite Paris VII'de psikopatoloji dersleri vermiştir. Yayımlanmış bazı eserleri: *"L'inconscient à venir"; "Aux limites du transfert"; "Le silence en psychanalyse"; "Le Livre de la Douleur et de l'Amour"; "Le fantasme, le plaisir de lire Lacan"*... Türkçe'de de İmge Yayınları tarafından yayımlanmış üç kitabı bulunmaktadır.

Jacques-Alain Miller

Jacques Lacan'ın damadı olan Miller, Lacan'm eserlerini derleyen, yayımlayan ve Lacancı psikanalizin yayılmasına önemli etkileri olan bir akademisyendir. Lacan ile 1964 yılında tanışmıştır. O zamana kadar Lacan'ım yayımladığı her çalışmayı okuyan Miller ona ilk olarak: "Özne kavramınız bir varlıkbilim/ontoloji içeriyor mu" diye sorduğunda samimiyetleri başlamıştır. Ornicar?'ın editörlüğünü yapan Miller, École Normale Supérieure'da Althusser, Derrida ve Ranciére ile de çalışmıştır. Fakat sonrasında tamamen Lacan ile yoluna devam etmiştir. Lacan, University of Vincennes'e geçtiğinde "Le Champ freudien"in yöneticisi, Miller da başkanı olur. Lacan'ın çalışmalarının tek editörü olarak Fransızca'da Seminer metinlerinin yarısının yayımımı tamamlamıştır. Miller aynı zamanda eserlerin İngilizce'ye çevirisine danışmanlık yapmıştır. Ayrıca, İspanya, İngiltere, İtalya, Arjantin, Brezilya gibi ülkelerde geliştirdiği psikanalitik çalışma grupları ile Lacancı yönelimin/oryantasyonun gelişimini hızlandırmıştır. Bu Lacancı yönelimle, Slavoj Zizek ve Alain Badiou gibi filozofların da yakın bir ilişkisi vardır.

Jacques Derrida

Jacques Derrida, 15 Temmuz 1930 El-Biar'da, (Cezayir) dogdu ; 8 Kasım 2004'te Paris'te öldü. 1962 yılında Husserl'in *Ursprung der Geometrie* (Geometrinin Kökeni) adlı çalışmasını uzun bir önsözle Fransızca'ya çevirdi. 1964'e kadar Sorbonne Üniversitesi'nde, 1965'ten sonra da Ecole Normale Supériure'de asistanlık yapmıştır. 1967'de *La Voix et le phénoméne, Introduction au probléme du signe dans la phéenoménologie de Husserl, De la Grammatologie* kitaplarını yayımladı. Derrida, felsefe tarihinde hem söz hem de akıl anlamlarına gelen logos-merkezciliğin egemenliğini, dolayısıyla dar anlamda "yazı"ya da indirgenmeyen bütün "teknik" dolayımların mevcudiyetin doluluğuna ulaşmayı engellediği iddia edilip ikincil ve yabancılaştırıcı olarak görülüp değerden düşürülmesinin gizlediği stratejileri açığa vurmaya koyulur. Bu "açığa vurma" işlemi, bilinen kuramsam söylemlerin ötesine "edimselliği" de hesaba katan farklı yazı stratejileri de gerektirdiğinden, Derrida'nın metinleri giderek merkezden yoksun bir kırılmaya uğrar, marjinalize olur. 1972'de *La Dissémination*, 1974'de *Glas* ve 1978'de *La Verité en peinture* yayımlandı. Derrida 1997 yılında İstanbul'a gelip çeşitli konferanslar vermiştir.

Jean-Luc Nancy

1940 yılında doğdu. Yaşayan en önemli düşünürlerin başında gelmektedir. İlk kitabı, "Le titre de la lettre" 1973 yılında yayımlandı. Descartes, Kant, Hegel, Hegel ve Heidegger üzerine önemli çalışmalar gerçekleştirdi. Derrida, Blanchot ve Bataille ile etkili düşünce diyalogları geliştirdi. Başlıca kitapları *"La Remarque spéculative (un bot mot de Hegel)"; "L'inquiétude du négatif"; "Les Fins de l'homme"; "La Communauté désœuvrée"; "Le sens du monde"; "Être singulier pluriel"*. Türkçe'de yayımlanmış tek çalışması, Özgürlük Deneyimi -*L'Expérience de la liberté*- (2007, Aralık) bulunmaktadır.

Jean-Michel Rabate

Jean-Michel Rabaté, Pennsylvania Üniversitesi İnsan Bilimleri fakültesinde profesördür. Princeton, Montreal Üniversitesi ve Paris 8'te dersler vermiştir. Slought Vakfı'nın kurucu ve yöneticilerindendir. Modernizm, psikanaliz, çağdaş sanat, felsefe, Beckett, Pound, Beckett ve Joyce üzerine 30'ün üzerinde kitap yazmış ve edit etmiştir. Lacan üzerine yayımlanmış eserleri: *"The Cambridge Companion to Lacan"* (ed.); *"Lacan in America"*; *"Jacques Lacan: Psychoanalysis and the Subject of Literature"*. Son kitapları arasında *"The Ghosts of Modernity"*; *"Joyce and the Politics of Egoism"* bulunmaktadır. Şu anda *"Yalanların Rengi"* adlı kitabı üzerine çalışmaktadır.

Joan Copjec

Buffalo Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat ve Medya Çalışmaları bölümünde profesördür. Aynı zamanda Psikanaliz ve Kültür Çalışmaları Merkezi'nin direktörüdür. Feminizm ve Lacancı söylem üzerine tartışmaları ile tanınmaktadır. *"Read My Desire: Lacan against the Historicists"*; *"Imagine There's No Woman"* kitaplarının yazarı; *"Shades of Noir"*; *"Radical Evil"*; *"Supposing the Subject; Giving Ground"* (Michael Sorkin ile) ve *Jacques Lacan's Television* isimli kitaplar dahil olmak üzere pek çok kitabın editörüdür. Son zamanlarda İslamik Düşünce ve Kiarostomati üzerine çalışmaktadır.

Kirsten Hyldgaard

Aarhus Üniversitesi, Eğitim Fakültesi'nde doçenttir. Copenhagen Üniversitesi Felsefe Enstitüsü'nde felsefe doktorasını yapmıştır. Heidegger, Freud, Lacan, Sartre, Badiou, Zizek üzerine Danca kitaplar kaleme almış, Umbr(a), The Symptom, lacan.com, (a) – a journal of culture and the unconscious, A Journal of the Philosophy and Education Society of Australasia, and The psychoanalytical Notebooks of the London Circle'da makaleler yayımlamıştır. Halen psikanalizin pedagolojik-felsefik etkileri üzerine çalışmaktadır.

Lorenzo Chiesa

Kent Üniversitesi Avrupa Kültürü ve Dilleri Fakültesi Eleştirel Teori Bölümü'nde öğretim görevlisidir. Aynı zamanda Slovenya Ljubljana Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde konuk araştırma görevlisidir. *"Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan"* adlı kitabın ve psikanaliz, çağdaş Fransız ve İtalyan felsefeleri üzerine birçok makalenin yazarıdır. Avrupa Psikanalizi Dergisi'nin yayın kurulunda yer almaktadır. CliC'in (*Circle for Lacanian Ideology Critique*) de bir üyesidir.

Meltem Kütahneci

1978'de İstanbul'da doğdu. Paris'te psikolog-psikanalist olarak çalışıyor. 1997'de Saint Joseph Lisesinden mezun olduktan sonra Fransa'da İletişim Fakültesi'nde lisans, Fen Edebiyat Fakültesi Klinik Psikoloji Bölümü'nde lisans ve yüksek lisans yaptı. Psikanaliz alanında uzmanlaştı. "Bakış ve Paranoya" konusundan sonra "Ölüm ve İnanç" konusunda araştırmalarına devam ediyor.

Miran Bozovic

Miran Bozovic Slovenya Ljubljana Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesördür. *"An Utterly Dark Spot: Gaze and Body in Early Modern Philosophy"*in yazarı, "Jeremy Bentham, *The Panopticon Writings"*in editörüdür. Son çalışmalarından bazıları şunlardır: "Of 'farther uses of the dead to the living': Hitchcock and Bentham," in *Hitchcock: Past and Future,* ed. Richard Allen and Sam Ishii-Gonzales; "The Omniscient Body," in *Lacan: The Silent Partners,* ed. Slavoj Zizek; and *Was Du nicht siehst: Blick und Körper 1700/1800*'dir.

Mladen Dolar

1951 yılında Sovenya, Maribor'da doğmuştur. Doktorasını Hegel Felsefesi (*Tinin Görüngübilimi*) üzerine yapmıştır. Klasik Alman felsefesi çalışmaları ile 1992 yılında yardımcı doçent, felsefe ve teorik psikanaliz çalışmaları ile de 1996 yılında doçent oldu. Ljubljana'da *Problemi* dergisinin yayın kurulu üyesi ve *Analecta* yayınevinin kitaplar dizisi editörüdür. Amerika'da (Duke, New School for Social Research, Duquesne, University of Chicago, State College, Penn., Buffalo, Columbia, Irvine, Washington University, St. Louis, Harvard ...), İngiltere'de, Almanya'da, Avusturya'da, İsviçre'de ve Türkiye'de pek çok üniversitede konuk profesör olarak dersler vermiştir. Halen Ljubljana Üniversitesi'nde araştırmacı olarak görev yapmaktadır.

Nami Başer

1950 yılında Mudanya'da doğan Nami Başer, Galatasaray Lisesi'ni bitirdi. Fransa'da edebiyat ve felsefe eğitimi gördü. Edebiyat doktorasını Rimbaud, Felsefe doktorasını da Kant üzerine yaptı. Ayrıca İstanbul Üniversitesi'nde *"20. Yüzyıl Fransız Bilim Felsefesi"* ve Galatasaray Üniversitesi'nde *"Alman İdealizminde Diyalektik"* başlıklarında iki ayrı doktora çalışması daha gerçekleştirdi. Nami Başer, Blanchot, Genet ve Levinas gibi önemli düşünür ve yazarları Türkçe'ye çevirmiştir.

Özge Soysal

Özge Soysal; 1980 İzmir doğumlu. Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü'nü bitirdikten sonra Strasbourg 1 Louis Pasteur Universitesi Klinik Psikoloji ve Psikopatoloji dalında yüksek lisans yaptı. 2006 yılında İstanbul Psikanaliz Derneği'nin verdiği "Psikanaliz Yazıları" ödülünü aldı. Halen aynı okulda ve bölümde "Kadınlığın oluşumunun sosyal söylemle olan bağı" üzerine olan doktorasına devam etmektedir.

Pierre Henri Castel

46 yaşında felsefe ve psikoloji doktoru, CNRS'de (CESAMES, Centre d'Etudes Psychotropes, Santé Mentale et Société, CNRS, INSERM, Université Paris-Descartes) araştırma direktörü, psikanalisttir (L'Association Lacanienne Internationale üyesi). Yayımlanmış eserlerinden bazıları: *"La Métamorphose impensable: Essai sur le transsexualisme et l'identité personelle"; "Introduction à l'interprétation du rêve, de Freud"; "Freud: Le Moi contre la sexualité"; "A quoi résiste la psychanalyse"; "Grand Dictionnaire de Philosophie"; "La Querelle de l'hystérie"dir.*

Renata Salecl

Londra Ekonomi Okulu, Hukuk Bölümü'nde profesördür. Aynı zamanda Ljubljana, Hukuk Fakültesi Kriminoloji Enstitüsü'nde araştırmacı, New York Cardozo Hukuk Fakültesi'nde konuk öğretim görevlisidir. Berlin Humbolt Üniversitesi'nde, George Washington Üniversitesi'nde ve Duke Üniversitesi'nde konuk profesör olarak dersler vermektedir. Başlıca eserleri: *"Perversions of Love and Hate"; "On Anxiety"; "Gaze and Voice As Love Objects" -Slavoj Zizek ile birlikte; "The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism After the Fall of Socialism"dir.*

René Major

Psikanalist, College International de Philosophie'de program yöneticisi. Aynı zamanda, *"Discernement (Hukuğun Sınırlarında Psikanaliz; Biyoloji ve Felsefeden)"*, Aubier, 1984 ve *"De l'election (Sovyet, Alman ve Amerikan İdeolojileri Karşısında Freud)"*, Aubier, 1986 gibi eser-

lerin yazarıdır. Felsefe ve psikanaliz kesişiminde Lacan ve Derrida ilişkisi üzerine de konferans ve makaleleri bulunmaktadır. Ayrıca *"Confrontation"* (1979) ve *"Contretemps" (1995)* dergilerin kurucusu ve Fransız *SIHPP* (International Society of History of Psychiatry and Psychoanalysis)in de başkamdır.

Raoul Moati

Felsefe doçenti, Jacques Derrida'nın düşüncesinde dil edimi kavramı üzerine bir tez hazırladığı Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne'da öğrenim görüyor. Söz konusu mesele üzerine 2009'da yayınlanmış kitabın yazarı, *"Derrida/Searle, déconstruction et langage ordinaire"* (Paris, Presses Universitaires de France, "Philosophies" 2009). Çalışması yönelimsellik kavramı çevresinde, yapı-söküm, gündelik dil felsefesi ve Lacancı psikanalizin kesişiminde konumlanmaktadı

Roberto Harari

1965'ten bu yana Arjantin, Buenos Aires'te psikanalist olarak çalışmaktadır. 1881 yılından beri bünyesinde seminerler verdiği Mayéutica-Institución Psicoanalítica (1977)'nın kurucu üyesi ve eski başkanıdır ve Lacan'ın çalışmalarını Arjantin'e tanıtan ilk isimlerden biridir. Dr. Harari pek çok Arjantin, Avrupa ve Amerika üniversitesinde konuk öğretim görevlisi olarak dersler vermektedir. Pek çok ülkenin günlük gazeteleri ve psikanalitik dergilerde yayımlanmış 300'den fazla makalesi bulunmaktadır. 24 kitap yazmış, bunlar İngilizce, Portekizce, Fransızca'ya çevrilmiştir. Pek çok dile çevrilen başka 36 kitaba da katkıda bulunmuştur. Son eserleri arasında *"Inner Margins: A Psychoanalyst's Epigraphs"* [Márgenes interiores. Epígrafes de un psicoanalista]; *"Lacan's 'The Signification of the Phallus: Introductory Clues"* ['La significación del falo', de Lacan. Claves introductorias]; *"The Decentered Subject: A Presentation of Psychoanalysis"* [El sujeto descentrado. Una presentación del psicoanálisis] bulunmaktadır.

Robert Pfaller

Avusturya Linz'de Sanat ve Endüstriyel Tasarım Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak felsefe ve kültürel teori dersleri vermektedir. Yayımlanmış eserlerinden bazıları: *"The Illusions of the Others. On the Pleasure Principle in Culture"; "Interpassivity. Studies In Delegated Enjoyment"; "Althusser – The Silence In The Text"; "From sexual liberation to sexual harassment: an analysis of discourse", and "Negation and its Reliabilities. An Empty Subject for Ideology?"*dir.

Shoshana Felman

Profesör Shoshana Felman; 1971 yılından 2003 yılına kadar Fransızca ve Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde Yale Üniversitesi'nde dersler verdi. 2004 yılında Emory Üniversitesi'nin aynı bölümüne geçti. Karşılaştırmalı edebiyat, felsefe, psikanaliz, film çalışmaları, katın çalışmaları ve tiyatro alanlarında seminerler verdi. Yazdığı onun üzerinde kitap ve sayısız makale birçok dile çevrildi. *"The Scandal of the Speaking Body" and "Writing and Madness: Literature/Philosophy/Psychoanalysis"* kitaplarının yeni versiyonlarının basımlarını gerçekleştirdi. Son zamanlarda hukuk ve edebiyat ilişkisi üzerine odaklandı. Bu alandaki kitapları *"Testimoy: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History"; "The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century"*dir.

Slavoj Zizek

1949 yılında Slovenya'da doğdu. Doktorasını Alman İdealizmi üzerine yaptı. 1960'lar boyunca psikanalize ve Jacques Lacan'ın eserlerine ilgi duydu. 70'lerde Jacques Alain-Miller

ile psikanaliz alanında çalışmalar yaptı. 80'lerde Mladen Dolar, Alenka Zupancic, Renata Salecl gibi isimlerle oluşturduğu ve sonradan Slovenya Okulu olarak adlandırılan entelektüel grup ile felsefede ve kültürel çalışmalarda etkili olmaya başladı. Hegel'in yeniden bir okunuşu ve bu okumanın Lacancı psikanalizle eklemlenişi kapsamında popüler kültür analizi ve eleştirileriyle ününü artırdı. Türkçe'de yayımlanmış eserlerinden bazıları: *"İdeolojinin Yüce Nesnesi"* (2002, Metis); *"Kırılgan Temas"* (2002, Metis); *"Kırılgan Mutlak"* (2003, Encore); *"Yamuk Bakmak"* (2004, Metis); *"Gıdıklanan Özne" (2007, Epos)*; *"Paralaks"* (2008, Encore).

Sophie Mendelsohn

Paris'te klinik psikolog ve psikanalisttir. Araştırma alanları öznesizleşme deneyimleri – «Cyborg: l'avenir d'une utopie» (*Essaim*, 2001); «Les deux visages de l'événement» (*Fresh Théorie*, 2007) ve psikanalizle diğer disiplinlerin bağlantısı üzerine yoğunlaşmaktadır. «*4.48 Psychose*: Sarah Kane, écrire depuis la mort» (avec Tiphaine Karsenti) (*Savoirs et clinique*, 2004); «Jacques Lacan –Gilles Deleuze: itinéraire d'une rencontre sans lendemain» (*L'évolution psychiatrique*, 2004) ; «L'inconscient a-t-il un sexe ? Psychanalyse et théories du genre» (*Critique*, 2009) ; «Freud, le cerveau et l'appareil psychique» (*Annales médico-psychologiques*, 2009) adlı çalışmaların yazarıdır.

Susanne Lummerding

Kalegenfurt ve Viyana Üniversitelerinde konuk öğretim görevlisi, International Research Platform'un kurucularından biridir. Son çalışmaları arasında *agency@? Cyber-Diskurse Subjektkonstituierung und Handlungsfähigkeit im Feld des Politischen; [I] [myself] [am] [war] [!]*, Gülsen Bal (ed.) içinde, I myself am war!; *Surplus Enjoyment: You Can Make Something out of Nothing*. Barbara Paul, Johanna Schaffer (ed.) içinde, Surplus [Value] Queer. Visual Culture, Art, and Gender-Politics bulunmaktadır.

Thomas Svolos

Nebraska Omaha'da psikanalist ve psikiyatristtir. New Lacanian School'ın ve World Association of Psychoanalysis'in üyesidir.Creighton Üniversitesi Psikiyatri Bölümü'nde geçici profesör, eğitimden sorumlu bölüm başkanı yardımcısı ve Psikanaliz Kısmı Yöneticisi'dir. Yüksek lisansını California'a Üniversitesi'nden aldı. Psikanaliz ve ilgili konular üzerine yazdığı makaleler sayısız dile çevrildi.

Ufuk Üsterman

1958 yılında İstanbul'da doğdu. 1985 yılında Mimar Sinan Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Resim Bölümü'nü bitirdi. 1978-1988 yılları arasında İstanbul Belediyesi Şehir Tiyatrolarında kadrolu sanatçı olarak görev aldı. 1980'li yıllarda çeşitli müzikallerin dekorlarını ve Küçük Çiftlik Lunapark'ında da açık hava resim ve dekorları tasarladı. 1987-1988 Öğretim yılında Marmara Üniversitesi Sinema-Televizyon Bölümü'nde Dekor ve Göstergebilim dersleri verdi. İstanbul Güncel Sanat Müzesi'nde Proje 4L kapsamında Organize İhtilaf adlı uluslararası organizasyona katıldı. 1982-1989 yıllarında Beyaz dergisinde denemeleri yayınlandı. 2004 yılında *"Kapanma Hızı"* adlı kitabı Norgunk Yayınevi tarafından basıldı.

Volkan Çelebi

1982 yılında Ankara'da doğru. Yeditepe Üniversitesi'nde Ekonomi, Felsefe ve İngiliz Dili ve Edebiyatı eğitimleri aldı. 2006 yılında arkadaşlarıyla birlikte MonoKL Oluşumunu/Dergisini kurdu. Aynı üniversitenin Felsefe Bölümü'nde yüksek lisansına devam eden Volkan

Çelebi, MonoKL'un Uluslararası Hegel Sayısı'nın editörü ve YKY ile işbirliği içinde düzenlenen Uluslararası Hegel Kongresi'nin organizatörlerindendi. Edebi alanda roman çalışmalarını sürdüren Çelebi, akademik alanda da başta Kant ve Hegel olmak üzere Alman İdealist Felsefesi ile Blanchot, Levinas ve Derrida özelinde Fransız Felsefesi üzerine odaklanmaktadır. MonoKL'un İstanbul Fransız Kültür ile birlikte düzenleyeceği Uluslararası Lacan Kolokyumunu'nun da organizatörlerindendir.

Wilfried ver Eecke

Louvain Üniversitesi'nden doktorasını alan Wilfried ver Eecke; Paris'te Ricoeur, Hyppolite, Lacan and Benveniste ile çalıştı. Harvard'da da Putnam, Cavell, Erikson ve Jakobson ile diyaloglar geliştirdi.Eecke; 1967 yılından beri Georgetown Üniversitesi'nde ders veriyor. Aynı üniversitede 1980-83 yılları arasında Felsefe Bölüm Başkanlığı yaptı. Çalışma alanları; Hegel, Lacan ve psikanaliz, etik ve ekonomi ile Çağdaş Kıta Felsefesidir. Yayımlanmış eserlerinden bazıları: *"Ethical Dimensions of the Economy: Making Use of Hegel and the Concepts of Public and Merit Goods"*; *"Denial, Negation And the Forces of the Negative: Freud, Hegel, Lacan, Spitz, And Sophocles"*; *"Phenomenology and Lacan on Schizophrenia after the Decade of the Brain"*.

Yannis Stavrakakis

Yannis Stavrakakis, Panteion Üniversitesi'nde siyaset bilimi ve Essex Üniversitesi'nde söylem analizi çalıştı. çalıştı. Şu anda Thessaloniki'de Aristoteles Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi Okulu'nda doçenttir. Çalışmaları psikanalitik teorinin (Freud ve Lacan) çağdaş politik teori ve analizle ilişkisi üzerine yoğunlaşmıştır. *"Lacan and the Political"*; *"The Lacanian Left"* kitaplarının yazarıdır. *"Söylem Teorisi ve Politik Analiz"*; *"Lacan & Bilim"* kitaplarının da editörlüğünü yapmıştır.

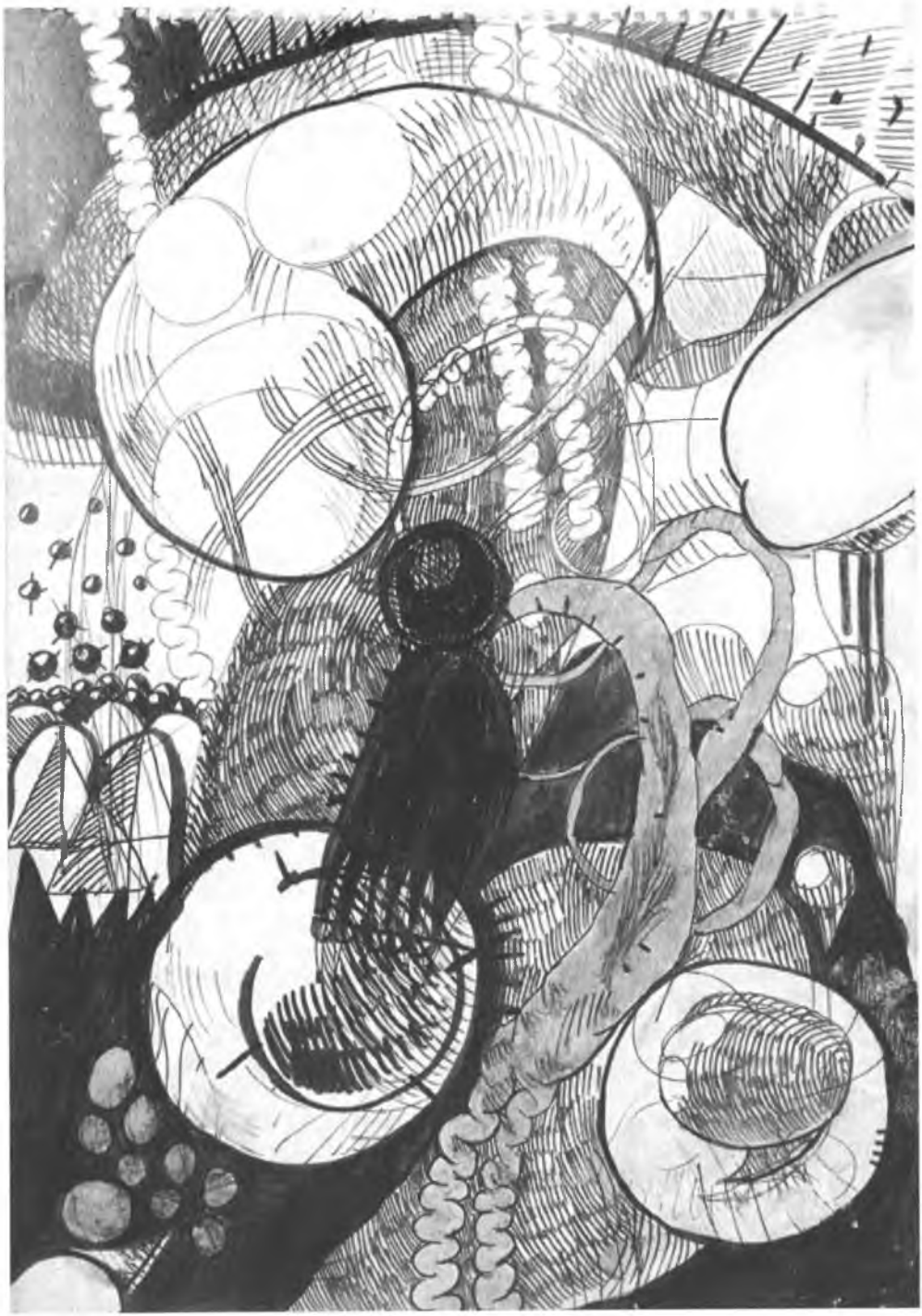
Yeşim Keskin

1985 yılında Tekirdağ'da doğdu. Psikoloji lisans diplomasını Boğaziçi Üniversitesi'nden aldı. Freud, Klein, Blanchot, Foucault, Laing, Minkowski ve Binswanger üzerine çalışmalar yaptı. MonoKL yayın kurulu bünyesinde 14-16 Kasım 2008'de MonoKL ve YKY işbirliği ile düzenlenen Uluslararası Hegel Kongresi Düzenleme Kurulu'nda yer aldı. MonoKL'un Uluslararası Lacan Sayısı'nın editörü ve 20-21 Haziran 2009'da MonoKL'un İstanbul Fransız Kültür ile birlikte düzenleyeceği Uluslararası Lacan Kolokyumu organizatörlerindendir. Halen Balıklı Rum Hastanesi, Anatolia I Kliniği'nde çalışmakta, psikanalitik çalışmalarına beden-psikoz-ses çerçevesinde devam etmektedir.

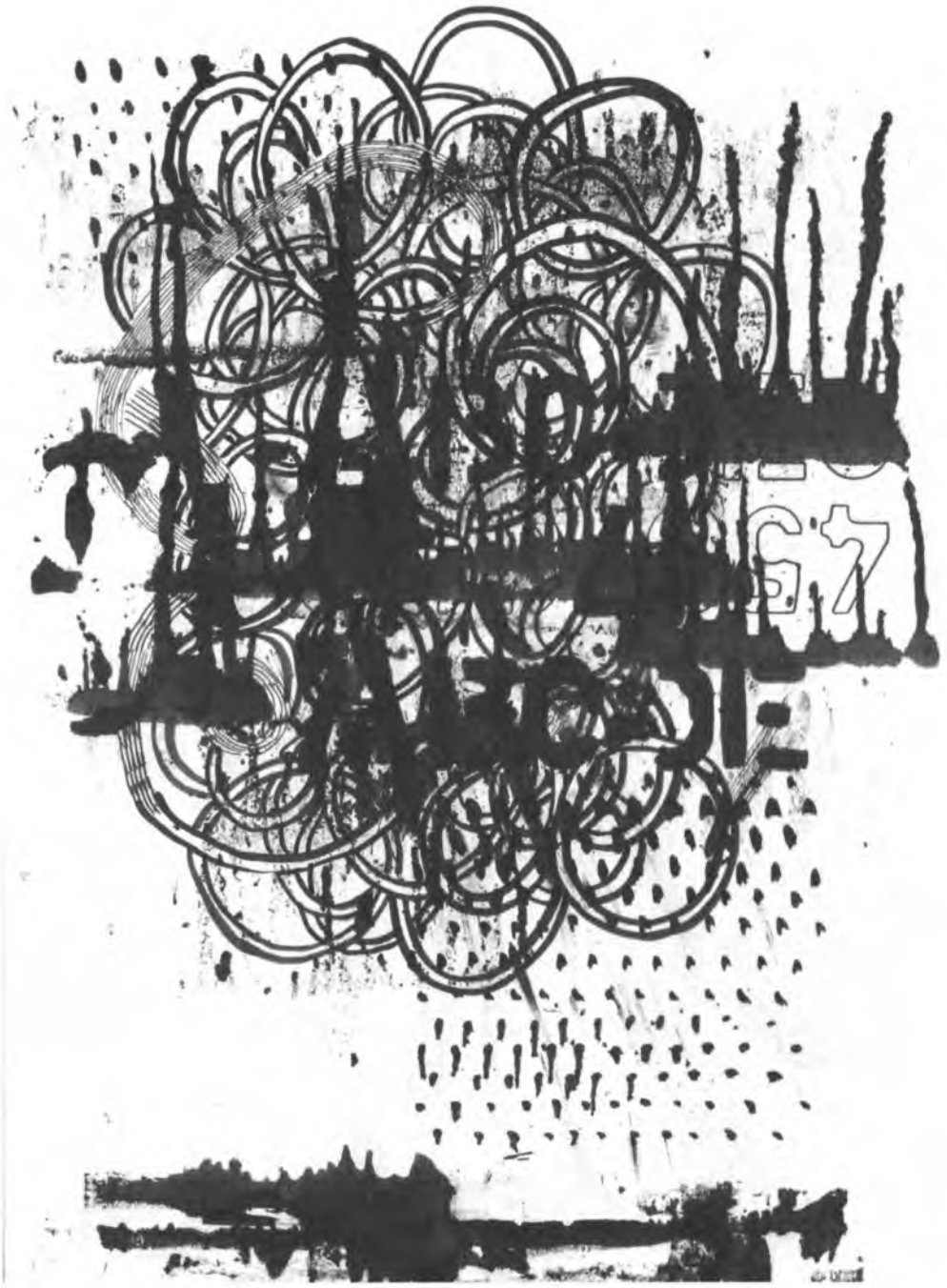
Yücel Dursun

1968 yılında doğan Yücel Dursun, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Oyunun Ontolojik Durumu üzerine doktora çalışmalarını sürdürmektedir. Aynı zamanda Hacettepe Üniversitesi'nde araştırma görevlisidir. Ayrıca Çeşitli akademik dergilerde Kant, Hegel, Gadamer ve Habermas üzerine yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.

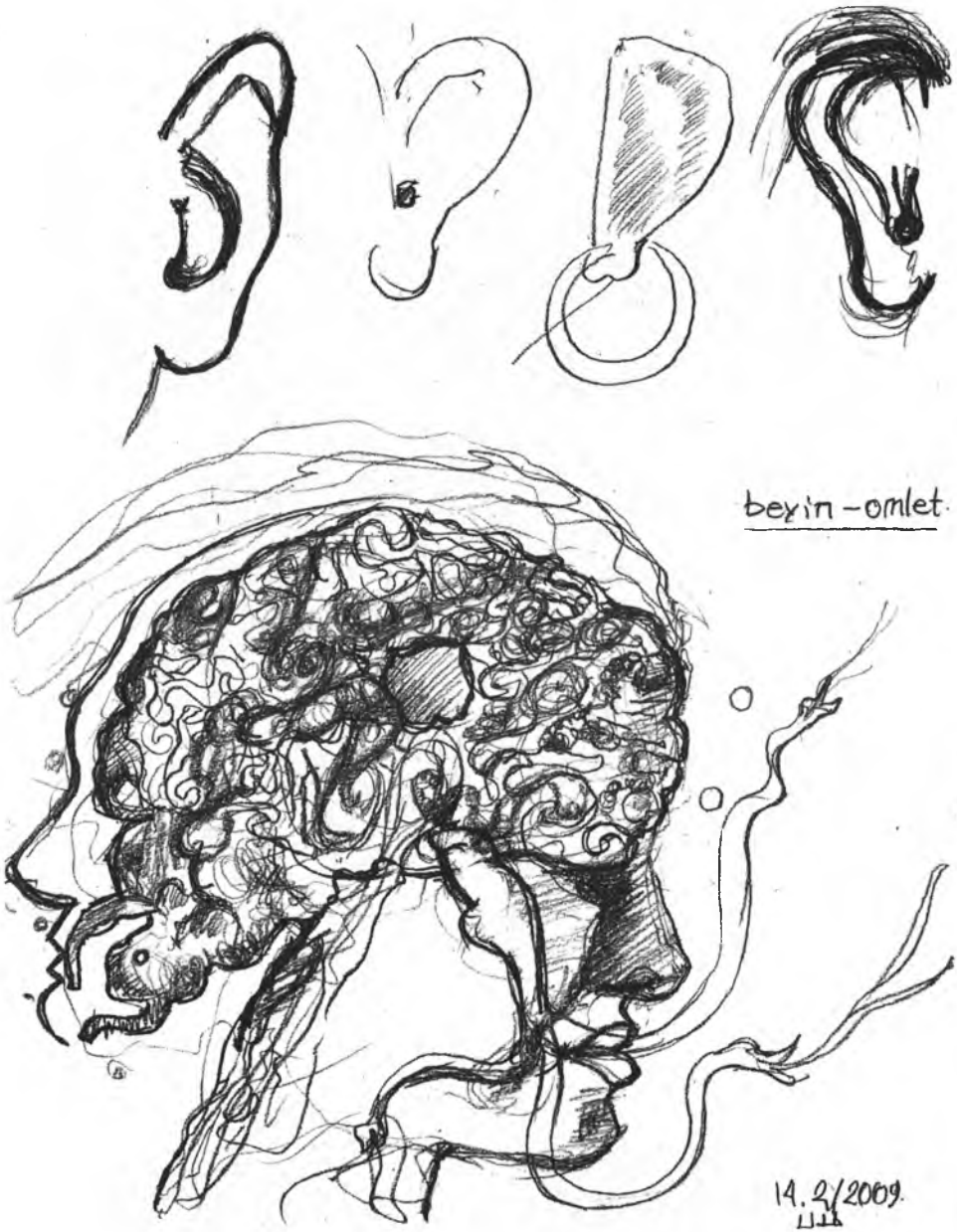
Erman Akçay



Erman Akçay

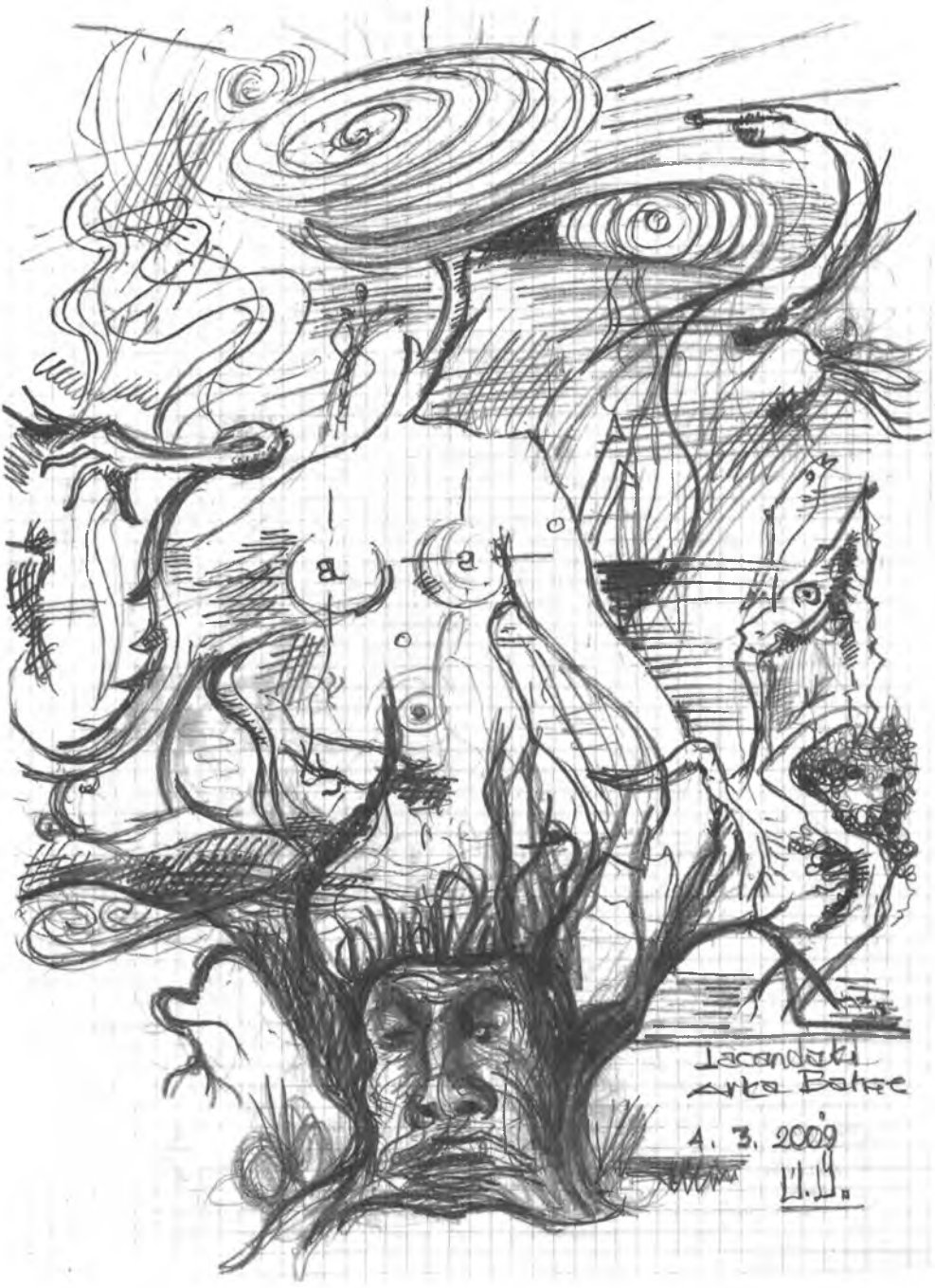


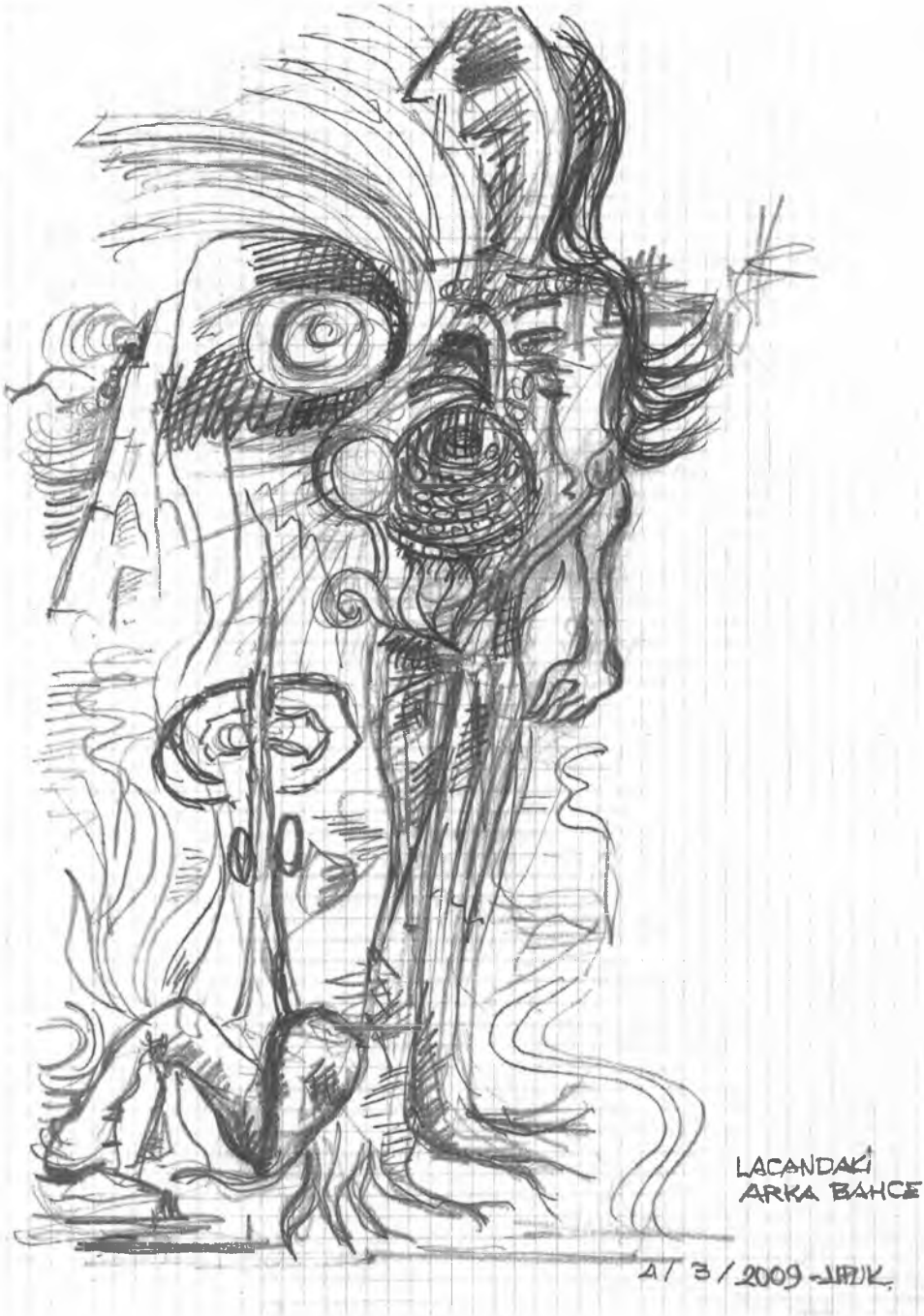
Erman Akçay



Ufuk Üsterman

Ufuk Üsterman


a
a
Jacondaki
Arka Bahçe
4. 3. 2009


LACANDAKİ
ARKA BAHÇE
AT 3/2009 -UFUK.

Ufuk Üsterman

Ahmet Soysal
Alain Badiou
Alenka Zupančič
Bruce Fink
Elisabeth Roudinesco
Erin Felicia Labbie
Ertan Arslansoy
Fiona Faraci
Franz Kaltenbeck
Fredric Jameson
Geneviève Morel
Hivren Demir-Atay
J.-D. Nasio
Jacques Derrida
Jacques-Alain Miller
Jean-Luc Nancy
Jean-Michel Rabaté
Joan Copjec
Karl Edward Jirgens
Kiarina Kordela
Kirsten Hyldgaard
Lorenzo Chiesa
Meltem Kütahneci
Miran Bozovic
Mladen Dolar
Nami Başer
Özge Soysal
Philippe Lacoue-Labarthe
Pierre-Henri Castel
Raoul Moati
Renata Salecl
René Major
Robert Pfaller
Roberto Harari
Shoshana Felman
Slavoj Zizek
Sophie Mendelsohn
Susanne Lummerding
Thomas Svolos
Ufuk Üsterman
Volkan Çelebi
Wilfried ver Eecke
Yannis Stavrakakis
Yeşim Keskin
Yücel Dursun

Uluslararası Lacan Özel Sayısı'na
9 Ülkeden 39 yazar doğrudan katılım göstermiştir.
Bu yazıların 33 tanesi dünyada ilk kez MonoKL'da yayımlanmaktadır.

ISBN 978-605-5159-81-8

70 TL